

De diosas, ninfas y hadas (a propósito de Egeria)

María Luisa PICKLESIMER
Universidad de Granada

Resumen

La existencia de dos figuras sustancialmente distintas con el mismo nombre, Egeria, ha dado lugar a su identificación. Pero la Egeria amiga de Numa no tiene relación alguna con la diosa de Aricia, sino que procede muy probablemente de un hada del agua dulce.

Abstract

The existence of two essentially separate figures by the same name, Egeria, made them be identified. But Numa's friend Egeria has not any connection with the goddess of Aricia, and in all probability she was originally a fairy of fresh water.

Palabras clave: Egeria, Diana, Linfas, Ninfas.

Es de todos sabido que los romanos viejos no conocieron ninfas -como tampoco sátiros-, y que esos curiosos seres fueron introducidos, tomados directamente de la tradición griega, por los poetas que convirtieron a los dioses nativos en personajes literarios.

Esto no quiere decir, por supuesto, que los campos, valles, bosques y fuentes estuvieran desiertos. Múltiples divinidades los frecuentaban; unas importantes como Diana, Liber o Fauno, otras menores como Nemestrino o Valonia, algunas incluso poco definidas para los propios romanos de época clásica, como Vacuna, pero todas ellas con *status* de dios o diosa. No menos divinos eran los *numina* cuya presencia se intuía en la campiña, representaciones anónimas e insustanciales de la voluntad y el poder divinos, que formaban una especie de

entramado de fuerzas invisibles que abarcaba el universo todo¹.

Pero la idea de un ser a medio camino entre mortal e inmortal, como las ninfas griegas, no hubiera tenido cabida en una mente romana. De hecho, los propios romanos, aunque admitieron en su suelo a las ninfas griegas cuando la religión se helenizó, no entendían con claridad la esencia de unos seres no inmortales pero extraordinariamente longevos, como explica Hesíodo (frag.304 MW), y que compartan su larga vida tanto con los hombres como con los dioses.

Los escritores romanos, a semejanza de los griegos, se refieren a las ninfas llamándolas indistintamente *nymphae* o *deae*, pero los pensadores no pueden dejar de preguntarse si ello es correcto. Cicerón se plantea así el problema (*Nat.*III,43): *Si di sunt, suntne etiam Nymphae deae? si Nymphae, Panisci etiam et Satyri; hi autem non sunt; ne Nymphae deae quidem igitur. At earum templa sunt publice uota et dedicata; ne ceteri quidem ergo di, quorum templa sunt dedicata?* Efectivamente, la religión oficial dedicó templos al colectivo de las ninfas, como hizo con diversas divinidades extranjeras; incluso, por alguna razón extraña, era en un templo de las Ninfas donde se guardaban los archivos del censo, templo que hizo arder Clodio según cuenta el propio Cicerón (*Mil.*73).

En cualquier caso, cuando los poetas adaptaron las aventuras de los dioses griegos, y las aplicaron a sus propios dioses, se encontraron ante una carencia difícil de suplir. Porque, ¿a quién iba a perseguir el deseo amoroso de los dioses, si no había ninfas que poblaran la naturaleza agreste? ¿Con quién iban a unirse algunos humanos privilegiados, si no había ninfas que se enamoraran de ellos? Estaban, claro está, las ninfas que aparecían en los mitos griegos, y que se instalaron sin problema en la literatura latina. Estaban también las numerosas ninfas anónimas que se introdujeron como colectivo en la poesía bucólica romana. Pero seguía existiendo la carencia de ninfas autóctonas.

Los poetas inventaron algunas, al igual que inventaron el colectivo de los faunos para traducir la figura de los sátiros. Pero en bastantes casos lo que hicieron fue un auténtico atropello, esto es, convertir en ninfas a venerables y arcaicas diosas. Como Carmenta, en cuya fiesta no sólo oficiaba el flamen Carmental sino también los pontífices, y que se vio convertida, incluso en la tradición analística, en una ninfa profética oriunda de Arcadia y madre del rey Evandro. O como

1. J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la Religion Romaine*, Paris, Payot, 1969, p.109: "Ainsi l'univers s' imagine-t-il à tout instant comme un réseau de forces invisibles sur lesquelles ne peuvent agir que les *sacra* qui eux-mêmes en participent: fétiches, magies, immolations rituelles, cérémonies organisatrices, de propitiation ou de conjuration".

Pomona, también dotada de flamen, a quien Ovidio convierte en una hamadriade cortejada por el dios Vertumno (*Met.*XIV,623ss). Hasta la diosa Flora, no sólo dotada de flamen y tan arcaica que recibía sacrificios de los Hermanos Arvales, sino incluso considerada la especial protectora de Roma, se ve convertida en los *Fastos* ovidianos (V,183ss) en una ninfa llamada Cloris a quien raptó el viento Céfito².

Cualquier diosa agreste que no presentara un posible paralelo con alguna divinidad griega era susceptible de ser reconvertida en ninfa. Pero el proceso resultaba especialmente fácil en el caso de las diosas adscritas a una fuente, por existir una clase específica de ninfas del agua, las Náyades, y concretamente las de las fuentes o Crénides. Tal fue el caso de Juturna, diosa titular de una fuente en Lavinio según informa Servio³, titular igualmente en Roma de la fuente que alimentaba en tiempos el *lacus Iuturnae* en el Foro, cuyo recuerdo se conservaba aún en época de Augusto, y de un templo en el Campo de Marte, que patrocinaba los oficios relacionados con el agua⁴, y que compartía fiesta con Carmenta y también con Vulcano: de ella contó Ovidio que la acosaba Júpiter (*Fasti* II,585ss), y Virgilio la convirtió en hermana del mortal Turno, ascendida al *status* de ninfa tutelar de lagunas y ríos por el agradecido Júpiter (*Aen.*XII,140-1):

*(hunc illi rex aetheris altus honorem
Iuppiter erepta pro uirginitate sacrauit)*⁵.

2. Como tampoco era cuestión de negar lo evidente, Ovidio restituye a Flora su carácter de diosa romana inventando para ello, o tomándola de una fuente helenística perdida, una curiosa historia sobre el nacimiento de Marte, léase Ares, cuya concepción habría propiciado Cloris al entregar a Juno una flor que le permitiera concebir sin intervención de Júpiter. Marte, agradecido, le dice (vv.259-60): *habeto tu quoque Romulea in urbe locum*. Así la ninfa Cloris se convierte en la diosa Flora, aplicándose a su nombre un extravagante cambio fonético.

3. *Ad Aen.*XII,139: *Iuturna fons est in Italia saluberrimus iuxta Numicum fluium*.

4. Según dice el Servio ampliado (*ibid*), *Iuturnas ferias celebrant qui artificium aqua exercent*. Dice también que el templo del Campo de Marte fue mandado construir por Lutacio Cátulo, época un tanto tardía para ser, como dice él, el primero que tuvo la diosa en Roma, pero que nos indica que la divinidad de Juturna no era contestada.

5. Promoción que no deja de resultar chocante y contraria a toda lógica mítica, incluso en el contexto del mito griego. Por cierto que Ovidio alude al relato virgiliano contradiciéndose: cuando relata el acoso de Júpiter en *Fastos* II,585ss, Juturna es una ninfa ya antes de que la persiga Júpiter, pero en I,463 la llama, sin dar siquiera su nombre, *Turni soror*.

Tal fue igualmente en apariencia el caso de Egeria, diosa tutelar de una fuente cuya agua se lanzaba en cascada al lago de Nemi, en el bosque sagrado de la Diana de Aricia, y que fue convertida en mentora, amante o esposa del rey Numa Pompilio. Pero la figura de Egeria se nos antoja un tanto confusa y abigarrada, porque las noticias que nos han llegado respecto a ella no son a menudo coincidentes en varias fuentes.

Alguna de esas noticias que transmite una fuente única es sin duda aberrante e indigna de tenerse en cuenta, como la que relata el pseudo-Plutarco en *Paralela minora* 34, respecto a un tal Cominio Superester, de Laurento, que habría tenido un hijo de la ninfa Egeria, historia que dice el autor haber tomado de la *Historia de Italia* de Dositeo, y que trae a colación para establecer un paralelo con la de Teseo e Hipólito. Por el contrario, otras noticias que recogen fuentes aisladas sí pueden aportar algo de luz sobre la figura de Egeria.

Pero veamos primero los datos más seguros. En primer lugar, tenemos la existencia de la diosa Egeria en Aricia. Aunque las fuentes tardías la llaman ninfa, parece haber sido una diosa bastante popular. Según Paulo Diácono (Festo p.77 Mueller), *Egeriae nymphae sacrificabant praegnantes, quod eam putabant facile conceptam aluum egerere*. Su importancia como divinidad puede quizá explicar el que los poetas llamen a menudo bosque de Egeria el bosque de Diana; así Virgilio (*Aen.*VII,763-64):

Egeriae lucis, umentia circum

litora, pinguis ubi et placabilis ara Dianae,

y es a Egeria a quien Diana confía el resucitado Hipólito, según la curiosa tradición que lo asimila al dios Virbio del bosque de Nemi (*Aen.*VII,774-75):

At Triuia Hippolytum secretis alma recondit

sedibus et Nymphae Egeriae nemorique relegat,

como una ampliación natural del cometido de Egeria, ya que Hipólito acaba de nacer de nuevo. Por cierto que Virgilio no alude a la relación de Egeria con Numa, ni aquí ni cuando habla del rey en VI,808-12.

Es también al bosque de Egeria (igualmente en plural, como en el primer pasaje de Virgilio) al que se refiere Silio Itálico para indicar el lugar de nacimiento de tres hermanos guerreros, cuyo combate repite muy de cerca el de los Horacios (IV,366-67):

Ausonii, totidem numero, quos miserat altis

Egeriae genitos immitis Aricia lucis,

y más adelante los califica de *Egeriae pubes* (IV,380-1):

haud secus Egeriae pubes, hinc Virbius acer,

hinc Capys, assiliunt paribusque Albanus in armis.

El nombre del primer hermano remite directamente a la leyenda a que alude Virgilio en Eneida VII,761-3:

*Ibat et Hippolyti proles pulcherrima bello,
Virbius, insignem quem mater Aricia misit,
eductum Egeriae lucis...*

según la cual Hipólito, ya resucitado y habitando el bosque de Nemi, se une a una tal Aricia, posiblemente la heroína epónima de la ciudad, de la que tiene al menos un hijo, Virbio. Por su parte, Servio (*ad Aen.* VII,762) interpreta que *mater Aricia* alude a la ciudad, no a la madre genética de Virbio, pero su explicación se nos antoja demasiado rebuscada: '*mater*' *autem propter Augustum dicit, qui fuerat ex Aricina matre progenitus: ac si diceret, quae tanti auctor est generis.*

En cualquier caso, nada en el texto de los *Punica* nos autoriza a aceptar la afirmación de Ruiz de Elvira: “en Silio Itálico IV 380s. hay un Virbio hijo de Egeria”⁶. La tradición latina no conoce hijos de ninguna Egeria.

El segundo dato ampliamente testificado es la leyenda de la relación de la “ninfa” Egeria con el rey Numa, cuyos supuestos encuentros relata así 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.*

Veamos qué cuestiones se nos presentan tras la lectura de Livio. Aunque no los acepte como hecho verdadero, Livio sitúa los encuentros en el *nemus* de las Camenas, y llama a Egeria cónyuge de Numa. Consideremos esas dos noticias por separado.

Los autores antiguos no son unánimes a la hora de ubicar los encuentros nocturnos de Numa y Egeria.

Estacio dice explícitamente que los encuentros se producían en el bosque de Aricia (*S. V*, 290-291):

*Sic sacra Numae ritusque colendos
mitis Aricino dictabat nympha sub antro,*

y lo mismo Lactancio (*Inst. Diu.* 22, 2), quizá influenciados por algunos textos que identifican a la Egeria de Aricia con la de Numa sin indicar el lugar de los encuentros, como en Marcial, quien dice a la ninfa de una fuente (VI,47,3):

siue Numae coniux Triuia te misit ab antris

6. A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología Clásica*, Madrid, Gredos, 1975, p.381.

Esta variante ha llegado a los poetas renacentistas, y así dice Viperano (*Carmina* II,5,5-6):

*Et si recessus rex Numa, uirgine
Vocante Nympha, quaerit Ariciae,*

Livio, en el pasaje visto, sitúa los encuentros en la propia Roma, en el bosque de las Camenas situado fuera de la Porta Capena, lo que sin duda resulta históricamente más congruente, ya que evita a Numa largos y frecuentes desplazamientos hasta Aricia. En el mismo lugar sitúa los encuentros Juvenal (*Sat.* III,11-12):

*substitit ad ueteres arcus madidamque Capenam.
Hic, ubi nocturnae Numa constituebat amicae,*

Por otra parte, el hecho de que Egeria frecuente el bosque de las Camenas ha dado lugar a una falsa interpretación de su figura, que se inicia ya en la Antigüedad. Dice así Dionisio de Halicarnaso, hablando de Numa: “Refieren que una ninfa, Egeria, lo visitaba enseñándole en cada ocasión la ciencia propia de un rey; otros afirman que no era una ninfa, sino una de las Musas⁷“. Dionisio evidentemente se refiere a las Camenas romanas, que fueron asimiladas a las Musas griegas ya desde la *Odyssia* de Livio Andronico⁸. No sabemos quién es la fuente de Dionisio, pero llama la atención que diga que Egeria visitaba a Numa, lo que puede interpretarse, o bien como que Egeria se desplazaba desde Aricia a Roma para verlo en el bosque de las Camenas, o bien como que lo visitaba en la *regia*, al igual que algunos contaban que la diosa Fortuna iba a ver a Servio Tulio a su casa⁹.

La llamada “Sátira de Sulpicia”, que identifica a las Camenas con las Musas hasta el punto de que quien pronuncia estas palabras es Calíope en persona (vv.67-68):

*Nam laureta Numae fontisque habitamus eosdem
et comite Egeria ridemus inania coepta.*

sugiere que Egeria sígue junto a las Camenas en el bosque dedicado por Numa,

7. Tomamos la traducción de E. JIMÉNEZ y E. SÁNCHEZ, *Dionisio de Halicarnaso, Historia Antigua de Roma*, Madrid, Gredos, 1984.

8. Andrónico se limita a traducir Musa por Camena. Ennio es mucho más explícito al decir: *Musas quas memorant nosces nos esse / Camenas* (*Ann.*2 Vahlen).

9. Plutarco alude a esta leyenda en *Fort. Rom.*10: “parecía que la Fortuna convivía con él y descendía a su habitación a través de aquella ventana que ahora llaman *Porta Fenestella*”. Traducción de M. LÓPEZ SALVA, *Plutarco, Moralia V*, Madrid, Gredos, 1989.

mucho tiempo después de la muerte del rey, no como un miembro del grupo divino sino, al igual que en Livio, como simple acompañante.

En cualquier caso, esa identificación ha sido asumida por diversos comentaristas modernos; así Frazer en su edición de los *Fastos*: “Egeria was one of the Camenae, water-nymphs whose spring flowed in a sacred grove outside the Porta Capena; but these came to be identified with the Muses”¹⁰.

Respecto a la relación mantenida entre Numa y Egeria, el dato más antiguo de que disponemos es un verso de Ennio (*Ann.* 119 Vahlen): *Olli respondit suavis sonus Egeriae*, que al carecer de contexto no nos indica nada al respecto.

Tito Livio niega, como ya hemos visto y como en general los historiadores¹¹, que los encuentros se produjeran realmente (I,19,5): *Qui cum descendere ad animos sine aliquo commento miraculi non posset, simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse*; pero en el pasaje anterior aludía a la forma de la leyenda que hacía de Egeria la esposa de Numa, y que es la comúnmente seguida por los poetas. *Numae coniux* la llamaba Marcial, como hemos visto. Y Ovidio dice (*Am.* II,17,18): [*Creditur*] *Egeriam iusto concubuisse Numae*, comparando su relación con los amores de Calipso, Tetis y Venus con hombres o dioses no especialmente agraciados.

Algunos autores modernos han intentado explicar la relación de Numa y Egeria, desde diversos puntos de vista. Por ejemplo, Jean Bayet advierte una influencia etrusca, que interfiere artificialmente en la tradición latina, en las leyendas de “instrucciones divinas” que ponen a Numa en relación, no sólo con Egeria, sino también con Fauno y Pico, y con Júpiter Elicio¹².

La interpretación de Frazer es mucho más original. Uno años antes de identificar a Egeria con una Camena, este autor sostenía que la leyenda de los amores de Numa y Egeria es un eco de la unión mística que, según él, se producía en Nemi, donde “el rey del bosque personificó al dios del roble, Júpiter, y se unía con la diosa del roble, Diana, en el bosque sagrado”¹³. Claro que Frazer supone

10. J.G. FRAZER, *Ovid Fasti*, London, Loeb Classical Library, 1967⁴, nota a III,275. La primera edición es de 1931.

11. También Cicerón (*Leg.* I,1,4) considera que es propio de quienes *faciunt imperite* creer en tales encuentros.

12. J. BAYET, *op.cit.*, p.48. Por nuestra parte, consideramos que la relación de Numa con los dioses, que no con Egeria, se remonta a una figura legendaria indoeuropea que tiene un claro exponente en la India.

13. J.G. FRAZER, *La Rama Dorada*, México, F.C.E., 1969 (=versión inglesa abreviada, 1922), p.203.

que Egeria es otra forma de Diana, e insiste en la identificación de las dos divinidades, que considera confirmada por una noticia de Plutarco, que dice que Egeria era una driada¹⁴.

Sea cual fuera el lugar de los encuentros, lo cierto es que los romanos identificaban plenamente, como hace Marcial, a la ninfa de Numa con la diosa de Aricia. Así dice por ejemplo Servio al explicar quién era Egeria (*ad Aen.* VII,563): *nympha in Aricino nemore, quam amicam suam Numa esse fingebat ad firmandam legum suarum auctoritatem*. Por su parte, Ovidio interpellaba así a Egeria (*Fasti* III,261-2):

*Nympha, mone, nemori stagnoque operata Dianae;
Nympha, Numae coniunx, ad tua facta ueni.*

y dice más adelante (273-6), hablando del bosque de Nemi:

*defluit incerto lapidosus murmur riuus:
saepe, sed exiguis haustibus, inde bibi.
Egeria est, quae praebet aquas, dea grata Camenis:
illa Numae coniunx consiliumque fuit.*

Diversos autores modernos consideran igualmente que la Egeria de Aricia es la misma que la Egeria de Roma. Así por ejemplo, dice Jean Bayet, al hablar de la fundación del santuario federal de Diana en el Aventino, atribuido a Servio Tulio, y del traslado a Roma del culto de Nemi: “L’implantation en milieu romain se fortifie par le transfert d’une déesse secondaire d’Aricie, Egeria, au bois voisin des Camènes et par le vieillissement mythique qui fait d’elle la conseillère du roi sabin Numa”¹⁵. Es también la opinión, entre otros, de Samter¹⁶, quien dice que Egeria era venerada en dos lugares, en Aricia y en el bosque de las Camenas cerca de la puerta Capena de Roma, a donde su culto fue transportado desde Aricia.

Dumézil incide en la idea del traslado, al hablar de la llegada de Diana desde Nemi a Roma, pero apunta un detalle sumamente importante, aunque no lo rentabiliza: “il est probable que l’Egeria logée, légendairement sinon cultuellement, dans le bois des Casmeneae et dont on fit la tendre inspiratrice du roi Numa n’est autre que l’Egeria du *nemus* d’Aricie, venue à Rome avec sa patronne”¹⁷. Hasta ahora habíamos visto que el traslado se identificaba con un doble lugar de culto, pero las palabras de Dumézil nos hacen sospechar otra realidad: que Egeria haya sido ubicada en el bosque de las Camenas, legendaria pero no cultualmente.

14. Cf. *ibid.* p.184.

15. J. BAYET, *op.cit.*, p.39.

16. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie*, Vol.V 2, col.1980.

17. G. DUMEZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000 (= 1974²), p.412.

Hemos visto el testimonio de Paulo respecto a la veneración de la Egeria de Aricia, y es muy probable que compartiera las ofrendas votivas que las matronas romanas llevaban a la Diana de Nemi, según la costumbre ritual que describe Ovidio en *Fastos* III,267-70, en el contexto de un relato dedicado a Egeria, y a la que alude Propercio (II,32,9-10).

Por el contrario, no contamos con ninguna fuente que atestigüe un culto a la Egeria de la puerta Capena. Es más, la leyenda recoge la dedicación del bosque sagrado a las Camenas por parte de Numa, en el lugar de sus encuentros nocturnos, pero nadie dice que le dedique a Egeria siquiera una fuente: la fuente allí existente era la de las Camenas. Hasta tal punto este hecho resultaba chocante, que precisó ser explicado.

Livio, como hemos visto, dice que Numa justificó la dedicación del bosque con el pretexto de que allí solía reunirse Egeria con las Camenas (I,21,3): *Camenis eum lucum sacrauit, quod earum ibi concilia cum coniuge sua Egeria essent*.

Plutarco (*Numa* 13,4) expone con más detalle la dedicación del bosque a las Camenas, que él naturalmente traduce por Musas: cuando cayó del cielo el escudo sagrado, Egeria y las Camenas explicaron a Numa que debían hacerse otros once iguales, y “que, además, era preciso consagrar a las Musas aquel lugar y los prados circundantes, donde casi siempre iban y venían a conversar con él, y que declararan la fuente que riega el lugar, agua sagrada para las vírgenes vestales, a fin de que, cogiéndola cada día, purifiquen y limpien el santuario”¹⁸. Plutarco, pues, o su fuente, necesita una razón más poderosa que la dada por Livio para explicar que el lugar se dedique a las Camenas, y considera por ello que éstas eran, al igual que Egeria, mentoras de Numa.

Es cierto que existía en Roma un lugar llamado valle de Egeria, que por la descripción de Juvenal (III,17-18) parece confundirse con lo que llama *silva Camenis*:

*in uallem Egeriae descendimus et speluncas
dissimiles ueris.*

pero ello no quiere decir que se tratara de un lugar de culto a Egeria, sino que el nombre podía simplemente recordar la leyenda de sus encuentros con Numa, al igual que otros lugares de Roma recordaban la figura del rey.

18. Tomamos la traducción de A. PÉREZ JIMÉNEZ, *Plutarco, Vidas Paralelas I*, Madrid, Gredos, 1985.

En la *Metamorfosis* (XV,482ss.), Ovidio se permite una *inuentio* mítica que altera considerablemente la identificación entre las dos Egerias. Numa ha recibido el reino de Roma, y dice el poeta (vv.482-84):

*Coniuge qui felix nympha ducibusque Camenis
sacrificos docuit ritus gentemque feroci
assuetam bello pacis traduxit ad artes.*

Aquí Egeria parece limitarse a ser una ninfa esposa de Numa, y quienes instruyen al rey son las Camenas. A la muerte de Numa, Egeria, presa de un profundo dolor, va a esconderse lejos de Roma (vv.487-88):

*nam coniunx, urbe relicta,
vallis Aricinae densis latet abdita siluis,*

donde intentan en vano consolarla las ninfas del lugar, y donde Hipólito le relata largamente su muerte y resurrección en forma del dios Virbio, como si nunca antes se hubieran conocido, lo que descarta la interpretación de que Egeria haya regresado a la muerte de Numa a su antigua residencia. Sigue el relato de Ovidio, como no podía ser menos, con una metamorfosis (547-51):

*Non tamen Egeriae luctus aliena leuare
damna ualent montisque iacens radicibus imis
liquitur in lacrimas, donec pietate dolentis
mota soror Phoebi gelidum de corpore fontem
fecit et aeternas artus tenuauit in undas.*

Ovidio, pues, ha invertido aquí la relación haciendo de la Egeria de Numa el personaje original del que se deriva, no una diosa o siquiera una ninfa en Aricia, sino meramente una fuente. Por supuesto, estamos acostumbrados a la inventiva ovidiana, en este caso aún más flagrante por la contradicción que supone con las noticias del propio Ovidio en los *Fastos*, y que eliminan la posibilidad, vistas las diversas fuentes que señalan la identificación contraria, de la existencia de una tradición paralela. Pero una *inuentio* tan flagrante, ¿no sería posible que indicara algo? Por muy poco respetuoso que sea Ovidio con los dioses patrios, no cabe pensar que haya eliminado así de un plumazo la existencia de la arcaica diosa Egeria de Aricia. En realidad, parece como si en este relato subyaciera la posibilidad de una existencia independiente de las dos figuras.

Y de hecho, esa es exactamente la impresión que sacamos después de un repaso atento a las fuentes. Porque, ¿qué razón había para que los romanos identificaran a la Egeria de Numa con la diosa de Aricia? Suponemos que, sencillamente, era la única divinidad que conocían con ese nombre, ya que parece no haber existido un culto a una diosa o ninfa Egeria en el bosque de la puerta Capena.

Los estudiosos que insisten en que Egeria fue trasplantada de Aricia a Roma se basan en parte en la proximidad del bosque de las Camenas con el templo de Diana en el Aventino, porque sostienen que la propia Diana fue trasladada de Aricia a Roma. Pero nada hace suponer que tal cosa haya ocurrido realmente. La Diana del Aventino no parece haber compartido con la Diana *Nemorensis* más que su *dies natalis*: el 13 de agosto, día en que se celebraban ceremonias religiosas en ambos lugares. Ese mismo día, según el Calendario de Antium, se hacía una ofrenda a las Camenas, detalle que ha podido influir en la tradición que asocia a la Egeria de Numa con el *nemus* de la puerta Capena. Pero hay que tener en cuenta que en los Idus de agosto se celebraban también en Roma los *Vertumalia*, es decir, que la coincidencia de dos o más fiestas en un mismo día no significa que exista obligatoriamente una relación entre los dioses a los que estaban dedicadas.

Por otra parte, las dos fiestas de Diana eran muy distintas. En la fiesta del Aventino participaban especialmente los esclavos, hecho que dio lugar a diversas explicaciones por parte de los romanos, generalmente conectadas con el fundador legendario del templo, el rey Servio Tulio. Plutarco, que recoge (*Q.R.*100) la costumbre de que todos los esclavos, y en particular las mujeres esclavas, se lavaran y purificaran la cabeza en los Idus de Agosto, día de descanso en sus labores, se pregunta si acaso las mujeres libres tenían la misma costumbre, pero no sabe responder. Que el día de la fiesta de Diana era en Roma festivo para los esclavos lo atestiguan también Festo-Paulo (p.345 M): *Seruorum dies festus erat Idibus Augusti, quia eo die rex Tullius, filius ancillae, aedem Dianae dedicauerit.*

Por el contrario, en la fiesta de Aricia participaban especialmente las mujeres libres, que iban hasta el bosque de Nemi en procesión, llevando antorchas, para dar gracias a la diosa por los favores recibidos. Si la Diana del Aventino tuviera las mismas funciones que la de Aricia, ¿para qué iban las matronas a desplazarse treinta kilómetros desde Roma hasta Nemi, teniendo el templo del Aventino a dos pasos? La costumbre de la procesión a Aricia no se perdió, como sabemos, al fundarse el nuevo templo, y aún podía decir Propercio a su amada (II,32,8-10):

*Cynthia! sed tibi me creder turba uetat,
cum uidet accensis deuotam currere taedis
in nemus et Triuiae lumina ferre deae.*

Tampoco se dejó de celebrar en el bosque de Nemi el cruel ritual de la muerte del *Rex Nemorensis* o del aspirante al título, puesto que está atestiguado por Suetonio (*Calig.*35,3) que aún se mantenía en época de Calígula.

Por otra parte, cuando Livio cuenta (I,45,2-3) la construcción del templo

del Aventino, financiado conjuntamente por los pueblos latinos, dice que Servio Tulio se inspiró en el templo comunitario de Ártemis en Éfeso, y no alude para nada al antiguo culto federal de Nemi. La finalidad de Tulio, que al ubicarse en Roma un templo federal significara que Roma era la capital del Lacio, no implica para nada a la Diana de Aricia. Claro que esto no sería de extrañar si, como sugiere Alföldi, el *lucus Dianius* fue escogido como santuario federal de la Liga Latina en los años que van desde la toma de Roma por Porsena y la derrota del ejército etrusco ante Aricia¹⁹. Livio no podía referirse a un culto federal que no existía aún bajo el reinado de Servio Tulio.

En todo caso, podría hablarse de un procedimiento de sustitución de un culto federal por otro, en beneficio de la soberanía de Roma; siempre, naturalmente, que se suponga que el templo de Diana del Aventino es de fecha muy posterior a la tradicional, como hace Alföldi, quien cree que la sustitución, que no traslado, no debe ser anterior a los comienzos de la República ni a la batalla del lago Regilo.

Y si la Diana del Aventino no vino de Aricia, no había ninguna razón para que viniera Egeria, cuanto más que, como hemos visto, ésta no parece haber recibido culto en Roma. Como tampoco resulta muy lógico que una divinidad especializada en ayudar a las parturientas sea precisamente la que se ocupe de asesorar al rey Numa. Si al menos la Egeria de Aricia hubiera tenido fama de divinidad profética, no quedaría tan flagrante la incongruencia.

Es imposible saber cuándo y cómo surgió la identidad de nombres, que en realidad es lo único que comparten las dos figuras además de su relación con el agua, pues parece que sólo Plutarco (*Fort. Rom.* 9) considera a Egeria “una de las ninfas dríadas”.

Por otra parte, se trata de un nombre formado sobre un verbo, aunque algunos comentaristas modernos le han intentado buscar otro origen. Dice así Ogilvie: “Egeria was a spring-goddess of Aricia, whose name was evidently derived from the gens Egeria”²⁰. Es cierto que Catón (fr. 58 Peter) atribuye la dedicación del *lucus Dianius* en Aricia a un tal *Egerius Baebius* de Túsculo, durante su mandato como jefe de la Liga Latina. Festo (p. 145 M) dice por su parte: *Manius Egerius lucum Nemorensem Dianae consecrauit, a quo multi et clari uiri orti sunt, et per multos annos fuerunt; unde prouerbium: 'Multi Mani Ariciae'*. Sea

19. Cf. A. ALFÖLDI, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor 1963, pp. 49ss.

20. R.M. OGILVIE, *A Commentary on Livy, books 1-5*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 102.

cual fuere el auténtico nombre y patria del sujeto, lo único evidente es que en ninguna de las dos versiones perteneció a una supuesta *gens* Egeria.

En cualquier caso, para los autores antiguos se trata sin duda de un nombre formada sobre un verbo. Hemos visto que Festo-Paulo lo conectan con *egerere*, en el sentido de hacer salir al niño de la madre. También lo conecta con *egerere* Varrón, pero dándole un sentido bien distinto, en un pasaje transmitido por Agustín en que la figura de esta Egeria no tiene nada que ver con la diosa de Aricia. Dice así el texto de Varrón (*Antiquitates RD*, frag.IV Caradauns):

Numa... hydromantian facere compulsus est, ut in aqua uideret imagines deorum..., a quibus audiret, quid in sacris constituere atque obseruare deberet. quod genus diuinationis idem Varro a Persis dicit allatum, quo et ipsum Numam et postea Pythagoram philosophum usum fuisse commemorat; [...] ... quod... aquam egresserit, id est exportauerit,... unde hydromantian faceret, ideo nympham Egeriam coniugem dicitur habuisse... in illa... hydromantia... et sacra didicit, quae in libris suis pontifices haberent, et eorum causas.

Agustín (*Ciu.* VII,35) indica que las explicaciones acerca de esas prácticas contenidas en los libros de Numa fueron la causa de que se los destruyera, pero el hecho es que no sabemos de otra fuente que adjudique a Numa el uso de la hidromancia. El propio texto de Varrón resulta altamente sospechoso, ya que, aunque tiene buen cuidado de indicar que Pitágoras es posterior a Numa, para no caer en el anacronismo bastante extendido en su época que hacía de Numa un discípulo de Pitágoras, sin embargo cae en otro anacronismo, al suponer que Numa pudo conocer una práctica de adivinación persa.

Dejemos por un momento el testimonio de Varrón, sobre el que volveremos en seguida, y replanteémonos la cuestión:

- Habíamos partido del supuesto de que la diosa Egeria de Aricia había sido reconvertida por los escritores helenizantes en una ninfa consejera de Numa, lo que no era para extrañarse, ya que se dieron casos afines.

- Dado que, en nuestra opinión, ni la Diana *Nemorensis* ni la Egeria de la fuente de Nemi fueron trasladadas de Aricia a Roma, ese primer supuesto resulta invalidado.

- Queda el hecho de que la “ninfa” Egeria nos es presentada, no sólo como consejera, sino como esposa de Numa, y que esa relación, perfectamente lógica en el mito griego, es impensable en la tradición romana arcaica.

- Como no hay razón para suponer que la figura de Egeria haya sido un

invento tardío, introducido *a posteriori* en la historia de Numa, y es de suponer, por el contrario, que Ennio conoció ya una tradición antigua que conectaba la “suave voz de Egeria” con Numa, esto nos lleva a un nuevo planteamiento:

- Puesto que esa figura arcaica no pudo ser en su origen una ninfa, ya que esas divinidades no eran romanas, ¿qué clase de ser era esa Egeria a la que la tradición helenizante convirtió en ninfa?

- Su nombre no nos lo aclara, ya que sólo alude al hecho de hacer salir o sacar algo, pues el verbo *egerere* tiene un significado muy amplio, lo que ha permitido que veamos dos interpretaciones distintas sin ninguna relación entre sí. En realidad, lo mismo podría referirse al hecho de hacer salir, es decir de emitir, consejos.

- Por otra parte, un nombre que se refiere a una función o a una situación concreta de un personaje le es adjudicado normalmente *a posteriori*, aunque por lo general siempre hay alguna fuente que remita al nombre primitivo²¹. Como no es éste el caso presente, cabría preguntarse si hubo un tiempo en que la “consejera” de Numa no tuvo nombre propio, y en último término si perteneció en su origen a un colectivo que no solía ostentar nombres propios.

Pero volvamos al texto de Varrón. Es de suponer que el autor no se ha inventado que Numa practicara la hidromancia, sino que ha interpretado a su manera, intentando darle una explicación científica, un dato que le ha llegado por alguna fuente que desconocemos, o quizá simplemente por tradición popular, lo que nos parece mucho más factible. Su explicación, por otra parte, es bastante extraña, ya que en la práctica de la hidromancia se adivina por el aspecto del agua, pero es evidente que ésta no emite mensajes sonoros. El hecho escueto es que alguna vez se contó que Numa se asomaba al agua para ver en ella alguna imagen, supuestamente de divinidad, y que esa imagen le hablaba. Y esto nos orienta hacia unos seres muy particulares.

En Roma el agua viva era el agua lustral por excelencia, razón por la cual las fuentes en general se consideraban sagradas. Incluso tenían su fiesta, los *Fontinalia*, que se celebraban el 13 de octubre y, según cuenta Varrón (*L.L. VI,22*), *et in fontes coronas iaciunt et puteos coronant*. Algunas fuentes, como ya dijimos,

21. Un ejemplo conocido es el de Electra hija de Agamenón, que es llamada Laódice en la *Iliada* (IX,145). Janto (frag.700 PMG) explica que la joven se llamaba Laódice, pero que después de que Egisto se hiciera con el trono, “como estaba soltera y envejecía siendo doncella, los Argivos la llamaron Electra, por estar privada de marido y no haber probado el lecho nupcial”.

contaban con una diosa tutelar, pero no todas. El carácter sagrado de sus aguas, no obstante, contaba con la protección de una divinidad genérica de las fuentes todas, el dios Fons o Fontus, titular de un ara en el Janículo y de un templo fuera de la puerta Fontinal, erigido en el 231 a.C., como se ve en época bastante avanzada, lo que sugiere que la figura del dios Fons, en realidad una abstracción personificada, se haya impuesto como receptor de los *Fontinalia*, y así aparece en el pasaje citado de Varrón, con posterioridad a una época en la que la fiesta se dedicara simplemente al agua de las fuentes.

En cualquier caso, existían muchas fuentes sin una diosa tutelar definida, y sus aguas eran aprovechadas como morada por unos seres misteriosos, que recuerdan en diversos aspectos a las hadas del folklore europeo: son las linfas, cuyo nombre en realidad sólo significaría “aguas”. De hecho, en ocasiones resulta difícil asegurar si en un texto concreto se habla de las linfas o simplemente de las aguas. Por ejemplo, en la oda horaciana a la fuente de Bandusia (C.III, 13, 13-6):

*Fies nobilium tu quoque fontium,
me dicente cauis impositam ilicem
saxis, unde loquaces
lymphae desiliunt tuae,*

los comentaristas suelen interpretar este pasaje aduciendo que el agua hace ruido, es charlatana, al caer en forma de cascada.

De las linfas sabemos muy poco, porque los datos utilizables son posteriores a la época en que las ninfas griegas entraron en Roma. Incluso su nombre suena sospechosamente a griego, y Varrón (*L.L.VII,87*) dice llanamente que *lympa* deriva de *nympha*, interpretación que da también Festo (p.120 Mueller). De hecho, parece que el término latino sufrió una alteración fonética, y que en su origen se llamaban *Lumpae*, aunque algunos explican también esa forma arcaica como una mutación del término griego *nympha*²².

El propio Varrón, en otro pasaje (*L.L.V,71*) dice que el nombre deriva del agua corriente: *ab aquae lapsu lubrico lympa*, pero dice a continuación que Juturna era una linfa, lo que parece indicar que identifica linfa con ninfa. Sin embargo, no parece que deban confundirse las linfas con las ninfas, y desde luego Agustín no las confunde cuando dice, hablando de los judíos en Egipto (*Ciu. IV,34,3*): *nec quando sitientibus aquam percussa petra profudit, Nymphas Lymphasque coluerunt.*

22. Cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *lympa*. Es de notar que la forma *lumpa* figura en algunas inscripciones arcaicas.

Los autores modernos no suelen considerar a las linfas como seres específicos, y a menudo los traductores vierten como “ninfas” el término *lymphas* de los textos. Por su parte, Dumezil identifica a ambas entidades: “De Grèce, par des intermédiaires italiques, vinrent aussi les nymphes (*Lymphae*, *Lumpae*), soeurs de celles que la table d'Agnone, en pays osque, range au datif, parmi les auxiliaires de Cérès: *Diumpais Kerriais “Lymphis Cerialibus”*²³. En cualquier caso, suponemos que esas linfas auxiliares de Ceres deben considerarse ya asimiladas a las ninfas, al igual que las *lympheis Dianae* que aparecen en una inscripción de la época de Augusto (CIL IX 4644).

Por otra parte, Varrón dice en *Rust.1,1,7: Nec non etiam precor Lympham ac Bonum Euentum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono euentu frustatio est, non cultura*, en una relación de los dioses a los que debe invocar el agricultor. Llama la atención el que nombre a una “diosa” Linfa en singular, pero por el contexto suponemos que se trata aquí de una simple abstracción, personificación del agua en general, y que nada tiene que ver con las auténticas linfas.

Por lo demás, las linfas suelen aparecer normalmente en plural, sin duda no porque sean obligatoriamente varias en cada nacimiento de agua, sino porque son desconocidas para el hombre. Incluso cuando reciben un nombre, como las *Lymphae Commotiles* del lago de Cutilia, llamadas así según Varrón (*L.L.V,71 a commotu, quod ibi insula in aqua commouetur*, carecen de auténtica individualidad. Este rasgo nos hace pensar en las hadas del folclore europeo, las cuales, como los demás seres elementales, se reducen, en palabras de Jesús Callejo, “tan sólo, a un cuerpo (más sutil que el humano, compuesto con las más puras partículas del elemento en el que habitan, lo que da lugar a que se puedan transformar y ser invisibles) y a un espíritu colectivo, nunca individual, que forma parte de un “grupo-germen”, o alma grupal, según a la familia que pertenezcan”²⁴.

En cualquier caso, la no individualidad aparente de las linfas obedece al hecho de que les está absolutamente prohibido a los humanos verlas. Éste es el único rasgo de las linfas respecto al que tenemos noticia segura. Dice así Paulo, confundiendo como Varrón linfa con ninfa (Festo, p. 120 Mueller): *Lymphae dictae sunt a nymphis. Vulgo autem memoriae proditum est, quicumque speciem quandam e fonte, id est effigiem nymphae, uiderint, furendi non fecisse finem; quos Graeci*

23. G. DUMEZIL, *op. cit.*, p. 393.

24. J. CALLEJO, *Hadas. Guía de los seres mágicos de España*, Madrid, Edaf, 2000⁸, pp. 35-36.

nymphóleptous uocant, Latini lymphaticos appellant. Varrón no indicaba la causa por la que las linfas enloquecían a los humanos, pero también relacionaba los dos adjetivos (L.L.VII,87): *In Graecia commota mente quos nymphóleptous appellant, ab eo lymphatos dixerunt nostri.*

Por su parte, Servio explica el término *lymphata* de *Eneida* VII,377 como *percussa furore Lympharum, sicut cerritos a Cerere dicimus.* Sin duda, en el verso comentado: *Immensam sine more furit lymphata per urbem,* la reina Amata no ha sido enloquecida por las linfas, sino por la furia Alecto que la hace ver fantasmas monstruosos, y aquí *lymphatus* ha tomado ya el sentido amplio de enloquecido, al igual que ha ocurrido con *cerritus*, que por cierto no está nada claro que, como dice Servio, provenga de Ceres²⁵.

Es el mismo sentido amplio que daba Varrón al término: cualquiera que tenga la razón trastornada. Y desde luego no parece demasiado acertada la relación que establecía con *nymphóleptos*, y que recoge también Festo. Porque la locura que producen las linfas es un castigo a una indiscreción, y además un castigo permanente, según hemos visto: *furendi non fecisse finem.* Es también una locura perenne la que atribuye Horacio jocosamente a los habitantes de Egnatia (*Sat.*I,V,97-100):

*Dein Gnatia lymphis
iratis extracta dedit risusque iocosque,
dum flamma sine tura liquescere limine sacro
persuadere cupit.*

dando por supuesto que las linfas no estaban de acuerdo con la construcción de la ciudad en sus dominios.

Por el contrario, la locura que producen las ninfas griegas parece más bien una especie de delirio positivo, que no implica castigo en absoluto. Al menos, eso se desprende de un pasaje del *Fedro* platónico, en el que Sócrates identifica el estar *nymphóleptos*, poseído por las ninfas, con recibir la inspiración poética (238d): “...pues en verdad el lugar parece ser sagrado, de manera que si acaso después, mientras pronuncio el discurso, soy poseído por las ninfas, no te extrañes; pues ya ahora estoy hablando en forma parecida a los ditirambos”.

Las linfas romanas, pues, no permiten que se las vea, y en caso de que un humano, siquiera por casualidad, las descubra, es castigado con la locura. Este

25. En el *Amphitruo* (775-76), Plauto interpreta el término *cerrita* como *laruarum plena*, es decir, poseída por las larvas, las almas de los malhechores que atormentan a los vivos con visiones nocturnas. Pero al parecer ese problema se solucionaba con un rito de exorcismo.

rasgo recuerda sin duda la actitud de nuestras hadas, una de cuyas características es la invisibilidad y que, en caso de que se enteren de que un mortal las espía sin su consentimiento, lo pueden dejar cojo, ciego o mudo con un simple soplo de su aliento²⁶.

Sin embargo, si es correcta nuestra interpretación del texto visto de las *Antiquitates* de Varrón, Numa solía buscar en el agua, suponemos que de una fuente, la imagen de una linfa que le hablaba. Y Numa no se volvió loco. Pero es muy posible que las linfas, como nuestras hadas, hicieran excepciones con algunos mortales. Aunque son muy pocos los casos en que las hadas invitan a un hombre a contemplar su mundo, ello no obsta para que puedan hacerse visibles si quieren, adoptando la forma de pequeños seres antropomórficos²⁷. Incluso algunas, en particular hadas del agua, han llegado a casarse con un humano, excepción a su natural forma de ser que algunos estudiosos, como el abate de Villars o Paracelso, han explicado por el deseo de las hadas de poseer un alma individual²⁸.

La unión de Numa con una diosa Egeria no era factible para la mentalidad del romano viejo, que consideraba el mundo de los dioses totalmente aparte del de los hombres. Para los romanos helenizantes sí era normal la unión de Numa con una ninfa Egeria, porque fueron muchas las ninfas griegas que tuvieron relaciones con hombres mortales, pero las ninfas no eran figuras romanas, por lo que esa unión no podía pertenecer a una etapa arcaica de la leyenda. Ahora bien, si las linfas eran espíritus del agua, es decir, un tipo de hadas, nada se opondría a que la tradición popular relacionara al rey Numa con una de ellas.

Y esto nos lleva al nombre de Egeria, no la diosa de Aricia sino la posible linfa amiga de Numa. Hemos dicho que es un apelativo que indica una función, no un nombre propio. Y una explicación de por qué las linfas no tenían nombres individuales, o al menos nombres conocidos de los hombres, además de por su natural deseo de permanecer ocultas, las conecta de nuevo con las hadas, entre quienes existe la prohibición de usar el nombre verdadero, en particular, en las tradiciones españolas, entre las hadas del agua²⁹.

Si efectivamente la historia de Numa y Egeria procede de una tradición popular, que nada tiene que ver con el mito y mucho menos con la religión, no es de extrañar que Tito Livio, quien por otra parte no podía dejar de aludir a una relación que era del dominio público, haya sido tan parco al contar cómo ayudaba

26. Cf. J. CALLEJO, *op.cit.*, p.39.

27. Cf. *ibid.*, pp.38-39.

28. Cf. *ibid.*, pp.36-37 y bibliografía.

29. Cf. *ibid.* p.52.

Egeria a Numa, e incluso que haya dejado su personalidad poco definida: las dos veces que la nombra la llama *dea*, aunque como ya indicamos esto no es probatorio de que no la considere una ninfa. Un origen popular quizá explicaría también por qué Virgilio, que no tiene inconveniente en identificar a Hipólito con el dios Virbio, historia absurda pero de procedencia literaria, no alude para nada, como ya indicamos, a la relación de Egeria y Numa.

Livio, pues, dice escuetamente (I,19,5): *...simulat sibi cum dea Egeria congressus nocturnos esse; eius se monitu quae acceptissima dis essent sacra instituere, sacerdotes suos cuique deorum praeficere*. Aparte de que, como es natural, Livio no podía admitir como ciertas las intervenciones de Egeria, la verdad es que eleva en exceso su posición, dando por sentado que estaba en el secreto de los dioses para saber qué ritos les eran más agradables. Pero, ¿fue ése en verdad el papel de Egeria? Otras fuentes dan detalles más pormenorizados.

Varios autores recogen la intervención de Egeria en la discusión que se establece entre Numa y Júpiter con relación a los sacrificios humanos, episodio en el que ella no debía tener originariamente papel alguno, ya que se trata de un motivo que presenta un paralelo indudable con un mito de la India, referido al legendario primer hombre Manu³⁰.

El relato de Ovidio (*Fasti* III,285-374) es el más elaborado, y se presenta como un cuento etiológico para explicar la caída del *ancile* sagrado del cielo y la institución por Numa del colegio de los Salios. Numa se asusta, al igual que todo su pueblo, porque llueve mucho y caen innumerables rayos. Entonces interviene Egeria (vv.289-94):

*Cui dea "ne nimium terrere! piabile fulmen
est," ait "et saevi flectitur ira Iouis.
Sed poterunt ritum Picus Faunusque piandi
tradere, Romani numen utrumque soli.
Nec sine ui tradent: adhibe tu uincola captis."
Atque ita qua possint edidit arte capi.*

Siguiendo las instrucciones de Egeria, Numa consigue apresar a los dos dioses, quienes no le enseñan personalmente cómo conjurar el rayo, sino que por medio de unos encantamientos hacen bajar a Júpiter a la tierra, sobre el Aventino, donde tiene lugar el conocidísimo diálogo entre Numa y Júpiter, quien (vv.337-8):

30. Véase la exposición del paralelo en G. DUMEZIL, *Idées Romaines*, Paris, Gallimard, 1969, pp.56-58.

*uerum ambage remota
abdedit et dubio terruit ore uirum.*

Pero Numa hace gala de su inteligencia dando la vuelta a las palabras de Júpiter, de manera que consigue sustituir el sacrificio humano que pedía el dios por la ofrenda de una cabeza de cebolla, cabellos humanos y un pez. Júpiter se complace con el comportamiento de Numa, admite el procedimiento incruento para conjurar el rayo, y promete que al amanecer del día siguiente dará a Roma una garantía de su poder. Y en el momento fijado el cielo se abre y cae el *ancile*.

El relato es, como vemos, complejo y conjuga varios motivos de distinta procedencia. El tira y afloja de Numa y Júpiter, que como hemos dicho es de tradición indoeuropea. El procedimiento empleado, consistente en inmovilizarlos, para obligar a Pico y Fauno a contestar a la pregunta de Numa, que es un motivo repetido en el mito griego aplicado a diversas divinidades, y que también usa Virgilio con relación a Sileno en la sexta *Bucólica*. El detalle del vino utilizado para facilitar la captura de la divinidad, que procede muy posiblemente del cuento popular, y se encuentra también en la historia del rey Midas, que captura al profético Sileno mezclando vino con las aguas de una fuente. La caída del *ancile* como colofón del diálogo con Júpiter, que en otras fuentes es un episodio independiente. Y la intervención de Egeria, que se limita a indicar a Numa que los rayos son susceptibles de ser conjurados, lo que hasta cierto punto revierte más a la magia que a la religión, y el procedimiento para lograr saber cómo se hace, pero que en ningún momento le transmite personalmente la indicación pertinente.

Ése es también el papel de Egeria en la fuente más antigua que conocemos de esta historia, el libro II de los *Annales* de Valerio Antias, autor cuyo conocido gusto por lo novelesco y por el relato de leyendas de procedencia incierta le ha podido llevar muy bien a utilizar una tradición folclórica. El relato de Antias nos ha sido transmitido por Arnobio (*Adu.nat.V,1*): *Numam illum regem, cum procurandi fulminis scientiam non haberet essetque illi cupido noscendi, Egeriae monitu castos duodecim iuvenes apud aquam celasse cum uinculis, ut, cum Faunus et Martius Picus ad id locorum uenissent haustum (nam illis aquandi solemne iter huc fuit), inuaderent, constringerent, conligarent*. El resto de la historia coincide con la versión ovidiana, excepto que no refiere Arnobio la caída del escudo.

Tampoco refiere Plutarco lo del *ancile* en este contexto, sino en el pasaje de *Numa*, 13,4 ya visto. En 15,3-4 aporta el autor dos tradiciones respecto al encuentro del rey con Pico y Fauno, sin indicar sus fuentes. En la primera, son los dos dioses quienes enseñan a Numa cómo conjurar los rayos, a la vez que le ofrecen diversas predicciones del futuro. En la segunda, que es en la que interviene

Egeria, Pico y Fauno hacen bajar a Júpiter y se produce el diálogo, del que Numa sale airoso porque Egeria le dice las respuestas. Por el contrario, no recoge las indicaciones de Egeria respecto a cómo apoderarse de los dioses.

En cuanto a Livio, como era de esperar elimina de su relato el diálogo entre Numa y Júpiter, y con mayor razón el episodio de Pico y Fauno, y se limita a decir, refiriéndose a la admisión o conjuración de los prodigios, no sólo de aquellos enviados por los rayos, que Numa (I,20,7) *ad ea elicienda ex mentibus diuinis Ioui Elicio aram in Auentino dicauit deumque consuluit auguriis, quae suspicienda essent*.

Otra intervención de Egeria la tenemos en *Fastos* IV,629ss. Al explicar el origen del ritual de los *Fordicidia*, Ovidio narra una historia de origen bastante dudosa, por cuanto no se corresponde con otras noticias sobre el reino de Numa, época en la que incluso la naturaleza se comporta como en una edad de oro, tal como dice Plutarco (*Fort. Rom.*9) “Y cuentan, que ni el hambre, ni la peste, ni la falta de frutos de la tierra, ni ningún suceso intempestivo del verano o del invierno dañó en aquel tiempo Roma”³¹. En el relato ovidiano, por el contrario, se había producido una época de malas cosechas y de malos partos del ganado. Numa va a consultar a Fauno, sin necesidad de usar la violencia en este caso, y el dios se le aparece y le aconseja que sacrifique a Tellus dos vacas, pero que un solo animal ofrezca dos vidas en el sacrificio. Numa no entiende sus palabras, y entonces interviene Egeria (vv.669-70):

*expedit errantem nemori gratissima coniunx
et dixit 'grauidae posceris exta bouis'.*

Una última actuación de Egeria, recogida por Dionisio y Plutarco, que no consignan su fuente, se aparta de las características de las que hemos visto hasta ahora. Plutarco refiere el suceso como ejemplo de las varias historias inverosímiles que se contaban respecto al viejo rey, lo que quizá pueda significar que el autor conocía otras historias referentes a Egeria que no recoge. Dice pues Plutarco (*Numa* 15,2): “Se cuenta, por ejemplo, que, una vez, habiendo invitado a su mesa a no pocos ciudadanos, se pusieron cubiertos insignificantes y un menú muy sencillo y vulgar, y cuando habían empezado a comer, dando el pretexto de que la diosa con la que tenía trato venía a su casa, de repente dejó ver la casa llena de riquísimas copas y las mesas repletas de viandas de todas clases y de una magnífica cubertería”³².

31. Traducción de M. LÓPEZ SALVA.

32. Traducción de A. PÉREZ JIMENEZ.

El relato de Dionisio (II,60,5-7) difiere algo del anterior: aquí Numa convoca primero a los invitados para mostrarles su casa, y que vean que el mobiliario es escaso y que carece de lo necesario para un banquete con muchos comensales. Pero cuando éstos vuelven a la hora de cenar, “les mostró ricos manteles y mesas rebosantes de muchas y hermosas copas, y, cuando se sentaron a comer, les ofreció todo tipo de manjares, que no eran fáciles de preparar para un hombre de entonces ni siquiera con mucho tiempo”. Todo esto lo había hecho, instruido por Egeria, para mostrar a los desconfiados “una clara evidencia de su trato con la divinidad”³³.

La forma de actuar de Egeria en los relatos que acabamos de ver no responde a la de una diosa. Ella personalmente no ofrece ninguna enseñanza a Numa respecto a sacrificios y rituales. Sus intervenciones son mucho más propias de un personaje feérico:

- indica a Numa la forma de obligar a Pico y Fauno a responder a sus preguntas. Este es un motivo que se repite en varios mitos griegos, pero que parece provenir del cuento popular.

- indica a Numa cómo debe responder a Júpiter, y le explica el sentido de las palabras de Fauno. Ejerce así un poder que se manifiesta a través de las palabras, y especialmente el poder de trastocar el sentido de las palabras, como hace en el diálogo de Numa y Egeria. E interpreta el acertijo de Fauno porque ella misma sabe, como cualquier hada, utilizar la magia del sentido oculto de las palabras.

- realiza en casa de Numa el prodigio del banquete y, según una de las variantes, el de convertir una casa humilde en un interior lujoso. Este tipo de prodigios es muy propio de las hadas, que en realidad no realizan un milagro, sino que ejercen su poder mágico para crear una apariencia engañosa transitoria. La casa de Numa, después del suceso, parece haber seguido siendo tan humilde como antes.

Si reflexionamos sobre el tratamiento que la relación de Numa y Egeria ha recibido en las distintas fuentes vistas, y dejando aparte a Ennio, porque no sabemos cómo contaba la historia, parece que tanto Virgilio, que ni siquiera alude a ella a pesar de tener ocasión de hacerlo, como Livio, que se limita a reseñarla en la forma más escueta posible, han omitido los relatos referentes a las intervenciones de Egeria porque pertenecían a la tradición popular. Valerio Antias, como sabemos, no era tan puntilloso a la hora de escoger su material, y tanto

33. Traducción de E. JIMÉNEZ y E. SÁNCHEZ.

Dionisio como Plutarco utilizaban cualquier fuente latina a su alcance, sin preocuparse por indicarla. En cuanto a Ovidio, hace gala de su habitual inventiva. Y Varrón, por su parte, ha intentado dar una explicación científica a un relato folclórico.

Jesús Callejo hace derivar nuestras hadas del agua dulce (a las que llama ninfas) de antiguas diosas, y esas diosas, a su vez, de viejos espíritus de la naturaleza, que todos los pueblos primitivos habrían adorado en una fase cultural animista³⁴.

No nos parece tan seguro que en todos los pueblos se haya dado esa fase animista. En todo caso, estaríamos dispuestos a aceptar esa etapa en el inicio de la religión indoeuropea, pero no en el de la religión romana o griega, porque estos pueblos heredaron ya unos dioses y unos mitos perfectamente estructurados desde la época indoeuropea común. Otra cosa es que en cada uno de ellos esa herencia se haya desarrollado de una manera concreta y diferente una de otra.

Pero en cualquier lugar, paralelamente a la evolución del mundo mítico (o a su involución en el caso de Roma), debieron existir unas creencias populares que nada tenían que ver con la religión. Aunque a veces los romanos las confundieran: cuando de un bosque salía una voz que advertía a alguien de un peligro ¿cómo saber a ciencia cierta si se trataba de una voz divina o de la de un espíritu feérico?

Si las gentes sencillas contaban cuentos de brujas o de monstruos comeniños, aunque éstos hayan sido conocidos en época clásica con su nombre griego de Lamias, cuentos por otra parte que Horacio desaconseja al poeta (*Ars*,339-40):

*Ne quodcumque uelit poscat sibi fabula credi,
neu pransae Lamiae uiuum puerum extrahat aluo.*

¿no contarían también cuentos de hadas que alguna vez, como un favor especial, se aparecieron a un humano? Hadas que vivían en fuentes y enloquecían a los indiscretos, y quizá también hadas que vivían en bosques, como esas *Querquetulanae uirae* cuya identidad no quedaba demasiado clara al decir de Festo (p.261 M): *Querquetulanae [uirae] putantur significari nymphae praesidentes querqueto uirescenti*, pero a las que el extremo arcaísmo de la denominación *uirae* sitúa indudablemente en época anterior a la llegada de las ninfas griegas.

34. Cf. *op.cit.*, pp.31 y 93-94.

El campesino sabía que ciertas hadas, ciertos espíritus de las aguas dulces, vivían en las fuentes, aunque nunca las viera ni conociera su auténtico nombre, pero por si acaso les llevaba en ocasiones guirnalda de flores, lo mismo que dejaba otras sencillas ofrendas para los *numina*, igualmente invisibles e igualmente innominados, que poblaban la campiña, o para esos *genii locorum* que a veces se aparecían en forma de serpiente.

Es cierto que no podemos demostrar con la aportación de fuentes que las linfas latinas fueran en su origen criaturas feéricas, porque cuando llegaron a los textos, o bien fueron identificadas con las ninfas, o bien, conservando su identidad, recibían ya culto como divinidades. En realidad, parece que el culto a las linfas no surge en conexión con su asimilación a las ninfas griegas, ya que unas y otras suelen aparecer en nuestras fuentes como dos colectivos diferentes.

Hemos visto cómo Agustín (*Ciu.IV,34,3*) decía que los judíos *nec Nymphas Lymphasque coluerunt*. También aparecen como dos colectivos a los que se ofrenda conjuntamente en una inscripción (CIL V 3106) donde un altar es consagrado a las *Nymphis Lymphisque Augustis ob reditum aquarum*. Esas venerables linfas son consideradas divinidades, sin conexión con las ninfas, en un pasaje de Varrón que recoge Agustín (*Ciu.IV,22,4*): *Ex eo enim poterimus scire quem cuiusque causa deum aduocare atque inuocare debeamus, ne faciamus, ut mimi solent, et optemus a Libero aquam, a Lymphis uinum*. Y Marciano Capela, cuando distribuye a los dioses romanos en las distintas sedes del cielo, coloca (I,46) a las Linfas en la segunda de ellas.

Ahora bien, en el mundo indoeuropeo, las antiguas habitantes feéricas de las aguas dulces parecen haberse convertido en todas partes en figuras divinas o al menos relacionadas con los dioses.

Las apsaras de la India formaban un colectivo como las ninfas griegas, y convivían en la naturaleza con el también colectivo de los gandharvas, seres medio divinos medio animales. Pero en un principio las apsaras, cuyo nombre significa “que se mueven en las aguas”, fueron unas hadas del agua dulce que extendieron posteriormente su dominio a los árboles y los bosques, donde entretenían su ocio tocando instrumentos musicales.

Pronto, sin embargo, se introdujeron en el mundo de los dioses, y en el *Mahabharata* aparecen como ninfas del paraíso de Indra, donde juegan en el jardín llamado Nandana, un jardín al que sólo tienen acceso los que practicaron la virtud. En el libro tercero, cuando el héroe Arjuna va a visitar a su padre Indra, las apsaras bailan en el palacio del dios, mientras los gandharvas, que parecen haber sido promocionados de igual forma, cantan. Pero las apsaras siguen siendo aquí las mismas criaturas seductoras y dadas a la promiscuidad que fueron siempre.

Las ninfas griegas, como las apsaras indias, pueblan las aguas y los bosques y son expertas en la danza. Pero la primera obra literaria que las nombra las presenta ya como divinidades: en *Iliada* XX,4ss, Zeus convoca una asamblea de dioses y a ella acuden también todas las ninfas. Hesíodo considera igualmente diosas a las ninfas que habitan los boscosos montes (*Th.*129-30).

Y si son divinidades, siquiera menores y no inmortales, han de tener una genealogía. Claro que hay ninfas individuales, muchas hijas de dioses-ríos aunque también otras como Circe o Calipso, pero la mayoría se integran en colectivos, y aunque ocasionalmente se dan otras genealogías para algunos de esos grupos, en los poemas homéricos las ninfas en general parecen ser todas hijas de Zeus, sin especificación de su madre. Hijas de Zeus son las ninfas orestíades que habitan los bosques (*Il.*VI,420), las ninfas agrestes compañeras de Ártemis (*Od.*VI,105-06), o las acogedoras ninfas que habitan la isla Laquea (*Od.*IX,154-55).

En cualquier caso, la actuación de las ninfas es generalmente favorable tanto para con los dioses (son ninfas quienes, por ejemplo, crían a Dioniso en la versión del *Himno Homérico*) como para con los mortales (son ninfas quienes proporcionan a Perseo los objetos mágicos que necesita para vencer a la Gorgona), y, como las apsaras, mantienen relaciones amorosas con dioses, y también con humanos a quienes dan incluso hijos mortales.

Pero algunas leyendas cuentan que unas “ninfas” de las fuentes no son tan complacientes con los humanos, y tienen la fea costumbre de ahogar adolescentes en sus aguas, cosa que también hacen algunas hadas de nuestro folclore. El caso más conocido es sin duda el del joven Hilas, a quien los espíritus feéricos de una fuente de Misia atrajeron al fondo del agua, pero no fue el único: hubo otros, como el mariandino Bormo que, como Hilas, había ido inocentemente a buscar agua.

Claro que las versiones literarias que nos han llegado cuentan que los adolescentes fueron “raptados” por las ninfas de la fuente respectiva, enamoradas de su hermosura, pero omiten decir que siguieran vivos en el fondo del agua. Apolonio de Rodas, que sustituye las ninfas plurales de la fuente de Misia por una sola, que actúa igualmente embargada por el amor, da una noticia interesante (I,1222-30): en aquel lugar se reunían las ninfas para bailar, y la náyade en cuestión se encontró con Hilas cuando emergía del agua para unirse a sus compañeras. Si la ninfa vio a Hilas cerca de ella al salir de sus aguas, es evidente que también Hilas la vio a ella. Cabe preguntarse si, antes de que se introdujera el motivo amoroso en el cuento, de lo que se trataba es de que un hada del agua dulce fue vista por un humano y, en lugar de enloquecerlo como hubiera hecho una linfa romana, lo ahogó.

En el caso de Egeria, nos parece fuera de toda duda que, antes de que la tradición literaria la identificara con la Egeria a la que veneraban las mujeres en el bosque sagrado de Diana en Aricia, fue una criatura feérica producida por la tradición popular. Quizá, ¿por qué no?, una linfa. Si aún hoy se las sigue confundiendo, es porque alguien, un alma sencilla, contó alguna vez que Numa conoció a un hada que vivía en una fuente, y que él se asomaba al agua para verla, y ella no lo enloquecía porque era su amiga. Y que se llamaba Egeria.