

Diana SEGARRA CRESPO

Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma
biwu@inwind.it

*Para Julia y para sus primos Laura, Jose y Marina
y, en especial, para Andrés, que acaba de nacer*

El silencio solo puede ser concebido, percibido, buscado o impuesto desde la perspectiva de un mundo que, por el contrario, se halle repleto de sonidos, tal y como éste efectivamente se presenta ante el oído humano y se insinúa en él. El mundo romano aparece poblado ciertamente de esas variadas *voces* que los gramáticos latinos distinguían, definían y clasificaban, esencialmente, en *articulatae* e *inarticulatae* o *confusae*¹; sin embargo, la realidad sonora de la antigua Roma, tal y como aparece elaborada históricamente, excluirá ciertas voces o sonidos, les pondrá fin deteniendo su emisión, en cuanto percibidos como una amenaza existencial tanto para el individuo como para la sociedad en su conjunto. Y, así, ciertos sonidos cesarán culturalmente de existir –como es el caso, por ejemplo, de las *voces faunorum*– o serán sometidos a un control sacral a través de los mecanismos típicos del politeísmo romano. Es inevitable, en este sentido, aludir al elocuente caso de *Aius Loquens*, la «voz que habla» y que enmudeció en cuanto recibió, como señalaba Cicerón, una sede, un ara y una denominación y, por tanto, un culto². Y, ciertamente, a una estrategia cultural similar se debe la posibilidad de encontrar en la configuración del paisaje sonoro romano a diosas del silencio, como Angerona, que presidía precisamente todo lo que no se debe expresar o Tacita-Muta, que remite a la necesidad de controlar específicamente el lenguaje de las mujeres y el de los muertos, o a una diosa Nenia, que manifiesta la importancia de someter a un específico control el caso de ese canto fúnebre emitido por una mujer, o también a dioses de la profecía como Carmenta o Fauno³, que evidencian el peligro que el Estado romano advertía frente a un tipo de adivinación natural, o incluso, por citar un caso más (y

¹ Isid., *Etym.* I, 15, 1; Keil, *Gramm. Lat.*, vol. II, p. 5 (Prisc. *Inst. Gramm.* I, 1, 1-10); vol. IV, p. 47 (Prob. *Inst. Art., De voce*), p. 367 (Donat. *Ars Gramm., De voce*) y p. 487, 4ss. (Serg. *Explan. In Art. Donat.*).

² Cic., *div.* II, 32, 69.

³ Ninguno de los dos dioses agota su área de especialización en este sector. Sobre Carmenta véase L.L. Tels-De Jong, *Sur quelques divinités romaines de la naissance et de la prophétie*, Delft, 1959, caps. I-III; sobre Fauno véase más adelante en el texto.

ello sin deseos de exhaustividad) que nos interesa de modo especial, un dios Vaticanus que remite sin duda a la necesidad de controlar sacralmente el primer vagido de un niño, peligrosamente semejante a un vaticinio⁴, pero sin duda existencial y culturalmente decisivo para ese nuevo ser que se hallaba encaminado así, a partir de ese preciso momento –sin duda ritualizado (*vid.* n. 28)–, desde su originaria condición de *in-fans*, es decir desde su inicial incapacidad para hablar (*fari*)⁵, a la adquisición, tras un largo proceso de aprendizaje, del lenguaje humano correcto, un proceso cultural de tipo acumulativo que le llevará desde un primer conocimiento de las *litterae*, elementos mínimos de la *vox articulata*, al dominio del *sermo*⁶.

Todas esas *voces* sometidas a un preciso control sacral (las de mujeres, las de los muertos, las de los adivinos, las de los niños...) eran percibidas, ciertamente, en cuanto distintas variantes de una peligrosa alteridad lingüística respecto de un mundo dominado, en todos sus sentidos, por la voz del hombre adulto, ciudadano y vivo y, por tanto, lingüísticamente presidido por una voz articulada, dotada de una *ars*, capaz de manifestarse en público y de comunicar con otros individuos y ello, sin duda, sobre la tierra. Los muertos eran, pues, o tenían que ser, su opuesto, es decir *taciti*, *silenti*⁷; al máximo se podrán convertir, aunque siempre en cuanto exponentes de una necesaria inversión lingüística, en *fabulae*, es decir en objeto o argumento, y no sujeto, de un relato mítico –como el epígrafe, el elogio fúnebre o una representación teatral⁸–; pero ello, ciertamente, solo en el caso de aquellos difuntos rescatados culturalmente (por su posibilidad de ser ejemplos edificantes) entre la masa terrificante de muertos anónimos con los que en ocasión, por ejemplo, de los *dies parentales* se podía entrar en contacto y, por tanto, advertir su específico bagaje lingüístico a base de gemidos y ululatos, o su costumbre de *garrire* en las tenebrosas esquinas, sirviéndose, pues, de ese «otro» lenguaje constituido por sonidos no articulados y confusos, manifiestamente opuesto al lenguaje humano⁹. Precisamente a este reino de los Manes, el lugar sin duda apropiado para los mudos, será enviada la ninfa Lara, privada físicamente de la lengua por Júpiter en castigo por su excesivo lenguaje, por su incapacidad para utilizar la lengua en un modo *modeste*, más discreto, y convertida, según el relato mítico conservado por Ovidio, en la diosa Tacita-Muta a la que las mujeres ofrecían un *sacrum*, que consistía en realidad en un conjuro contra las «malas lenguas», el último día de los Parentalia¹⁰.

⁴ Gell., XVI, 17; Varro, *ling.* VI, 52; M. Perfigli, *Indigitamenta*, Pisa, 2004, pp. 35-38.

⁵ Varro, *ling.* VI, 52; Isid., *Etym.* XI, 2, 9.

⁶ Keil, *Gramm. Lat.*, vol. IV, p. 475 (Serg., *De litt.* 5-9), p. 367 (Donat., *Ars gramm.*, *De littera*), p. 487, 1ss. (Serg., *Explan. In Art. Donat.*); vol. III, p. 48 (Prob., *De litteris*).

⁷ Véanse C. Bologna, “Il linguaggio del silenzio”, *SSR* 2 (1978), pp. 317 y 326ss. y nota siguiente.

⁸ Tal y como evidencia G. Piccaluga, “Irruzione di un passato irreversibile nella realtà culturale romana”, *SSR* 1 (1977), pp. 54ss.

⁹ Ov., *fast.* II, 551ss.; Isid., *Etym.*, VIII, 11, 101. C. Bologna, art.cit., esp. pp. 332-333.

¹⁰ El 21 de febrero. *Vid.* Ov., *fast.* II, 569ss. Véanse D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988, pp. 70-73 y el reciente artículo de M. Bettini, “Homéophonies magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita”, *RHR* 223 (2006), pp. 173-194 (que cita la bibliografía precedente).

El silencio era efectivamente lo que convenía a la mujer romana haciéndose remontar al tiempo de Numa el veto de hablar en público a la componente femenina de la sociedad¹¹. Y ello porque, a pesar de que la *vox* de las mujeres fuese considerada tenue y débil, como la de los eunucos y la de los enfermos¹², no dejaba de ser sumamente peligrosa. A la natural incapacidad de aquellas, dada su excesiva locuacidad, para guardar un secreto que, por el contrario, debía ser celosamente guardado en un cierto ambiente familiar o social¹³, se unía el temor de que las mujeres pudiesen hablar proféticamente y ello vinculado no solo al consumo de vino (que les estaba absolutamente prohibido, excepto en ciertas ocasiones rituales)¹⁴ sino también a su propio cuerpo puesto que durante la menstruación las mujeres *...dira et infanda vaticinantur*¹⁵. Su *sermo* no debía ser correcto o docto sino *lepido*, placentero, debía solo gustar¹⁶; y si Amaesia, Afrania y Hortensia habían hablado en público, ante los tribunales, sin la debida modestia y el pudor que se esperaba de las mujeres, a tales sorprendentes protagonistas de la escena pública no podía corresponder más que el apelativo de «Andrógina», la comparación con un monstruo y la condición de ser solo un fiel reflejo del padre (ciertamente un famoso orador), respectivamente¹⁷. No sorprende, pues, que la *nenia*, canto fúnebre específicamente femenino, fuese considerado un *ineptum et inconditum carmen* y que pudiese designar también una canción de cuna, un discurso frívolo, sin contenido y un hechizo típico de los marsos que podía enajenar la mente¹⁸...

Como es sabido, *oracula* y *vaticinia* habían sido marginados y rechazados por parte del Estado romano en cuanto productos de un tipo de adivinación que no se basaba en esa *ars*, en esa *scientia* y en esa razón que presidían la interpretación oficial de *signa* por aquellos operadores sacrales específicos que eran los augures¹⁹ y, por tanto, peligrosamente opuesta a la técnica estatal para conocer la voluntad de los dioses y, especialmente, la de Júpiter²⁰. No sorprende, pues, que la acción de Fauno y de Carmenta fuese ulteriormente «moderada», a nivel topográfico, con la colocación del templo de Fauno precisamente en una isla, a nivel calendarial, con la colocación de la fiesta de ambos dioses en los meses que precedían al primer mes del año

¹¹ Plu., *Num.-Lyc.* 3, 10-11; Plu., *Num.* 8, 11; Plaut., *Rud.* 1114; Liv. 34, 2; Svet., *Aug.* 64ss... C. Petrocelli, *La stola e il silenzio. Sulla condizione femminile nel mondo romano*, Palermo, 1989.

¹² Quint., *orat.* XI, 3, 19.

¹³ *Id.*, p. ej., Plin., *nat.* XIV, 141, Plu. *Num.-Lyc.* 3, 6, Gell., I, 23 o Macr., *sat.* I, 6, 19-25.

¹⁴ Datos y comentario en G. Piccaluga, "Bona Dea", *SMSR* 35 (1964), pp. 203ss. y 234, n. 159.

¹⁵ Plin., *nat.* XXVIII, 77, tal y como recuerda G. Piccaluga, art. cit., p. 213.

¹⁶ F. Cenerini, *La donna romana. Modelli e realtà*, Bologna, 2002, pp. 14ss.

¹⁷ Val. Max. VIII, 3, 1-3. Véase N.F. Berrino, *Mulier potens: realtà femminili nel mondo antico*, Galatina, 2006, pp. 29ss.

¹⁸ Non. 212 L., tal y como advierte C. Bologna, art. cit., pp. 327-329. Véase también D. Sternbenc Erker, "Voix dangereuses et force des larmes: le deuil féminin dans la Rome antique", *RHR* 221 (2004), esp. pp. 269ss.

¹⁹ Cic., *div.* I, 2-4; I, 6, 12; I, 18, 34; I, 51, 114ss.; II, 70 y II, 48, 100. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antichité*, Paris, 1882, vol. IV, pp. 116ss, 175ss.

²⁰ Véase nota anterior y, p. ej., Liv. I, 18, 9; Cic., *leg.* II, 8, 20-21; III, 19, 43...

según el viejo calendario y, a nivel cultural, con la inclusión de Júpiter en el templo de Fauno y en medio de las fiestas dedicadas en enero a Carmenta²¹.

Y, finalmente, por cuanto eran culturalmente semejantes a los rechazados vaticinios, merece prestar atención al caso del control al que también fueron sometidos los primeros sonidos emitidos por un niño. Los gramáticos latinos clasificaban las voces infantiles entre las *vores inarticulatae*, es decir entre aquellas que se podían percibir pero que no se podían comprender y, así, el vagido infantil se colocaba junto al balido, al relincho o al mugido²². Solo a la edad de siete años, la lengua consentía una plena articulación para poder emitir un *sermo*²³. Por ello, la voz del niño servía a Lucrecio para ilustrar la fase inicial del lenguaje humano (es decir el modo de comunicar de los hombres primitivos) caracterizada, análogamente, por sonidos reflejos, automáticos e inconscientes, es decir por reacciones físicas de la voz que son espontáneas, necesarias e imperiosas y comunes a todos los seres de la naturaleza dotados de órganos que las consientan, frente a sensaciones y a emociones²⁴. La primera emisión de la voz humana representaba y evidenciaba, así, ese *prius* biológico del lenguaje, que precede a un *usus* y que se halla ciertamente lejos de esa *ars* que, con sus reglas y preceptos, conformará y definirá definitivamente el lenguaje humano correcto. Distante, pues, del *sermo*, que es lo que distinguía esencialmente al hombre –y ello más que la razón, según Quintiliano– de otros seres que debían ser considerados, entonces, mudos y privados de razón²⁵, sin poseer aún el dominio de esa *oris ratio* que es *quasi* la *oratio* según Isidoro²⁶, y sin ser todavía esa *vox articulata* de la que se ocupará la *ars grammaticae*, el arte de hablar correctamente²⁷, la emisión del primer sonido del niño se colocaba del lado de la naturaleza y de una estricta, mecánica e incontrolable fisiología que, no obstante, o mejor dicho, precisamente por ello, no podía quedar al margen de una específica elaboración cultural. De hecho Macrobio explicaba la necesaria y determinante anexión de Mercurio, en cuanto dios de la *vox* y del *sermo*, al sacrificio que en las calendas de mayo se ofrecía a una diosa Maia, que era la Tierra, y que podía ser denominada también Bona Dea y, especialmente, Fatua (*a fando*), recordando que los *in-fantes* no dejaban oír su voz hasta que no entraban en contacto con la tierra²⁸. Un rito, pues, que implicaba la asociación del niño a la tierra y un culto necesariamente conjunto, el de Maia/Terra/Fatua y el de Mercurio, fijaban la «ineludibilidad» sacral de ese proceso cultural que de esta forma iniciaba así con la –ya no tan solo «natural»– apertura de

²¹ Tal y como señala D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 26ss., 30ss., 41ss. y 134.

²² Keil, *Gramm. Lat.*, vol. IV, 7-8 (Serg., *Explan. In Art. Donat.*).

²³ Plin., *nat.* XI, 65, 174.

²⁴ Lucrec. V, 1028ss. Véase el comentario de P.H. Schrijvers, *Lucrece & les Sciences de la vie*, Leiden, 1999, pp. 58ss. (que cita a A. Pellicer, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Paris, 1966).

²⁵ Quint. *orat.* II, 16, 15-16. Keil, *Gramm. Lat.*, vol. I, p. 300 (Diomed. *Art. Gramm.* I, 1, 6-13).

²⁶ Isid., *Etym.* I, 5, 3; Keil, *Gramm. Lat.*, vol. IV, p. 487, 22 (Serg., *Explan. In Art. Donat.*).

²⁷ Isid., *Etym.* I, 5, 1 y 4; I, 2, 1.

²⁸ Macr., *sat.* I, 12, 19-22.

la boca al primer sonido humano (gesto ya divinizado, como se recordará, a través del dios Vaticanus) y que irremediamente deberá conducir entonces a la adquisición del *sermo*, del lenguaje humano correcto, que presidía Mercurio²⁹.

Más que a un paisaje sonoro romano poblado de variadas voces, parece más correcto referirse, entonces, desde la perspectiva histórico-religiosa, a una «cultura sonora» romana que no puede dejar de eliminar o de someter a un control específico ciertas voces o sonidos que constituían una amenaza para la identidad del ciudadano o para la estabilidad del Estado romano.

El caso de las voces de los faunos parece haber sido resuelto por dicha cultura mediante el confinamiento de aquellas manifestaciones vocales en un pasado irreversible. *Olim*, en otros tiempos, se decía, «cantaban» los faunos y los *vates* en verso, las voces de los faunos «se escuchaban» en la espesura de los bosques, frecuentemente «se oía» a los faunos durante los combates³⁰... Paralelamente a la tradicional colocación espacial de aquellas entidades numinosas en la esfera extra-urbana y, esencialmente *in silvestribus locis*, en los bosques³¹, era un pasado, clausurado para siempre, la dimensión temporal que podía acoger aún a sus voces³². Y a una semejante condición de marginalidad espacio-temporal correspondía sin duda la tradición que atribuía a los faunos el uso de los «versos saturnios» –llamados también «faunios»³³– en cuanto forma de expresión poética que a partir de Ennio representaba por excelencia una forma lingüística «arcaica», elegantemente superada, vinculada solo a una *prisca aetas* y a un Lacio primitivo bajo el reinado de Saturno³⁴.

Pero referirse a las «voces de los faunos» debía de ser una redundancia. Las tradiciones coinciden en explicar que los faunos se llamaban así por el verbo *fari*, es decir de «hablar», recibían aquella denominación precisamente «de la voz»³⁵. Cabe por tanto decir que para la cultura romana los faunos eran solo, o esencialmente, «voces» y, por ello, naturalmente disociados/as de la palabra y de la mente que concibe lo que hay que expresar y ajenos/as aún más al lenguaje y a la *ars* que este debe comportar entre los hombres. A una semejante percepción, prevalentemente sonora,

²⁹ Macr., *sat.* I, 12, 20; Aug., *CD* VII, 14; Isid. *Etym.* VIII, 11, 45ss.

³⁰ Ennius, 214 Vahl; Varro, *ling.* VII, 36; *OGR* 4, 5; Cic., *div.* I, 101 y 114; *nat. deor.* II, 6 (*cf.* III, 15); Isid., *Etym.* VIII, 11, 87.

³¹ Varro, *ling.* VII, 36; Lucrec. IV, 572ss; Verg., *Aen.* VIII, 314; *georg.* I, 10; *ecl.* VI, 27ss.; Ov., *met.* I, 193; Plin., *nat.* XII, 3; Isid., *Etym.* VIII, 11, 87... El artículo de D. Briquel, “Les voix oraculaires”, en AA.VV., *Les bois sacrés*, Naples, 1993, pp. 77-90 valoriza en exceso la relación entre este tipo de fenómenos acústicos y el contexto natural en el que generalmente se producían pues, como se verá en el texto, tal relación no explica completamente la “personalidad” de los faunos.

³² C. Bologna, art. cit., pp. 320 y 324.

³³ Mar. Vict., *GL* VI, 138, 32ss: véase nota siguiente.

³⁴ Ennius 214 Vahl; Varro., *ling.* VII, 36; Serv., *georg.* I, 11; *OGR* 4, 4-5; Fest. 432 L; B. Luiselli, *Il verso saturnio*, Roma, 1967 y C. Guittard, “La tradition oraculaire étrusco-latine dans ses rapports avec le vers saturnie net le carmen primitif”, *Caesarodunum*, suppl. 52 (1985), esp. pp. 37-38.

³⁵ La etimología de Faunus/faunos derivada de *fari* era propuesta por Varro., *ling.* VII, 36; Serv., *Aen.* VII, 47; VII, 81; VIII, 314; Serv., *georg.* I, 10; Serv., *ecl.* VI, 27; Isid., *Etym.* VIII, 11, 87; *OGR* 4, 4; Donat., Terent. *Eun.* V, 8, 49; Schol. Hor. *carm.* II, 17, 28.

parece remitir la creencia popular de que los faunos fuesen el «eco» –según recogía Lucrecio– constituido tan solo por esas «imágenes sonoras» que rompían el silencio en lugares montañosos y desiertos³⁶. Y efectivamente el eco, tal y como la tragedia de la ninfa homónima ponía de manifiesto en el relato etiológico que de aquel fenómeno acústico transmitía Ovidio, era solo la pura voz, sin cuerpo³⁷...

Tal disociación entre el fenómeno natural –la voz, el sonido– y el hecho cultural –la palabra con sentido, el discurso, en suma el lenguaje– explica que los faunos recibiesen también la denominación de *fatui*, ciertamente de *fari*, por «hablar», pero ello en un modo *inconsiderate*, estúpido, inepto, enajenado, es decir como aquellos que no comprenden ni lo que ellos mismos dicen, ni lo que los demás hablan³⁸; o también *vates*, o asimilables a ellos, por cuanto se expresaban igualmente en aquellos «otros» versos, los versos saturnios, que eran *vestigia ruris*, propio de *vulgares*, de tosca factura, *sine cura* y dotados de aquel metro *horridum*, es decir *incompositum*³⁹; pero también porque hablando de esta forma, los faunos efectivamente vaticinaban, predecían el futuro⁴⁰, y ello no a través de *signa* visibles y de esa *ars* que contradistinguían a la disciplina augural, sino mediante esas *voces* disociadas de la razón que implican la palabra y el lenguaje y, además, *per stuporem, per furem*⁴¹, es decir mediante esa forma de enajenación (de la que no solo eran exponentes, pues los faunos eran también *vaticinantium incitatores*⁴²) que conducía a quienes recibían aquella inspiración a esa abdicación de la sensibilidad humana –para adquirir una divina– denunciada por Cicerón⁴³ de ese tipo de adivinación –sin *ars*– que no constituía solo una amenaza para el Estado romano y para su sistema de adivinación, sino también para la identidad del hombre, del *civis*, que precisamente se distinguía del «*fanaticus*» por ser dueño de sí mismo⁴⁴. Desde el punto de vista de la cultura sonora romana, debía ser, pues, en otros tiempos, cuando los faunos cantasen prediciendo el futuro... Y con el silencio de los faunos no se detenía solo, por tanto, un tipo de adivinación que el Estado romano rechazaba sino, más ampliamente, un tipo de

³⁶ Lucrec. IV, 571ss.

³⁷ Ov., *met.* III, 356-510; véase el comentario de C. Bologna, *Metafisica e antropologia della voce*, Bologna, 2000 (nueva ed.), pp. 35-39.

³⁸ Varro, *ling.* VII, 36; Serv., *Aen.* VII, 47 y VIII, 314; VI, 776; Iust. XLIII, 1, 8; Lact., *Inst.* I, 22, 9; Mart. Cap. II, 167; Donat., Terent. *Eun.* V, 8, 49; Isid., *Etym.* VIII, 11, 87 y X, 103.

³⁹ Nemes., *Ecl.* II, 73; S. Ferri, “*Fauni vatesque*. Contributo all’etnografia dell’Italia protostorica”, *RAL* 28 (1963), pp. 51-56; sobre estas “características” de los versos saturnios *vid.* B. Luiselli, *op. cit.*, pp. 40ss. y 95ss.

⁴⁰ Verg., *Aen.* VII, 81ss.; Calp. Sic., I, 43-44; Serv., *Aen.* VII, 47 y 81; VIII, 314; Serv., *ecl.* VI, 11 y 27; Iust. XLIII, 1, 8; Lact., *Inst.* I, 22, 9; Fest. 432 L; Mart. Cap. II, 167; Isid. VIII, 11, 87.

⁴¹ Serv., *Aen.* VIII, 314; Iust. XLIII, 1, 8; Isid., *Etym.* X, 103.

⁴² Front., *De eloqu.* I, 13 (Loeb, vol. II, p. 66).

⁴³ Cic., *div.* II, 54, 110ss.

⁴⁴ Tal y como evidencia D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 44-45, teniendo en cuenta el testimonio de Serv., *georg.* I, 10, «*fanaticus*» era el habitante de un *fanum*, denominación que derivaba del dios Faunus, antes de convertirse –con el desarrollo de la ciudad– en *civis*; pero se decía también de aquel que estaba poseído por la divinidad (así como también «*fanatica*» era el árbol que había sido alcanzado por un rayo; *vid.* n. 49).

emisión sonora, es decir esa voz natural y disociada de la palabra y el lenguaje que, etimológica y «físicamente», configuraba a aquellas entidades extrahumanas.

Tal y como los gramáticos latinos definían, la voz, o sonido, es aire, pero *aer ictus*, es decir golpeado, percutido, *percussus*⁴⁵. Quizá se pueda decir entonces que los faunos, por ser precisamente entidades específicamente sonoras, eran percibidos esencialmente en cuanto «aire» y, entonces, asimilados a ese aire en movimiento que en algún momento es detenido violentamente, como el aire que discurre entre las *fauces* constituidas por gargantas rocosas o entre los angostos pasajes abiertos en las espesas frondas de los bosques y, constreñido, roza, es golpeado, choca y resuena o hace «resonar el paisaje»; pero también, y análogamente, como el aire o *spiritus* que desde el fondo de un cuerpo se abre camino hacia el exterior, hacia esas *fauces* donde se produce la *vox*, y habiendo herido los estrechos canales por los que pasa y devastado la garganta, finalmente encuentra la lengua que articula con sus movimientos los sonidos⁴⁶.

Junto a esta etimología que proponía la derivación de la denominación de aquellas entidades extra-humanas del verbo *fari* —«hablar»—, la coherencia que indudablemente poseía la serie de segmentos de la realidad que la cultura romana había concentrado en la figura de los faunos incita a considerar esa otra etimología que hacía derivar la denominación de «faunos» del verbo *faveo*, «ser propicio», «favorecer» (un verbo, por otra parte, que poseía en la conocida fórmula del «*favete linguis*» una acepción y un uso ritual «lingüísticos» en el sentido de favorecer el silencio y/o determinadas voces)⁴⁷. Ello comportará considerar, entonces, junto a ese aire o *spiritus* «divino» que puede invadir e inspirar, imponiendo con violencia su voz, a través de lo que se consideraba efectivamente un *furoris ictus* (a semejanza, pues, del *verbum* llamado así, precisamente, *quod verberato aere sonat*⁴⁸), un aire que fecunda y que en tal acción se podría decir que se asemejaba a la emisión del semen —y al acto sexual— que la cultura romana percibía precisamente también en cuanto *ictus*⁴⁹.

⁴⁵ Isid., *Etym.* I, 15, 1; Keil, *Gramm. Lat.*, vol. II, pp. 5 y 6 (Prisc., *Inst. Gramm.* I, 1, 1 y I, II, 3, 17-18); vol. IV, p. 47 (Prob., *Inst. Art.*, *De voce*), p. 367 (Donat., *Ars. gramm.*, *De voce*) y p. 487, 3-4 (Serg., *Explan. In Art. Donat.*).

⁴⁶ *Vid.* Isid., *Etym.* XI, 1, 56 y XIV, 8, 26; Lucrec. IV, 526ss. Es interesante señalar que en las Islas Cook, el Eco es una ninfa-hada que vive en una estrecha garganta parecida a una mandíbula cuyos dientes representan las estalactitas y las estalagmitas... (R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, Torino, 1963, vol. II, pp. 424-425).

⁴⁷ Serv., *georg.* I, 10; Serv., *Aen.* VIII, 314; Macr., *sat.* I, 12, 22. Cic., *div.* I, 45, 102. *Vid.* S. Fasce in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, 1985, s.v. *faveo*, pp. 481-482.

⁴⁸ Isid., *Etym.* I, 9, 1; Keil, *Gramm. Lat.*, vol. IV, p. 405 (Serv., *Comm. In Art. Donat.* 14-18) y p. 488, 22-24 (Serg., (*Explan. In Art. Donat.*)).

⁴⁹ *Thes.L.L.* s. v. *ictus*; Lucrec. IV, 1245; Iuv., *sat.* VI, 126; J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London, 1982, pp. 148-149. Sobre esta conexión del dios Fauno y los faunos con el concepto de *ictus* véase también Hor., *carm.* II, 27-32 y III, 8, 9-12; teniendo en cuenta que *ictus* es también el impacto del rayo sobre un árbol, *vid.* Ov., *fast.* III, 291-342 y Plu., *Num.* 15 sobre la relación de Fauno con ese fenómeno celeste; como un *ictus* se percibía, además, el hecho de que a alguien se le subiese el vino a la cabeza: sobre la conexión de Fauno con el vino véase más adelante en el texto y en G. Piccaluga, art.cit., pp. 202ss. *Vid.* también n. 44.

Según Servio, los faunos se denominaban así porque *frugibus faveant*⁵⁰, lo que establecía una conexión específica entre aquellas entidades «propicias» y el cultivo de los campos⁵¹ que no se llega a comprender a fondo si no se tiene en cuenta la estrecha relación que existía entre Fauno, el fauno por excelencia, y el viento *Favonius*, así denominado, según algunos autores, por el verbo *foveo*, «calentar», un verbo que en el s. III a.C. podía ser intercambiable, precisamente, con el verbo *faveo* para indicar esa misma cualidad de «ser propicio»⁵². Ese viento del oeste, que inauguraba la primavera con su soplo nutritivo señalando el tiempo propicio no solo para ocuparse de las *fruges*, sino también para podar las viñas, para plantar y para injertar los árboles frutales⁵³, comenzaba a soplar precisamente en torno a la fecha del aniversario del templo de Fauno en la Isla Tiberina⁵⁴. Y se consideraba que su soplo «abría la tierra», aportando la vida al mundo ya que la fecundación en el reino natural comenzaba, efectivamente, cuando soplabla el *Favonius*⁵⁵. Pero aquel aire fecundante, fecundaba por sí mismo a las yeguas⁵⁶, así como también a ciertas aves que entonces ponían huevos apodados «*zephyria*» por cuanto se creía que hubiesen sido generados por aquel viento⁵⁷. El arraigo de tales creencias en torno a la fecundación explicaba que incluso los hijos de padre desconocido se denominasen también, como señalaba Isidoro, *favonii*⁵⁸. Y, a semejanza de aquel viento que penetraba y fecundaba, obviamente sin constricciones de tipo cultural, el dios Fauno daba rienda suelta también a sus impulsos sexuales: el mito lo presenta transformándose en serpiente para poder unirse sexualmente a su propia hija⁵⁹; pero, además, el dios recibía el nombre de *Incubus/Incubo* o *Faunus ficarius* cuando se creía dedicado a violar a las mujeres durante el sueño, mientras que la denominación de *Inuus* la recibía porque «penetraba» sexualmente a los animales⁶⁰. Y es probable que, presiden-

⁵⁰ Serv., *georg.* I, 10.

⁵¹ Se recordará que Fauno es padre de Stercutus, el abono (según Plin., *nat.* XVII, 50), que el dios es festejado por los campesinos, que danzan en su honor (Horat., *carmin.* III, 18; Verg., *georg.* I, 10ss.) o su presencia en los *Fordicidia*, del 15 de abril...

⁵² Hor., *carmin.* I, 4; Plin., *nat.* XVI, 93-94; Isid., *Etym.* XIII, 11, 8. S. Fasce, art.cit. y A. Liuzzi in *Enciclopedia Virgiliana*, Roma, 1985, s. v. *foveo*, p. 573; véase el comentario de L. Luschi, "Cacu, Fauno e i Venti", *St.Et.* 57 (1991), pp. 105-117, esp. 115ss.

⁵³ Varro, *rust.* I, 29; Plin., *nat.* XVIII, 77, 337 y 65, 238ss.

⁵⁴ En torno al 13 de febrero: *vid.* Plin., *nat.* II, 122; XVI, 39, 93; XVIII, 337; Varro, *rust.* I, 28; Ov., *fast.* II, 193ss.

⁵⁵ Plin., *nat.* XVI, 93-94; VIII, 205.

⁵⁶ Lucrec. I, 11; Varro, *rust.* II, 1, 19; Verg., *georg.* III, 273ss.; Colum. VI, 17ss.; Plin., *nat.* VIII, 166; XVI, 39, 93 (*vid.* también Plin., *nat.* XVIII, 336).

⁵⁷ Plin., *nat.* X, 80, 166. Véanse J. Jouanna, "L'oeuf, le vent et Éros: sens de $\nu\alpha\pi\eta\nu\epsilon\mu\iota\omicron\nu\ \acute{\omega}\omicron\nu$ (Aristof, *Oiseaux*, v. 695)", eds. P. Brilllet-Dubois y E. Parmentier, *Φιλολογία. Mélanges offerts à M. Casevitz*, Lyon, 2006, pp. 99-108 y M. van der Lugt, *Le ver, le démon et la vierge*, Paris, 2004, pp. 107ss., 117ss. para el desarrollo medieval de este tema.

⁵⁸ Isid., *Etym.* IX, 5, 24-25.

⁵⁹ Según Macr., *sat.* I, 12, 24.

⁶⁰ Serv., *Aen.* VI, 775; Isid., *Etym.* VIII, 11, 103-104; *OGR* 4, 6; *vid.* n. 64.

do también la procreación humana, según un autor tardío⁶¹, en la figura de Fauno se hubiese concentrado y, por tanto, aquel representase, esa necesaria violencia para generar evidenciada por San Agustín a través del recuerdo, precisamente, de aquellas viejas divinidades que presidían el acto sexual, el dios Subigus, la diosa Prema y la diosa Pertunda, es decir esos gestos vitales (que la cultura politeísta romana controlaba a través de su divinización) como eran los de someter, comprimir y perforar el cuerpo de la mujer⁶². Pero también los faunos vejaban a los caballos⁶³ y acosaban sexualmente a las mujeres, *in quiete* y por cuanto «yacían sobre ellas» eran conocidos igualmente como esos *Incubi* de los que podían defenderse a través de remedios significativamente vinculados a las serpientes, es decir a unos animales que remitían mítica y ritualmente a la esfera sexual de la pareja Fauno-Fauna/Bona Dea⁶⁴.

El análisis de la figura de los faunos permite, pues, suponer una cierta contigüidad semántica, que a su vez sugiere una contigüidad de tipo funcional, entre el hecho de emitir la voz y el hecho de fecundar⁶⁵ y, por tanto, también entre la inspiración, que consiste en la invasión y en la posesión de otro cuerpo por la voz, y la posesión sexual. Una perspectiva cultural semejante parece prospectarse precisamente en el relato mítico de la reducción al silencio infligida como castigo a la ninfa Lara (que a su defecto original de pronunciación –pues su voz no articulaba bien los sonidos– se unía su habla excesiva e indiscreta, características por otra parte típicamente femeninas) por cuanto parece instituir un tipo de silencio que en el ámbito de las esposas romanas tiene que ver con su necesaria y vital sumisión física (no solo sonora) al marido. De hecho, sin su lengua, y por tanto físicamente constreñida al silencio, la ninfa Lara, encaminada hacia el mudo mundo de los muertos al que Júpiter le ha destinado, sufre también la violencia de ser poseída precisamente por el dios del *sermo*, Mercurio, que la acompaña⁶⁶. Pero su nueva condición de silenciosa, en ese reino que por carecer de voces es el lugar adecuado para todo el género femenino, no le impedirá ser convertida en diosa, *dea Muta*, y ser además madre de los Lares, es decir precisamente de esos dioses *viales* cuya movilidad recuerda a la de las voces y las palabras que «van y vienen» en el *sermo* pues, como señalaba Isidoro, el diá-

⁶¹ Rutil. Nam. I, 227-236.

⁶² Aug., *CD VI*, 9.

⁶³ Pelag., *de arte vet.* 31.

⁶⁴ Isid., *Etym.* VIII, 11, 103; Ieron., *Vita Pauli* 8; *Comm. in Esaiam V*, ad 13, 21-22; Plin., *nat.* XXV, 29; XXVII, 83 y 85-87; XXX, 84 (se trata de la hierba peonía, remedio usual no solo para las afecciones del útero sino también contra el mordisco de la serpiente; de la *natrix*, es decir una hierba denominada ‘serpiente’; y, en el caso de visiones nocturnas de faunos, de una poción a base de vino, aceite y diversos órganos de serpiente). Véanse nn. 70 y 71; sobre la pervivencia medieval de estas entidades véase M. van der Lugt, *op. cit.*, pp. 195ss.

⁶⁵ No estará de más recordar la insistente evocación de una generación extraordinaria, como es el caso de la “voz que fecunda”, en época medieval, a propósito de la concepción virginal de Cristo: véanse M. Bettini, *Nascere*, Torino, 1998, pp. 172ss., M. van der Lugt, *op. cit.*, pp. 365ss. y C. Bologna, *op. cit.*, pp. 73ss.

⁶⁶ Ov., *fast.* II, 607-614. Recuérdese el rito que unía al dios Mercurio con (una) Fatua (como es también Lara): *vid.* n. 28.

logo «corre» entre los hombres⁶⁷... Y quizá el mito de la fauna Fauna, que da consejos a las mujeres, que en el culto es Bona Dea, la *dea feminarum* por excelencia⁶⁸, represente a través de sus variantes, sin duda complementarias, la institución de esa «necesaria» violencia sobre la mujer en la pareja humana. A la «inevitable» fustigación a muerte a la que es sometida por su marido Fauno, el reconocido consejero de los hombres (*vid.* n. 68), a causa de una ebriedad con la que Fauna transgrede la norma (y que, entre sus efectos, contaba además la incitación no solo al adulterio sino también a la locura y una peligrosa y desenfrenada locuacidad)⁶⁹, parece corresponder la «necesaria» sumisión (inicialmente buscada a base de golpes y a través del vino) de una castísima Fauna al impulso sexual de un Fauno, que es ahora (en otra variante mítica) su propio padre (quizá para subrayar de modo más evidente el aspecto violento de la unión sexual), lograda finalmente gracias a la estrategia de su transformación en serpiente⁷⁰, un episodio mítico cuya función cultural en la sociedad romana se deduce de su probable representación periódica y ritual en el culto de la Bona Dea⁷¹.

La existencia de una correlación cultural entre la sumisión (corporal) sexual y la sumisión (corporal) sonora de la esposa romana al marido, evidenciada también por la asociación que la cultura romana establecía entre el silencio y el pudor que debía observar la matrona⁷² y, quizá también, por la colocación del *simulacrum* que representaba a la diosa Angerona «con la boca cerrada y sellada», o con ese dedo sobre los labios que instaba al silencio, precisamente en el *sacellum* de la diosa Volupia⁷³, derivaba probablemente de la concepción que se tenía del cuerpo de la mujer en la antigua Roma.

Al dios Jano, que presidía los comienzos y, por tanto, las puertas, se había encomendado no solo la *ianua ventris* que era la *vulva*, *quasi valva*, como señalaba Isidoro, explicando la etimología de esa puerta por la que la mujer recibía el semen y de la que provenía el feto⁷⁴, y ello en cuanto Jano *Consivius*, pues abría efectivamente la vía a la simiente⁷⁵, sino también, probablemente, la *ianua oris* y, por tanto,

⁶⁷ *Ov. fast.* II, 583 y 615-616. Al comentario de D. Sabbatuci, *op. cit.*, p. 73 hay que añadir la información que proporciona Isid., *Etym.* VIII, 11, 45ss.

⁶⁸ *Prop.* IV, 9, 25; *Macr., sat.* I, 12, 27; *Lact., Inst.* I, 22, 9: véase el comentario de G. Piccaluga, “Bona Dea”, art. cit., pp. 224ss. y 236ss.

⁶⁹ Véanse datos y comentario en G. Piccaluga, “Bona Dea”, art. cit., pp. 202-220.

⁷⁰ *Macr., sat.* I, 12, 24-25 y 27. Véanse también Tertul., *Ad nat.* II, 9 y Serv., *Aen.* VIII, 314.

⁷¹ *Plu., Caes.* IX y *Iuv., sat.* VI, 314-326, testimonios señalados por G. Piccaluga, art.cit., pp. 221-222, 230 y n. 151.

⁷² Véase, p. ej., *Sen., contr.* II, 3, *Plu., Num.-Lyc.* III, 10 o *Macr., sat.* I, 12, 27 (Fauna).

⁷³ *Macr., sat.* III, 9, 4 y I, 10, 7-8; *Plin., nat.* III, 5, 65; *vid.* también Aug., *CD* 8 y 11. Sobre el silencio que en algunas sociedades tradicionales se impone al inicio del matrimonio y debe preceder al nacimiento del primer hijo véase C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, trad. ital., Milano, 1998, pp. 429-430.

⁷⁴ *Isid., Etym.* XI, 1, 137.

⁷⁵ *Macr., sat.* I, 9, 16; Aug., *CD* VII, 2. Véase J. Haudry, “La préhistoire de Janus”, *REL* 83 (2005), pp. 41-43.

la necesaria apertura de la boca para la emisión hacia el exterior de los sonidos, en cuanto dios «engendrador de la palabra»⁷⁶. Y si la voz y la concepción comenzaban con la apertura de los accesos corporales de la mujer que Jano podía representar, en los faunos y en Fauno se concentraba el necesario y subsiguiente impulso, o movimiento violento que en un momento dado se detiene, para «llamar la voz» del interior y así emitirla a través de ciertos pasajes, o para invadirlos con la inspiración y, de modo análogo, para penetrar en un acceso, abierto a la fecundación, con la emisión del semen. La creencia popular, atestiguada por Catulo, de que el cuello de la mujer se ensanchaba tras el acto sexual testimonia la evidente conexión que la cultura romana establecía entre aquellos accesos al cuerpo femenino⁷⁷.

Cabe sugerir, pues, que el silencio al que estaban obligadas las matronas constituía la condición cultural y física de esa integral sumisión al marido que las colocaba simultáneamente en el deber de ser favorables tanto al necesario impulso fecundante de aquel –que asegurará la descendencia– como a su voz dominante que hará inútiles los sonidos femeninos en público por cuanto será el marido quien hablará por ellas en tal ocasión. La privación de *spiritus*, es decir del soplo vital necesario para la emisión de la voz, que Isidoro atribuye precisamente a las mujeres, además de a los enfermos y a los niños⁷⁸, parece sugerir la teórica necesidad del género femenino de la imposición de ese dominio sonoro que ejercía en la cultura romana la voz del hombre adulto.

Una vez que quedaron fijadas de una vez para siempre las normas de la vida en sociedad, basada en la comunicación a través de un lenguaje y en su continuidad a través de la generación de seres semejantes, los hombres debieron controlar culturalmente esos impulsos naturales y violentos, pero tan necesarios y vitales como eran el que consistía en emitir correctamente la voz del interior del cuerpo al exterior, sin el exceso del *furor*, y el que subyacía a la emisión e introducción del semen en otro cuerpo, sin que ello implicase una desenfrenada sexualidad. La adquisición de dicho control cultural permitió confinar a los faunos en un cierto pasado para reducir, de este modo, al silencio unas voces que no podían existir sin una razón que las gobernase, concediendo sin embargo a aquellos «espíritus silvestres» la posibilidad de seguir apoderándose sexualmente de las mujeres, si bien en ese otro reino silencioso, ilusorio y análogo al de los muertos que para la cultura romana constituyen los sueños.

⁷⁶ Serv., *Aen.* VII, 610. Véase J. Haudry, art. cit., pp. 40-41 y 43-44. *Ianua oris* en Lucrec. IV, 532; Aug., *CD VII*, 8...

⁷⁷ Catull. 64, 376ss.; Mart. II, 47; J.N. Adams, *op. cit.*, p. 108 y n. 3; M. Bettini, *op. cit.*, pp. 162-165.

⁷⁸ Isid., *Etym.* III, 20, 11 y *cf.* 12.