

LA ALTERIDAD RITUALIZADA EN LA OFRENDA

Diana Segarra Crespo

Este estudio analiza la ofrenda considerándola como un “signo” (desde el punto de vista semiótico) configurado especialmente por el hombre para poder establecer la comunicación con el mundo divino o extrahumano. Se muestran los recursos de los que se vale el hombre para lograr este propósito, evidenciando la función ritual desempeñada por la alteridad en este tipo de comunicación.

This paper analyzes the offering as a “sign” (under a semiotic point of view) configured in a special way by man in order to make possible the communication with the divine or extra-world. The aim of the present study is to show some of the devices which serve that human purpose, making clear the ritual role played by the “other” in this kind of communication.

A mi madre, que lo leyó y a Laura, que un día lo leerá

El lenguaje que utilizan los habitantes de Okinawa para dirigirse a los espíritus *kami* presenta una serie de vocablos que, aun refiriéndose a objetos de la vida cotidiana, se emplean exclusivamente, sin embargo, en un contexto cultural; así, el agua que se ofrece a los *kami* se denomina *ubii* y no con el término ordinario para tal elemento (*miji*), y lo mismo sucede con otras ofrendas, igualmente destinadas a los

espíritus, que son designadas mediante nombres que no son los habituales¹. Este cambio de denominación manifiesta la consciencia de la diversa dimensión que ha de adquirir lo que se destina a la esfera sobrehumana, de tal forma que el agua ofrecida en el culto sintoísta considerado no es el agua corriente sino esa “otra” agua que pretende participar de la esfera extrahumana. A través de esa denominación diferente, que la aleja del conjunto de objetos nombrados mediante el lenguaje cotidiano (profano), el agua -como las demás ofrendas- cambia de *status*, adquiriendo así una dimensión adecuada para el contacto con ese ámbito no humano.

En evidente contraste con su destino extrahumano, la ofrenda nace con una precisa y vinculante referencia terrena (como simple bien, palabra u objeto humanos) que constituye el lastre de su propia definición, del *status* que le es propio y de su imagen. Por ello, el hombre -de cualquier ámbito religioso-cultural- se esfuerza por descontextualizar la ofrenda en un intento de situarla adecuadamente, es decir, en la justa distancia de sí, valiéndose de esa determinación cultural del espacio y de la realidad plasmada en la dualidad sacro/profano. La ofrenda será “encaminada” hacia la esfera de lo sagrado a través de un tratamiento ritual que hará posible semejante separación; el cambio de denominación responde, pues, a una de las posibles estrategias que se hallan a disposición del hombre para restituir la ofrenda a su propio ámbito.

Desde el momento en que lo destinado a la esfera extrahumana ha de ser concebido, y entonces expresado y configurado, como algo impregnado de sacralidad, el hombre religioso parece afanarse por demostrárselo a sí mismo, a sus semejantes y también a sus destinatarios divinos o no humanos. Es obvio, pues, que el estudio de la ofrenda requiera un análisis de tipo semiótico que permita reconocer en ella su carácter de “signo”, es decir, en cuanto que dotada por el hombre de la capacidad para establecer la comunicación con el ámbito extrahumano. Por ello, se estudiará la ofrenda bajo el punto de vista *conceptual*, a través de uno de los posibles ejemplos que lo representan (I), desde el punto de vista de su *referente lingüístico* o expresivo (II) y, finalmente, se analizará la ofrenda como *objeto “significado”* -en cuanto que destinado a tal esfera- a través, nuevamente, de un significativo ejemplo (III).

I. SOBRE LA “PERFECCIÓN” DE LAS VÍCTIMAS

Los antiguos romanos denominaban *sacres* a los animales que eran considerados idóneos para el sacrificio²; quien poseía un rebaño, pues, podía distinguir a determinados animales en cuanto que “sacrificables”, lo que implicaba su reserva para un uso cultural. De hecho se recomendaba a los ganaderos que “marcasen” a los

¹ W. P. Lebra, *Okinawan Religion* (Hawai 1966) 65-66.

² Varro, *rust.* 1.4.16 y 2.1.20.

terneros desde su nacimiento, tras la selección entre los que preferían utilizar para la producción y los que pretendían *aris servare* ³. Dejando de lado la obvia necesidad del propietario de hacer sus cálculos en vista de la preservación de su rebaño, no pasa desapercibida la necesidad -también sentida- de separar del resto del rebaño a aquellos animales en principio destinados a los dioses (y por tanto sagrados⁴), como resultado de una elección que determinaba su aptitud para tal destino.

La operación del distanciamiento del animal reservado para el culto del resto de los animales es común a diferentes culturas, fundamentalmente de índole ganadera. En la esfera privada romana se manifestaba, probablemente, en una alimentación especialmente cuidada, lo que literariamente se expresaba a través de la conducción de las víctimas hacia lujuriantes y abundantes pastos⁵, o de esa cebadura, de la que se hacía ostentación en el contexto de los sacrificios públicos, dirigida a la obtención de pingües víctimas para dichas ocasiones⁶. Con ese mismo objetivo, el toro que se ofrecía en la antigua China al Señor de lo Alto, o a los Antepasados era separado del rebaño, una vez que había sido elegido cuidadosamente, y se encerraba por tres meses en el establo⁷. De una alimentación cuidada proporcionada a la víctima, que podía comportar su reclusión forzada, quedan rastros evidentes en la literatura folklórica⁸; y también entre las sociedades tradicionales dedicadas a la cría de ganado se halla suficientemente atestiguado este distanciamiento del animal que denota una distinción especial por su destino divino. Los Koriak, por ejemplo, marcan el ejemplar de reno o de perro que se ha prometido al Ser Supremo con un jirón de tela de vivo color que se cose a la oreja del animal seleccionado, que se denomina entonces "cosido a", es decir, ligado a su ofrecimiento ulterior⁹. Análogamente, los antiguos romanos declaraban a un animal "sagrado", aun cuando luego no fuese sacrificado¹⁰, y así verbalizaban tanto la separación -física, espacial, alimentaria, conceptual- del animal elegido como víctima sacrificial, respecto del resto de los poseídos, como -e implícitamente- la deliberada renuncia en favor de una divinidad.

Para calificar al animal que era apto para el sacrificio los autores latinos se valían de la expresión técnica "*purus*" ¹¹, haciendo equivaler, pues, idoneidad y

³ Verg. *georg.* 3.159-160.

⁴ "*Quicquid destinatum est dis, sacrum vocatur*": Macr. *sat.* 3.7.3.

⁵ Liv. 24.3.4; Ov. *fast.* 4.476.

⁶ Varro, *rust.* 2.1.20; Plin. *nat.* 8.183 y 10.49; también Plu. *Aem.* 33.2.

⁷ H. Maspéro, *La Chine Antique* (París 1927) 215.

⁸ V. J. Propp. *Le radici storiche dei racconti di magia* (Roma 1992, ed. it.) 212, 290 *passim*.

⁹ W. Jochelson, *The Koryak* (1900-1901) 92. Vid. también C. W. Hobley, *Bantu Beliefs and Magic* (Londres 1967) 42; V. Lanternari, *La Grande Festa* (Bari 1983) 442-446 y G. Le Moal, "Introduction a une étude du sacrifice chez les Bobo de Haute Volta", *Systèmes de pensée en Afrique Noire* 5 (1981) 115.

¹⁰ D. Sabbatucci, "Sacer", *SMSR* 23 (1951-1952) 93. V. Lanternari, *loc. cit.*

¹¹ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Munich 1912) 416, n. 5; H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (Estrasburgo 1963) 375; J. Toutain, *DarSag. s.v. "sacrificium"*.

pureza. Varrón y Plinio proporcionan algunos datos sobre esta analogía: los cerdos se consideraban puros para el sacrificio al décimo o al quinto día después del parto, los corderos al séptimo y los terneros al decimotercero; las víctimas ruminantes no eran puras hasta que no poseían dos dientes, mientras que las gallinas con el picó y las patas amarillas no parecía que fuesen puras *ad rem divinam*; los ejemplares de la raza bovina italiana debían ser preferidos para los sacrificios por la imponente de su talla y de su color, y la longitud del rabo, en el caso del ganado bovino, podía constituir un previo indicio del éxito o fracaso del sacrificio, así como también se había notado que los dioses no se aplacaban con una *hostia claudicante*¹². Por tanto, “*purus*” designaba al animal que había alcanzado -al menos- el mínimo desarrollo para ser considerado completo, y por tanto sin defectos, o, aún más apropiadamente, al animal que poseía las características taxonómicas de su especie en un grado ejemplar.

La elección de una víctima “sin defectos” ya estaba codificada en las Tablas Iguvinas que preveían, además, la solemne declaración ritual de semejante estado de perfección del animal¹³. En la antigua China las condiciones de pureza ritual estaban vinculadas también a la ausencia de defectos anatómicos en la víctima¹⁴, y las fuentes griegas coinciden en la necesidad de que los animales destinados a los altares fueran sin tacha y de figura correcta y completa, lo que Luciano resume en la conveniencia de averiguar, con ocasión de un sacrificio, si la víctima era o no perfecta¹⁵. Tampoco faltan ejemplos en ámbito etnográfico de una búsqueda de perfección en la víctima sacrificial.

Se puede afirmar, desde un punto de vista histórico-religioso, que la elección de la víctima (o animal sagrado en cuanto que prometido a la divinidad) debía recaer -al menos teóricamente- en aquel ejemplar que poseyese una perfección taxonómica, lo que derivaba de una apreciación visual de la existencia de esas características físicas irreprochables en el animal elegido, desde el punto de vista de su propia especie. Es lógico, entonces, que de esa asociación de idoneidad para el sacrificio y de apariencia magnífica se llegase, en ámbito latino, al concepto ritual y a la denominación de la víctima como “*opima*” o “*pulchra*”, calificativos que redundaban en la publicidad del aspecto lustroso del animal que iba a ser destinado a los dioses y que consagraban ante los hombres y ante la divinidad la excelencia del ejemplar¹⁶. El sacrificio que los Arvales ofrecían anualmente en el bosque a la *Dea Dia* era considerado y conmemorado por las actas de la cofradía como

¹² Varro, *rust.* 2.4.16 y 5.10; Plin. *nat.* 8.183, 206 y 10.156. Cf. Lev. 22.27.

¹³ “*sevakne*”: A. Prosdocimi, “L’umbro”, *Popoli e Civiltà dell’Italia Antica*, VI (Roma 1978) 616, 720-721, 726-727...; D. Porte, *Les donneurs du sacré* (París 1989) 38.

¹⁴ H. Maspéro, *op. cit.* 215.

¹⁵ Plu. *Moralia, def. orac.* 49; Arist. *apud Ath.* 15.674 f; Lucianus, *Sacr.* 12.

¹⁶ Plin. *nat.* 8.183 y 10.49; Varro, *rust.* 2.1.20; CIL VI, 2075b, 14, W. Henzen, *Acta Fratrum Arualium...* (Berlín 1874) 24, 36 e 1. Paladino, *Fratres Arvales. Storia di un collegio sacerdotale romano* (Roma 1988) 74 y 162; R. Schilling, “The Roman Religion”, C. J. Bleeker, *Historia Religionum*, I (Leiden 1969) 470.

“sacrificio perfecto” precisamente por el uso de víctimas “*opimae*”¹⁷; y merece la pena recordar la oportunidad y la eficacia del canto que sobre las cualidades y la belleza del toro que debía ser sacrificado entonaban, en la antigua China, los altos dignatarios sacerdotales que acompañaban al rey con ocasión del sacrificio real al primer Antepasado¹⁸.

Ahora bien, si se delegaba la determinación de la aptitud del animal en el análisis de su apariencia física, externa, se incitaba a que los compradores de víctimas para los altares no exigiesen garantías sobre la salud del animal, reservando a los dioses el veredicto sobre la aceptación o rechazo del ofrecimiento¹⁹ o, mejor dicho, a los sacerdotes, que harían “todo lo posible” para que fuese aceptada²⁰. ¿En qué quedaba, pues, la constatación de esa “excelencia” exigida teóricamente de las víctimas? Poco sabemos sobre el previo examen oficial al que eran sometidas en ambiente romano, esa *probatio uictimarum* que, posiblemente, se avalaba de parámetros derivados de la experiencia sacrificial²¹. Los adivinos y los sumos sacerdotes señalaban en la antigua China los defectos que hacían nefasta a una víctima, si bien con el ofrecimiento -previo al sacrificio- de los pelos junto a la oreja del animal y de algunas gotas de su sangre pretendían demostrar al ser extrahumano la perfección, tanto interna como externa, de la víctima²². El interés de los “técnicos” en presentar simbólicamente la adecuación del animal para el sacrificio se podía transformar, pues, en una acción ritual. Es por esto por lo que no interesa polemizar sobre la laxitud de los sacerdotes romanos, denunciada por Tertuliano, a la hora de aprobar no tener en cuenta víctimas que no eran “tan excelentes”²³. La víctima aprobada por los sacerdotes era la óptima o, lo que era igual, la que así se denominaba y solemnemente se declaraba²⁴, una analogía que bien se aviene con la “*orthopraxia*” que caracteriza a la religión romana²⁵. Se podría decir entonces, con palabras de D. Sperber, que en el caso en que una víctima no poseyese algún rasgo que su definición le atribuye, podría hacerse valer que -en todo caso- seguía siendo el tipo de animal prescrito para una determinada ocasión sacrificial y que, conceptualmente, el rasgo ausente “lo posee” en realidad, y estrictamente, por

¹⁷ Vid. n. 16 e I. Chirassi, “Dea Dia e Fratres Arvales”, *SMSR* 39 (1968) 224.

¹⁸ H. Maspéro, *op. cit.* 254. Cfr. P. Veyne, “*Titulus Praelatus*: offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains”, *RA* (1983) 281-300.

¹⁹ Varro. *rust.* II.5.11: A. Bouché-Leclercq, *DarSag. s.v. litatio.* 1267.

²⁰ J. Scheid, “La parole des dieux. L’originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux”, *Opus VI-VIII* (1987-89) 131. J. A. North, “Conservatism and Change in Roman Religion”, *PBSR* 30 (1976) 5-6 ss.

²¹ Plin. *nat.* 8.183; Cic. *leg. agr.* 2.93; Tert. *nat.* 1.10; *apol.* 30.6; Serv. *Aen.* 12.173. Vid. “*upe-tu*” en las Tablas Iguvinas: A. Prosdocimi, 616.

²² H. Maspéro, *op. cit.* 215 y 254.

²³ Tert. *apol.* 30.6; cfr. con los datos de M. Madas-Lebel, “Le paganisme à travers les sources rabbiniques des IIe et IIIe siècles”, *ANRW* II, 18.2 (1979) 442-443. Vid. n. 33.

²⁴ “*Optata, probata*”: J. Toutain, *DarSag. s.v. sacrificium*, 975; Fest. 186 L.: “*optatam hostiam, alii optimam appellant eam...*”. Vid. n. 13.

²⁵ J. Scheid, *art. cit.* 129 y ss.; M. Linder - J. Scheid, “Quand croire c’est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne”, *Arch. Sc. Soc. des Rel.* 81 (1993) 49-50.

denominación. La víctima, precisamente por ser tal, podía ser declarada simplemente como la realización del tipo perfecto de su especie y, en cualquier caso, como teóricamente perfecta²⁶. Así es como se debe entender, por ejemplo, el uso de esas “expresiones rituales” en el contexto de la ofrenda en la antigua China: del toro se decía que era “el de las patas anchas”, del cerdo “el de las cerdas fuertes”²⁷ ... en la medida en que dichas ofrendas eran consideradas y presentadas como las adecuadas, las perfectas.

En el ámbito teórico del sacrificio se perfila, pues, con nitidez la ecuación “víctima perfecta” = “víctima sagrada”, una identidad de conceptos que requiere el examen de las normativas relativas al sacrificio acuñadas por otros ambientes religiosos para obtener -con el cotejo de otros datos- la base de su correcto entendimiento.

El ritual védico se basaba en la teorización de la inaccesibilidad del sacrificio original y verdadero (el del dios creador) que provocaba la necesidad de su sustitución y, por tanto, la equivalencia ritual entre las diferentes víctimas posibles, superándose así la primitiva jerarquía entre ellas (desde el hombre hasta la cabra y los vegetales). Un mito se ocupaba de justificar la excelencia del sacrificio de la víctima que representaba la versión más económica del prototipo, el “mínimo aceptable” (por ejemplo el pastel de arroz), a través de la migración de la “calidad sacrificial” desde las víctimas “excelentes” hasta esta menor²⁸. La “excelencia”, que era la adecuación ritual al sacrificio, se presentaba pues como un concepto añadido a la víctima elegida, o como propiedad teórica que esta poseía en calidad de sustituto del original. Por esta razón, toda comprobación de la idoneidad de la víctima estaba fuera de lugar o, mejor dicho, todo defecto podría ser aprovechable o superable²⁹. Es interesante señalar que entre las sociedades tradicionales ganaderas funciona igualmente un sistema de equivalencias rituales entre las víctimas para el sacrificio que ahorra las víctimas excelentes y costosas (reservándose para las ocasiones de mayor gravedad), así como los animales para la reproducción, aun asegurando la suficiente eficacia del mínimo sacrificable que sirve de sustituto. En este ámbito cultural el concepto de perfección parece diluirse en el flexible margen de lo adecuado, constituido por un género, una especie, un sexo, un color..., es decir por características -y no cualidades- que ya poseen “por sí mismas” las víctimas prescritas³⁰.

²⁶ D. Sperber, “Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?”, *L'Homme* XV.2 (1975) 21, si bien no se refiere al mundo romano.

²⁷ H. Maspéro, *op. cit.* 216.

²⁸ B. K. Smith - W. Doniger, “Sacrifice and Substitution: Ritual Mystification and Mythical Demystification”, *Numen* XXXVI (1989) 189-224, esp. 198-208; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas* (Paris 1966) 133 y 136-138.

²⁹ S. Lévi, *op. cit.* 122-123.

³⁰ Por ejemplo entre los pueblos africanos de la cuenca nilótica, los Bobo del Alto Volta, los Bambara, los Saoras de India, los melanesios o entre los pueblos de Siberia.

En los reglamentos contenidos en el Levítico, sin embargo, la ausencia de defectos en la víctima que debía ser ofrecida a Dios constituye la obsesiva prescripción que fijaba el uso y la calidad de los animales para el sacrificio: sólo los animales perfectos podían ser sacrificados³¹. Es mérito de D. Sperber el haber comprendido que la percepción de tal categoría deriva, fundamentalmente, de la “norma ideal que se aplica al saber sobre el mundo real”: la representación normativa y selectiva de la fauna supone la distinción, por una parte, de los animales ejemplares y, por otra, de las anomalías destacables, dejando en la sombra al común del reino animal; por tanto, cuando en el texto bíblico se especifica que sólo los animales perfectos deben ser sacrificados, subyace la idea de que solamente estos son los verdaderamente de su género y de su especie³², es decir, del género y la especie prescritos.

Si la perfección de las víctimas se configura, entonces, como esa cualidad ritual que hay que buscar y encontrar en el animal elegido y consagrado a la divinidad (y que se debe predicar de él) es gracias a la existencia de una categoría conceptual que asocia la perfección con la adecuación a la esfera de lo sagrado. Y parece evidente, por cuanto se ha expuesto respecto de diferentes ámbitos religiosos, que tal asociación se verifica posible en cuanto que la víctima “por ser perfecta”, o por ser declarada y presentada como tal -o simplemente como la adecuada-, adquiere la posibilidad de ese distanciamiento conceptual necesario (paralelo al espacial, al alimentario, al obtenido a través de signos de identificación o segregación...) respecto de la masa ordinaria de los animales que pertenecen al hombre, a la esfera cotidiana. Por esta misma posibilidad, también las categorías opuestas de lo anómalo, lo defectuoso o lo impuro pueden atribuir a la víctima sacrificial, o a aquello que se destina a la esfera extrahumana, un idéntico carácter sagrado³³.

La víctima declarada y consagrada como perfecta es ya “otra” víctima, esa que reuniendo las condiciones de teórica idealidad para el sacrificio puede representar en su plenitud una realidad terrena en ese otro contexto que supone la esfera extrahumana. Nacen así los mitos sobre las víctimas perfectas, sobre esa realidad que se presenta bajo el aspecto de lo irrepetible o de lo excepcional en el mundo cotidiano, profano, y susceptible, por tanto, de ser singularizada por su inevitable destino sagrado³⁴. Pureza, belleza y perfección son, en conclusión, categorías conceptuales que funcionan en el ámbito ritual como “etiquetas” que, al calificar con la diversidad a las víctimas para el sacrificio, operan ese distanciamiento necesario de la esfera cotidiana que permite la consideración por parte del hombre de los

³¹ Lev. 22.18-28; 1.3 y 10; 3.1; 4.3; 23.18.

³² D. Sperber, *art. cit.* 25, 26 y 30.

³³ Sobre las anomalías y los defectos de las víctimas “utilizados” también ritualmente véanse D. Sperber, *art. cit.* 11; G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (Turín 1975, trad. it. de 1956) 272 y los casos de Pl. Alc. 2.149 A y Ael. Na. 12.34; Schol. a Ar. Av. 873. Cfr. M. Massenzio, “Anomalie della persona, segregazione e attitudini magiche”, *Magia* (Roma 1976) 177-195.

³⁴ Por ejemplo, el mito referido por Liv. 1.45.4-7, Val.Max. 7.3.1 y Plu. *Moralia* 264 cd.

animales escogidos –reservados para los altares- como “sagrados”: es decir, en condiciones de poder pasar a ser propiedad del mundo extrahumano.

II. EL LENGUAJE RITUAL Y LA FÓRMULA

La consagración por la que el hombre transfiere algo de su propiedad o de su esfera al ámbito de la propiedad de los dioses es fruto de una decisión humana³⁵ que se materializa o, mejor dicho se ritualiza, a través de determinados gestos y de ciertas palabras. A la divinidad, o a las entidades sobrehumanas se les hacía ver aquello que se les iba a destinar, pero también se les comunicaba y describía según la convicción universal de que los seres extrahumanos ven, oyen y hablan y, en el caso de pueblos alfabetizados, saben leer y contar³⁶. Sin embargo, la posibilidad de establecer la comunicación con el mundo divino (al igual que la elección de la víctima apropiada) no se deja al azar; de entre todas las palabras posibles, se escogen aquellas que puedan atravesar la esfera terrestre para dirigirse “más allá”. Por ello son palabras diferentes -de las usadas cotidianamente- las que la gente de Okinawa utiliza para comunicar con los *kami*, un uso que se integra en la tradicional distinción entre dos niveles que en todo el sudeste asiático se establece en las lenguas autóctonas: sólo el nivel lingüístico que sirve para expresar respeto, formalismo y humildad respecto del destinatario se emplea en la construcción de discursos rituales³⁷. Como no era una harina común, sino una harina ritual, aquella con la que se rociaba a las víctimas en el sacrificio romano, se había acuñado para ésta un nombre diverso, el de *mola*³⁸, mientras que *àsva* no podía denominar al caballo que servía de víctima sacrificial en el brahmanismo por tratarse de un “nombre humano”³⁹. Los nombres “diferentes” se usaban también en la esfera mágica y los hallamos tanto en las recetas conservadas en ciertos papiros griegos como en las instrucciones mágicas de época medieval⁴⁰.

³⁵ Fest. 424.14-16 L.; D. Sabbatucci, “La terminologia sacrale in Roma”, U. Bianchi (ed.), *The Notion of “Religion” in Comparative Research* (Roma 1994) 142.

³⁶ G. Piccaluga, “Potmos impar a scrivere. Alfabetizzazione come dimensione umana nel mondo antico”, *S. & C.* 12 (1988) 8-9; M. Beard, “Writing and Religion: “Ancient Literacy” and the Function of the Written Word in Roman Religion”, AA.VV., *Literacy in the Roman World* (Ann Arbor 1991) 49-53; C. J. Bleeker, “L’oeil et l’oreille: leur signification religieuse”, *The Sacred Bridge* (Leiden 1963) 53-63.

³⁷ S. O. Robson, “Speaking to God in Javanese”, *L’Homme* 132 (1994) XXXIV.4, 135-136; A. Mc. William, “De l’Invocation à Timor ouest”, *ibidem*. 129. *Vid.* n. 1.

³⁸ J. Scheid, «Indispensabili “straniere”», P. Schmidt Pantel, *Storia delle donne. L’Antichità* (Roma-Bari 1990) 427 y n. 8.

³⁹ C. Watkins, “Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions”, J. Puhvel, *Myth and Law Among the Indo-Europeans* (Berkeley-Los Angeles-Londres 1970) 5. Cf. R. Lazzeroni, “Lingua degli dèi e lingua degli uomini”, *ASNP* XXVI (1957) 17-18.

⁴⁰ M. García Teijeiro, “Sobre el vocabulario de la magia en los papiros griegos”, *Homenaje a J. Alsina* (Tarragona 1992) I. 59-60. El valor intrínseco del nombre “diverso”, además de exacto, se deduce de que dichos papiros mágicos se presentaban como “versiones griegas de los antiguos conocimien-

El uso de denominaciones diversas, una humana y otra divina, para un mismo referente, con la pretendida intención de diferenciar -a través del lenguaje- el ámbito humano del divino, ya fue señalado en la antigüedad, concretamente en la obra de Homero⁴¹. Los ejemplos de *dionimia* o “nombres dobles” presentes en la *Iliada*⁴² demuestran la sentida necesidad de emplear otros nombres, los “nombres divinos”, cuando los referentes remiten a ciertos objetos o entidades naturales que habían sido “divinizados”, más que el testimonio consciente de un lenguaje de los dioses, diverso del humano. Como técnica poética, pues, aprendida en las escuelas, y hermética⁴³ (en cuanto que la elaboración de los términos divinos estaba presidida por la elección de voces desconocidas, en desuso o cultas, por la construcción de perifrasis con doble sentido -léase *kemningar-* o por el juego metafórico de las etimologías), no sólo se utilizaba en la antigua Grecia sino también en otros pueblos de origen indoeuropeo⁴⁴; pero también en el taoísmo chino se diferenciaba netamente entre la escritura celeste, formada por caracteres primordiales, y la escritura humana, pálida y deformado reflejo de aquélla⁴⁵...

Parece evidente, pues, la exigencia de un distanciamiento “nominal” (en cuanto que operado sobre bases lingüísticas y en torno a los nombres) de todo aquello que el hombre desea adscribir o reintegrar a la esfera sagrada. La transformación del nombre constituye, entonces, la mediatización ritual (una de las posibles) que permite al hombre transferir al mundo extrahumano -o a situar en él- a ciertas realidades y a sus denominaciones.

Esos “otros” términos que el hombre privilegia en su comunicación con lo divino se caracterizan, fundamentalmente, por el hecho de no ser los utilizados en la comunicación profana⁴⁶; y el uso ritual de semejante alteridad lingüística

tos egipcios” (M. García Teijeiro, *ibidem*) o de que, en algún caso, los escribas explicasen la pronunciación en copto de los nombres mágicos redactados en la antigua escritura egipcia (*id.*, “Recursos fonéticos y recursos gráficos en los textos mágicos griegos”, *REspLing* 19 [1989] 240.

⁴¹ Pl. *Cra.* 391 d y 392 a-d (J. Calderón, “Lengua de los dioses, lengua de los hombres”, *Faventia* 4 [1982] 5-8).

⁴² Il. 1.403, 2.813, 14.291 y 20.74; J. Calderón, *art. cit.* 5-33; C. Watkins, *art. cit.* 1-17; R. Lazzeroni, *art. cit.* 1-26; F. Bader, “Autobiographie et héritage dans la langue des dieux: d’Homère à Hésiode et Pindare”, *REG* 103.2 (1990) 383-408; *id.*, “La langue de dieux: hermétisme et autobiographie”, *LEC* 58.1 y 3 (1990) 3-26 y 221-245; J. Clay, “*Demas* and *Aude*: The Nature of Divine Transformation in Homer”, *Hermes* 102.2 (1974) 129-136; *id.*, “The *Planktai* and *Moly*: Divine Naming and Knowing in Homer”, *Hermes* 100.2 (1972) 127-131; T. H. Gaster, “Mitología e Folklore”, *SMSR* 23 (1951-1952) 18-19.

⁴³ F. Bader, *art. cit.* *LEC* 58.1 y 3 (1990) esp. 4, 20-21 y 245.

⁴⁴ *Vid.* n. 42 y F. Bader, “Langue liée et bouche cousue. Ovide, *Fastes* 2, 571-582”, *RPh* LXVI (1992) 217-45, E. Laroche, “Hattic Deities and their Epithets”, *JCS* 1 (1947) 187-216; L. Renou, *L’Inde fondamentale* (Paris 1978) 11-65; *Alvíssmál*, en L. Lerat (ed.), *Edda Mayor* (Madrid 1986) 135-141.

⁴⁵ J. Levi, “Rite, langue et supériorité culturelle en Chine ancienne”, *Les langues mégalomanes* (Paris 1990) 100-102 y 106. El auge de la teoría de la “lengua angélica” con la Escolástica (J. L. Chrétien, “Le langage des anges selon la scolastique”, *Critique* XXXV.2 [1979] 674-689), o que Dante hiciese hablar a los demonios “diversamente” en su *Divina Comedia* (U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta* [Roma-Bari 1993] 44) son otros ejemplos de la amplitud del fenómeno considerado.

⁴⁶ D. Dubuisson, “Parler aux dieux. Essais de pragmatique religieuse”, *RHR* 211.2 (1994) 133-136. A. Brelich, “Tre Note”, *Magia* (Roma 1976) 106-107.

será lo que precisamente determine la formación de los lenguajes sagrados y lo que los identificará. Tal es cuanto se aprecia de la elección y la pervivencia del uso de las “lenguas muertas”, precisamente por su condición de fuera de uso, en la transmisión y celebración de los ritos religiosos en los más variados ámbitos. Se recordará que el latín fue utilizado en el rito católico nada menos que hasta el Concilio Vaticano II (1964), aun cuando ya en la Edad Media no se alcanzase a comprender ni siquiera ese “mínimo de fe explícita” condensado y establecido por el Credo, fórmula que al ser válida sólo en latín requería su explicación en lengua vulgar por parte de los clérigos⁴⁷; pero también el similar caso del sumerio, usado prolongadamente como lengua religiosa en época babilónica, el del sánscrito, utilizado en la liturgia budista china y japonesa, el del hebreo, considerado desde sus albores como lengua sagrada y, por tanto, perfecta, el del alemán de la Biblia de Lutero o el del japonés de los *Norito*...⁴⁸, todos ellos ampliamente superados en sus épocas como realidades lingüísticas válidas para la comunicación entre los hombres.

Bajo el mantenimiento de lenguas en desuso con un propósito ritual subyace, ciertamente, la tendencia universal a una conservación intacta tanto de la tradición litúrgica como del control religioso ejercido por unos pocos (escribas, sacerdotes, profetas, predicadores, teólogos...), sólo por estar dotados de los conocimientos y de los instrumentos necesarios para ello⁴⁹. Pero tal afirmación no anula la simultánea apreciación del poder mágico (ciertamente aprovechable en aquel sentido) que la palabra desconocida, oscura e incomprensible suscita en quien la escucha, lee o contempla, escribe o pronuncia. El Credo, precisamente por cuanto no era comprendido por tantos en época medieval, era recitado y utilizado en las sesiones de brujería, mientras que los que se consideraban fieles lo usaban, por su parte, como objeto mágico que podía ahuyentar a los demonios⁵⁰. Plutarco informaba que con ese mismo objetivo podían ser pronunciadas las “letras efesias” (aquellas esculpidas en la estatua de Artemis y que ya no eran comprensibles)⁵¹; y Catón, por su parte, recomendaba la recitación de un ensalmo, aparentemente sin sentido, en el

⁴⁷ J. C. Schmitt, «Du bon usage du “Credo”», *Fare croire* (Roma 1981) 348-361.

⁴⁸ G. van der Leeuw, *op. cit.* 318, 337 y 607, n. 334; U. Eco, *op. cit.* 84-85, 94-96, 102 y ss. y 110; R. Sieffert, *La littérature japonaise* (París 1973) 32; las formas originarias de los *Norito* “indicaban” una datación coetánea a la primera pareja divina creadora (P. Wheeler, *The Sacred Scriptures of the Japanese* [Nueva York 1952] xxvi). *Vid.* L. Renou, *op. cit.* parte I.

⁴⁹ M. Beard, “Writing and Religion: “Ancient Literacy” and the Function of the Written Word in Roman Religion”, AA.VV., *Literacy in the Roman World* (Ann Arbor 1991) 53-57; G. Piccaluga, “I testi magico-sacrali”, G. Cavallo-P. Fedeli-A. Giardina, *Lo spazio letterario di Roma antica*, I (Roma 1989) 54, 56.

⁵⁰ J. C. Schmitt, *art. cit.* 352-353, n. 56 y 357. Ciertas palabras que no poseían un significado claro eran comunes a la jerga usada en los misterios de Mitra y a ciertos ensalmos mágicos (R. Gordon, *cit.* en n. 71, 108). *Vid.* n. 51.

⁵¹ Plut. *Moralia* 706; R. Kotansky, “Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets”, C. A. Faraone-D. Obbink (ed.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion* (Nueva York-Oxford 1991) 111. Sobre el uso del alfabeto en los exorcismos de la Iglesia Católica: A. Dietrich, “ABC-Denkmal”, *RhM* 56 (1901) 104-105 y 96-97.

caso de una dislocación de huesos⁵². De hecho, la literatura clásica identificaba a los magos precisamente por el uso que hacían de las palabras “oscuras”, extrañas, una característica común al lenguaje mágico de diversas civilizaciones.

El poder de lo que se presenta “oscuro” permitirá afirmar a la tradición cabalística medieval que no fuese necesario conocer el hebreo ya que, como lengua dotada de una fuerza especial, era reveladora y eficaz precisamente en cuanto incomprensible; y, durante el Renacimiento, no faltarían las ocasiones de ejercitar la magia también sin necesidad de utilizar un hebreo auténtico, puesto que bastaba el uso de sonidos vagamente “semíticos”⁵³. La imitación de una lengua extranjera formaba parte de las técnicas usadas por los magos en el antiguo Egipto, según atestiguan ciertos papiros griegos, que tendían -aunque no solo- a la creación de fórmulas incomprensibles para los ajenos⁵⁴. La opinión manifestada por A. Kircher, en el s. XVI, respecto de la cultura china es indicativa de la atribución de sacralidad a “lo oscuro”: los misterios de la escritura jeroglífica habían sido introducidos en aquel país por uno de los hijos de Noé, pero tratándose de una escritura completamente comprensible, y todavía hablada en su tiempo, no podía ser considerada como lengua sagrada⁵⁵. Y dada la consciencia de una separación neta entre el mundo de los hombres y el de los espíritus, resultará también obvio para los oyentes de los chamanes que la “lengua de los espíritus” manifestada a través de sus cantos les sea incomprensible⁵⁶...

Lo ininteligible se traduce, pues, en esa potencialidad mágico-sacral del distanciamiento requerido del lenguaje profano para poder comunicar con el ámbito extrahumano. Por ello, las categorías lingüísticas de lo arcaico, lo extraño o lo extranjero (tanto en su versión oral como en la escrita) adquieren una significativa función de alienación ritual del texto que se pretende “sagrado” respecto de la esfera cotidiana. En Roma, el antiguo himno de los Salios, conservado y cantado en ese lenguaje arcaico que no podía ser modificado, era sentido distante y sagrado por cuanto era difícil de entender⁵⁷; y también contenía vocablos en desuso, indudablemente, el antiquísimo texto del *carmen* que la cofradía de los Arvales seguía recitando todavía en época imperial⁵⁸. Mantener el arcaísmo significa conservar la tradición, no alterarla respetando las formas de comunicación con el mundo extrahumano usadas por los antepasados, sacralizar, en suma, ese “así oraban nues-

⁵² Cato. *agr.* 160; cf. Plin. *nat.* 28.21 y 17.267; R. Kotansky, *art. cit.* 109; A. M. Tupet, *La magie dans la poésie latine* (París 1976) 169-172.

⁵³ U. Eco, *op. cit.* 134-135; A. Bausani, *Le lingue inventate* (Roma 1974) 82-83.

⁵⁴ F. Lexa, *La magie dans l’Égypte Antique* (París 1925) 61, n. 2, 145 y 180.

⁵⁵ U. Eco, *op. cit.* 173-174.

⁵⁶ A. Bausani, *op. cit.* 60-61.

⁵⁷ Quint. *Inst.* 1.6.40; J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs* (Roma 1990) 618 ss., n. 102; cfr. G. Piccaluga, *art. cit.* 47, n. 31. La condición “arcaica” del himno de los Salios era revalorizada míticamente al hacer remontar el texto a la época de Numa (Cic. *de orat.* 3.197, Varro. *Ling.* 7.3, Quint. *inst.* 1.10.20; *vid.* n. 48), si bien, en parte, fuese ciertamente poco comprensible por su antigüedad; D. Porte, *op. cit.* 34, 105.

⁵⁸ I. Paladino, *op. cit.* (n. 16) 195-196 y 177-179. Véase n. 88.

tros padres” que hallamos en tantos usos rituales de las religiones reveladas, pero también en ámbito etnológico, donde la oralidad tiene un papel preponderante en la transmisión y ejecución de usos rituales que tienden a repetirse sin consciencia de alteración. Y así -por ejemplo- el discurso ritual en los pueblos del este de Indonesia se construye fundamentalmente mediante frases asociadas, “apareadas” que, enfatizando metafóricamente el universo cultural, repiten ritualmente el modo de hablar de los antepasados⁵⁹. Un uso análogo, pues, a la presencia de *bina verba* en el antiguo *carmen* latino (pero también en otras fórmulas religiosas tanto del mundo indoeuropeo como de otros ámbitos) como recurso estilístico arcaico que pretendía lograr también la plenitud o la totalidad en la expresión⁶⁰.

La presencia o el uso de caracteres arcaicos puede suscitar igualmente el sentimiento de hallarse ante una dimensión lingüística sagrada. De hecho, Cicerón evidencia el carácter divino del oráculo establecido por las *sortes* de Praeneste a través, precisamente, de su escritura con “*priscarum litterarum notis*”⁶¹; y la instauración bajo la dinastía de los Paleólogos de un tipo arcaico de letra sólo para la edición de textos religiosos se explica tanto por la veneración de las formas arcaicas como por el deseado distanciamiento respecto de la representación gráfica de los otros textos, los de contenido profano⁶². Pero, además, la antigüedad se identifica con la autenticidad y, por ello, su pretensión o su reivindicación forma parte de muchas literaturas “sagradas”: este será el caso, por ejemplo, de la literatura oracular en la antigua Grecia (esos “mil años” que ya Heráclito reclamaba para la voz de la Sibila y que será un motivo recurrente con la proliferación helenística de las Sibilas) y, en especial, el de los textos de las religiones reveladas; y, así, en el budismo indio la importancia de las “palabras recordadas” (las pronunciadas por Buda) justificó que la escuela del *Mahāyāna* expandiese el canon re-escribiendo los *sutras*, es decir, añadiendo nuevas palabras -aunque siempre- históricas, “recortadas”⁶³...

El hombre concede también un sentido mágico-religioso a lo que se le presenta de modo “extraño”. En la antigua Roma, el comportamiento “insólito” del *flamen* y de la *flaminica* de Júpiter, en cuanto que regido por prescripciones que conformaban la alteridad de la vida de esta pareja respecto de las costumbres del resto

⁵⁹ A. McWilliam, *art. cit.* 129; Bausani, *op. cit.* 62, 76.

⁶⁰ C. Guittard, “L’expression du verbe de la prière dans le *carmen* latin archaïque”, R. Bloch, *Recherches sur les religions de l’Antiquité Classique* (París 1980) 402, 399-400; R. Lazzeroni, “Contributo allo studio della preistoria del *carmen* latino”, *ASNP XXVIII* (1959) 119-139, esp. 126.

⁶¹ Cic. *div.* II.41.85; G. Piccaluga, “I testi magico-sacrali”, *op. cit.* 40, 54-55 y F. Zevi, “Oracoli alfabetici, Praeneste e Cuma”, M. C. Gualandi *et alii*, *ΑΠΑΡΧΑΙ* (Pisa 1982) II, 608-609.

⁶² G. Prato, “Scrittura librerie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli”, *S. & C.* 3 (1979) 151-193, esp. 189-192.

⁶³ Heraclit. *apud* Plu. *Pyth. orac.* 397 c; también Clem. *str.* 1.70.3. G. Amiotti, “Gli oracoli sibilini e l’Alessandra di Licofrone”, M. Sordi, *La profezia nel mondo antico* (Milán 1993) 140-141; V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sybille* (Mouton 1970) 3, n. 6. Véanse n. 48, 57 y 40. H. G. Coward, “The Role of Scripture in the Self-Definition of Hinduism and Buddhism in India”, U. Bianchi (ed.), *op. cit.* 30; D. S. López, “Authority and Orality in the Mahāyāna”, *Numen XLII* (1995) 25-27 y 39-42.

de los ciudadanos, era precisamente lo que les confería su sacralidad⁶⁴. Y desde un punto de vista lingüístico, lo “extraño” se llegó a convertir en ámbito bíblico en una categoría teológica utilizada conscientemente para provocar el reconocimiento de la intervención del Otro⁶⁵, si bien ha impregnado o forma parte también del lenguaje profético de todos los tiempos y civilizaciones. El oráculo o respuesta divina es siempre oscura, extraña y requiere la interpretación de un especialista, mientras que la recitación de discursos sin sentido, por cuanto tienen de inusual en la comunicación entre los hombres, es decir por su carácter no humano, era y es considerada un signo de inspiración divina o extrahumana por la sociedad grecorromana, por las sociedades tradicionales⁶⁶ o, por citar otro ejemplo, por la primitiva comunidad cristiana de Corinto. En esta última se practicaba la glosolalía, un tipo de habla extático e incomprensible, vinculado al fenómeno del profetismo e igualmente considerado como una manifestación sagrada⁶⁷: su etimología vacilante entre un hablar “en lengua” o “en lenguas” traduce con claridad la alteridad que ese tipo de discurso representaba respecto de la lengua profana, bien en torno a la unicidad de la Lengua posible para expresar lo sagrado, bien basándose en la universalidad de una Lengua total, inexistente en el ámbito de las lenguas humanas⁶⁸. Puesto que los enunciados humanos han sido considerados siempre imperfectos, los místicos de todos los tiempos -cristianos, musulmanes o budistas- se han preocupado por encontrar la modalidad expresiva adecuada para dar voz a sus experiencias. Para poder hablar del Ser Supremo se recurrirá entonces a la creación verbal basada en el uso redundante de superlativos, antítesis, negaciones..., que configuraba discursos suficientemente distanciados de los profanos, o llevándola a sus propios extremos: el silencio o la total invención del lenguaje⁶⁹. El uso de jergas se asociaba frecuentemente al contexto de la iniciación y se adoptaba dentro de sectas ya que ese vocabulario diverso podía ofrecer -además de acentuar la noción de misterio- el modelo de identificación para los iniciados así como el de

⁶⁴ J. Scheid, “Il sacerdote”, A. Giardina (ed.), *L'uomo romano* (Roma-Bari 1989) 72-75.

⁶⁵ P. Prigent, “L'étrange dans l'Apocalypse: une catégorie théologique”, *Lumière et Vie* 31.160 (1982) 49-60. El enigma en la poesía védica poseía una esencia y una función litúrgicas: L. Renou, *op. cit.* 14.

⁶⁶ *Cic. div.* 2.54.110 y ss.; *Clem. str.* 1.143.1; M. G. Teijeiro, “Langage orgiastique et glossolalie”, *Kernos* 5 (1992) 65-66; V. Lanternari, *Dèi, profeti, contadini* (Nápoles 1988) 163-164.

⁶⁷ *I^o Cor.* 12-14; *Hechos* 2.4; 10.46; 19.6; *Mc.* 16.17... P. Dinzelsbacher (ed.), *Dictionnaire de la mystique* (Brepols 1993), s.v. “glossolalie”, 335-337; A. Compagnon, “La glossolalie: une affaire sans histoire?”, *Critique* 35 (1979) 824-838. P. Alphanéry, “La glossolalie dans le prophétisme médiéval latin”, *RHR* 103 (1931) 417-436; M. García Teijeiro, *art. cit.* 63-65. Los movimientos carismáticos y pentecostales contemporáneos han retornado al uso de tales prácticas.

⁶⁸ P. Dinzelsbacher (ed.), *op. cit.* 335 y A. Compagnon, *art. cit.* 834, 837-838. Cfr. con *hy. Hom. Ap.* 156-164 o *Hdt.* VIII.135 (M. García Teijeiro, *art. cit.* 64-65); el hecho que oyentes de diferentes lenguas pudiesen entender un mismo discurso constituirá un milagro típico de la hagiografía medieval (P. Alphanéry, *art. cit.* 432).

⁶⁹ P. Dinzelsbacher (ed.), *op. cit.* s.v. “langage de la mystique”, 476-478. Recuérdense, por ejemplo, los casos de la “*ignota lingua*” de la profeta benedictina Hildegarda de Bingen (P. Alphanéry, *op. cit.* 422-425) o el del *bālaibalan*, lengua secreta del misticismo musulmán (A. Bausani, *op. cit.* 83-85 y 89-96).

su separación del ámbito cotidiano. Léxicos especiales parecen atestiguar entre órficos, pitagóricos y gnósticos y se puede rastrear su existencia en las religiones místicas del mundo antiguo, mientras que constituyen un fenómeno ampliamente difundido en la sociedades secretas primitivas⁷⁰. La terminología inventada en estos casos servía y sirve, indudablemente, para denominar y desvelar gradual y oportunamente los secretos de la iniciación; así sucedía, por ejemplo, en la jerga utilizada en los misterios de Mitra que incluía una serie de préstamos lingüísticos, palabras sin sentido e inventadas sobre la base del antiguo persa, de forma que los fieles debían creer que se trataba auténticamente de esa lengua⁷¹.

Ciertos sonidos extraños, largas pseudo-palabras, series de vocales... junto a palabras extranjeras conformaban en el ámbito de los encantamientos y los conjuros del mundo clásico (contenidos en papiros, tablillas de maldición, amuletos) lo que se denominaba genéricamente como "*voce magicæ*"⁷². El recurso al vocablo extranjero (o lo que se presenta como tal) se demuestra universalmente reconocido en cuanto a su potencia por cuantos practican o demandan la acción mágica; la noción de "extranjero" le añade eficacia: de hecho, ya la propia palabra que definía a quien la practicaba era extranjera en el mundo clásico, mientras que su identificación procedía del uso de "*externa uerba*", de ese "*barbarum murmur*"⁷³ ... La magia parece venir de lejos, por ejemplo de Egipto, o de Babilonia para la sociedad grecorromana, o en cualquier caso de los confines -aunque estén más cerca-, de esa marginalidad -que es diversidad- representada, por ejemplo, por los tracios y los tesalios para la Grecia clásica, o por los marsos, sabelios y pelignos para la antigua Roma⁷⁴. Y precisamente la necesidad y la potencia de ese saber que viene de fuera justificará la aceptación de una mujer extranjera, la Sibila, en el corazón de Roma, con sus oráculos tan "indispensables" como "extranjeros" para la religión cívica romana⁷⁵. No estará de más recordar que el hallazgo casual de escrituras misteriosas, en lengua "bárbara" o arcaica, que vienen de otra parte y/o son incomprensibles, se ha tenido siempre

⁷⁰ J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce Classique* (París 1992.2^a) 178; M. García Teijeiro, *art. cit.* 59-61. A. Bausani, *op. cit.* 59, 62-65, 73-74.

⁷¹ R. Gordon, "Mystery, Metaphor and Doctrine in the mysteries of Mystras", J.R. Hinnells, *Studies in Mythraism* (Roma 1994)106-109 y 114.

⁷² M. García Teijeiro, *art. cit. REspLing* 19 (1982) 233-249; *id.*, *art. cit. Hom.a J. Alsina* (1992) I, 59-62. P. Poccetti, "Forma e tradizioni dell'inno magico nel mondo classico", *AION* XIII (1991) 187 ss.. R. Kotansky, *art. cit.* 109, 111, 116. A.M. Tupet, *op. cit.* 174-178.

⁷³ *Plin.nat.* XXVIII.4.20; Ps. Quint. *decl.*10.15; L. Baldini Moscadi, "*Murmur nella terminologia magica*", *SIFC* XLVIII (1976) 259, n.3, 257, n.1.

⁷⁴ H. Grégoire, "Thracés et Thésaliens, maîtres de religion et de magie", col. *Latomus* II (1949) 375-386; L. Baldini Moscadi, *art. cit.* 187, n. 27; A.M. Tupet, *op. cit.* 177-178; G. Piccaluga, "I Marsi e gli Irpi. Due modi diversi di sistemare le minoranze etniche", *Magia* (Roma 1976) 207-210, 231.

⁷⁵ J. Scheid, *art. cit.* (n. 38) 451.

por un hecho maravilloso o fatal pero, simultáneamente, fuente de potentes revelaciones, según muestra el folklore de pueblos muy diversos⁷⁶ :

Cuando la escritura abandona la secuencia lógica de las palabras, destruyendo el orden en que deben aparecer los fonemas en el campo gráfico para poder comunicar un significado convencional, humano, se convierte en un potencial instrumento mágico o ritual a disposición de quien la ejecuta y en condiciones de sobrepasar el destino humano. El texto, de esta forma, ya no es “texto”, tal y como lo demuestran, por ejemplo, las técnicas cabalísticas (cuyo uso connota un fenómeno cognoscitivo que rebasa los márgenes de la mística judía⁷⁷), o aquellas que producen esas otras combinaciones de signos o letras que no se leen sino que, una vez escritas (y suspendidas del cuello a manera de amuleto, o disueltas en un líquido que se bebe), curan⁷⁸, o que no se alinean normalmente, sino que forman gráficamente “redes” con las que poder atrapar al individuo objeto de una maldición⁷⁹ ... El texto extrapolado de su función humana es susceptible de ser, pues, “cualquier otra cosa” que le atribuya el rico simbolismo del que están dotados los signos gráficos, y así se explican, por ejemplo, los textos que son por sí mismos ritos agrarios (caso de las ceremonias de primavera realizadas por los Arvales en la antigua Roma), o esa escritura que se antropomorfiza transformándose en “cuerpo” (en la mística judía)⁸⁰ ...

Los ejemplos presentados han servido para poner de relieve algunas de las técnicas que pueden ser aplicadas, y que de hecho se han aplicado, a ese mensaje que intencionadamente se pretende dirigir “más allá” para poderlo extrapolar de su contexto humano, sinónimo todo ello de una configuración del mensaje en la diversidad. Como ha señalado D. Dubuisson, el hombre no podía reproducir simplemente los modelos humanos en un tipo de comunicación caracterizada por la reunión de niveles ontológicos diversos⁸¹. La palabra ritual, o mágica si se

⁷⁶ A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste I* (París 1944) 319, 322, 326; G. Piccaluga, “I testi magico-sacrali”, *op. cit.* 39-43; F. Della Corte, “Numa e le streghe”, *Maia XXVI* (1974) 3-20; A. Bausani, *op. cit.* 36-37, 95. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, II (Helsinki 1933) 142.

⁷⁷ Véase U. Eco, *op. cit.* caps. II y VI.

⁷⁸ *Plin.nat.* XXVIII.5.27; *Marcell. med.* X. 70 (G. Dieterich, *art. cit.* 91-99; G. Piccaluga, “La scrittura coercitiva”, *C. & S.* 85 (1983) 121; R. Kotansky, *art. cit.* 114). *Vid.* también F. Lexa, *op. cit.* 67, M. García Teijeiro, “Sobre los papiros mágicos cristianos”, *Helmántica* 45 (1994) 320) y L. Janssens, “La fausse énigme de l’Abradacadabra”, *ibidem*, 451-483.

⁷⁹ En las *defixionum tabellae*: G. Piccaluga, *art. cit.* 120-123 e *id.*, “I testi mágico-sacrali”, *op. cit.* 53; P. Poccetti, *art. cit.* 187; también en papiros y amuletos: M. García Teijeiro, *art. cit.* *REspLing* 19 (1989) 245-249.

⁸⁰ G. Piccaluga, “La corona e il sigillo. Agricoltura scritta e scrittura agraria negli *Acta Fratrum Arvalium*”, *S. & C.* 9 (1985) 275-283 y M. Beard, “Writing and Ritual. A Study of Diversity and Expansion in the Arval Acta”, *PBSR* 53 (1985) 115, 131 y 137-144. En el budismo tibetano se usan los libros sagrados para obtener la fertilidad de los campos, bien llevándolos en procesión, bien siendo recitados por los lamas “sin tener en cuenta el orden de los folios ni, por tanto, el sentido de los textos”: G. van der Leeuw, *op. cit.* 341. T. Dolève-Gandelman y C. Gandelman, “Corps-texte/texte-corps: des rites juifs comme rites textuels”, *L’Homme* 34 (1994) 93-98.

⁸¹ D. Dubuisson, *art. cit.* (n. 46) 133.

quiere, se configura a través de esas estrategias como “otra palabra”, tal y como A. Brelich había interpretado hace tiempo⁸²; pero a ella se llega también por otra vía, la del escrúpulo lingüístico, la de un respeto por la fórmula que este autor había señalado simplemente como la diversa solución adoptada fundamentalmente por la cultura romana⁸³. La exactitud en la enunciación del texto prescrito ritualmente no es patrimonio exclusivo de ella y su respeto es de rigor universal en el ámbito de la magia, donde la importancia de la utilización (con propiedad) del nombre exacto de las cosas es tan conocida como los efectos irreparables de un error en su uso.

La palabra ritual pronunciada, eficaz y vital en cuanto que potencialmente capacitada para ser ofrecida en sacrificio, podía ser equiparada a una víctima⁸⁴. De hecho parece existir una analogía similar también en el ámbito de su elección pues la palabra que se prescribe ritualmente es aquella -como el animal- sin defectos y completa: reiteradamente se exigirá tanto que se evite el error en la pronunciación, como que se adopte el “justo tono”. Desde el murmullo al canto, como desde el silencio al grito, el tono aparece en los diversos ambientes religiosos efectivamente prescrito y regulado, así como aparece también explicitado en los manuales de magia⁸⁵. El motivo es siempre el mismo: cuando los monjes budistas recitan, tratan de emplear el tono adecuado para no caer -precisamente- en el tono humano⁸⁶; para evitar la palabra profana o todo rumor ajeno al rito, en la antigua Roma se exigía del público un silencio “ritual” a través de la petición de “*fauete linguis*”, o mediante el sonido de una flauta, así como el *vāgyamana* (silencio prolongado que implicaba la retención de la palabra) se aplicaba a las palabras profanas que el oficiante en la antigua India pudiese pronunciar consciente o inconscientemente⁸⁷. Para evitar los errores en la enunciación, una guía oral o mejor una escrita, que además perpetuase una fija e inalterable secuencia de palabras, se habrá considerado en muchas liturgias o rituales imprescindible. Baste recordar la función de los sacerdotes romanos encargados de *praeire verba*, es decir de sugerir las palabras que tenían que ser pronunciadas en el rito o los *libelli* que usaban los Arvaes para

⁸² A. Brelich, *art. cit.* (n. 46) 106-107.

⁸³ A. Brelich, *art. cit.* 108. *Vid.* J.A. North, *art. cit.* (n. 20) 1-12.

⁸⁴ Consultense B. Oguibénine, *La déesse Usas. Recherches sur le sacrifice de la parole dans le Rgveda* (París-Lovaina 1988) esp. 148-157 y J. Svenbro, “Il taglio della poesia. Note sulle origini sacrali della poetica greca”, C. Grottanelli-N.F. Parise, *Sacrificio e società nel mondo antico* (Roma-Bari 1988) 231-252.

⁸⁵ G. van der Leeuw, *op. cit.* 317-322, 335-338; J. Rudhardt, *op. cit.* 179-181; D. Aubriot-Sévin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.C.* (Lión 1992) 146, 150-171. C. Bologna, “Il linguaggio del silenzio. L'alterità linguistica nelle religioni del mondo classico”, *SMSR* 11 (1978) 314-315 ss. L. Renou, “La valeur du silence dans le culte védique”, *JAOS* 69 (1949) 11-18. L. Baldini Moscadi, *art. cit.* 254-262 y M. García Teijeiro, *art. cit.* 236-241. *Vid.* n. 86.

⁸⁶ Yün-hua Jan, “The Power of Recitation. An Unstudied Aspect of Chinese Buddhism”, *SMSR* 1.2 (1977) 292.

⁸⁷ *Plin.nat.* 28.11; D. Porte, *op. cit.* 31 y n. 14; L. Renou, *art. cit.* 15-18.

cantar el *carmen*⁸⁸. La necesidad de una codificación y, por tanto, de una homogeneización de los usos ceremoniales explicaría la aparición de los *libelli* litúrgicos medievales⁸⁹, mientras que para evitar el error “doctrinal”, la Iglesia Católica elaboraría esos textos que debían ser repetidos idénticamente⁹⁰: no es de extrañar, entonces, que se configure precisamente en esta época de formulación y fijación de los textos rituales el “pecado de la lengua”⁹¹...

Con estos propósitos surgen las fórmulas, para orar, para acompañar a los ritos o a las acciones mágicas, para sanar⁹², para conjurar...esas escogidas palabras que deben ser las exactas para ser eficaces, y que son “potentes” en cuanto que se hallan estratificadas conceptualmente en la alteridad del lenguaje cotidiano. La exigencia de la corrección y el reclamo de la exactitud en el ámbito expresivo del rito constituyen la regla para no caer fuera del contexto sagrado que la fórmula determina. La fórmula, por definición, evita el nivel profano, siendo fácilmente reconocible por cuanto que hace acopio de las estrategias lingüísticas que lo hacen posible. No es de extrañar, por tanto, que las propias fórmulas hayan sido en muchos casos “divinizadas”, y así el *carmen* latino, el *brahman* hindú, o el peán terapéutico griego. La fórmula configura con sus recursos lingüísticos peculiares y con su orden fijo, pues, la alteridad de la palabra humana permitiendo al hombre, de este modo, el acceso a la comunicación con la esfera extrahumana⁹³.

III. LA MINIATURIZACIÓN DE LOS OBJETOS CONSAGRADOS

Es de sobra conocido el fenómeno de la reducción de tamaño a la que fue sometida, en ciertos períodos, la fabricación de determinados objetos destinados a formar parte de ajuares funerarios o que, dedicados a una específica divinidad, terminarían en los denominados depósitos votivos. Toda clase de piezas del armamento o de la

⁸⁸ J. Scheid, *op. cit.* (n. 57) 339, n. 55, 616-621; D. Porte, *op. cit.* (n. 13), 37, 40-42; CIL VI 32388, 2067. Cfr. con el culto mazdeísta aqueménida: C. Herrenschildt-J. Kellens, “La question du rituel dans le mazdéisme ancien et achéménide”, *Arch. Sc. Soc. des Rel.* 85 (1994) 62.

⁸⁹ É. Palazzo, “Le rôle des *libelli* dans la pratique liturgique du Haut Moyen Âge. Histoire et typologie”, *Revue Mabillon* n.s. 1 (1990) 9-36.

⁹⁰ J. C. Schmidt (cit. n. 47) 85-86 y 89-91 (Credo, Padrenuestro y Avemaría). Cometer un error en la copia de los textos sagrados es “pecar” para los monjes de los *scriptoria* medievales (A. Sambataro, *Il monaco e l copista* (Catania 1992) 31-34, 38) y, quizá, el uso del “índice” en la lectura de la *Torah* pueda haber sido motivado por el temor a saltar una palabra sagrada o, al menos, lo simboliza.

⁹¹ Ss. XII/XIII: C. Casagrande-S. Vecchio, *I peccati della lingua* (Roma 1987) Introd., 115..., y O. Boulnois, “Quand la réponse précède la demande. La dialectique paradoxale de la prière chrétienne”, *RHR* CCXI.2 (1994) 173-174.

⁹² P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica* (Madrid 1987, 1958.1ª); R. Kotansky, *art. cit.* 112-114; F. Lexa, *op. cit.* 132-144; M. García Teijeiro, *art. cit. Helmiántica* 45 (1994) 321. S. Thompson, *op. cit.* 144 ss.

⁹³ Además del signo lingüístico, existen otros signos “igualmente expresivos” que pueden funcionar como punto de referencia y distinción entre lo sagrado y lo profano: por ejemplo, el color (E. Wasilewska, “Archaeology of Religion: Colors as Symbolic Markers Dividing Sacred from Profane”, *JPR* V [1991] 36-41).

vajilla doméstica, ornamentos, estatuas... así como los más variados objetos de uso en la vida cotidiana de una persona aparecen reproducidos con gran fidelidad, pero sin respetar las dimensiones de su escala ordinaria, y depositados en tumbas pertenecientes a muy diversas culturas y períodos como el Egipto del III milenio a.C., la Europa nórdica de la época prehistórica y celtorromana o la coetánea Italia de finales de la Edad del Bronce e inicios de la del Hierro⁹⁴. Pero esos mismos objetos (y sin duda una mayor gama) han de ser considerados como ofrendas votivas, dedicadas en templos o en áreas sagradas⁹⁵ de una geografía cultural mucho más amplia y con una cronología que ofrece, además, la interesante presencia de esta “práctica” también en tiempos más recientes y, por tanto, mejor documentada, como es el caso de ciertos depósitos votivos de la Italia arcaica y clásica⁹⁶.

Ahora bien, el conocimiento que se exhibe sobre tales objetos miniaturizados en los estudios arqueológicos no suele ir más allá de reservarles la etiqueta de “simbólicos”, explicando una tal dotación en cuanto que “servían de substitutos y equivalentes” de los dones reales⁹⁷. Evidentemente no se trata de una auténtica interpretación del hecho, sino de una clasificación simplista y cómoda que se revela errónea ya para el citadísimo caso de las figuras de animales cuya representación plástica es considerada -por un buen número de estudiosos- como substituto y equivalente de la víctima sacrificial real⁹⁸. Parece importante insistir, pues, en que es la propia reducción de la representación plástica, en tanto que efectuada “*ad hoc*” (de una determinada ocasión cultural y en el ámbito de una determinada ideología), la que confiere al objeto una especificidad ineludible, bien como ofrenda cultural, bien como objeto seleccionado para acompañar al difunto en su destino al más allá. Y dado que los objetos miniaturizados aparecen tanto en tumbas como en templos -según documentan diversas culturas-, la reducción de tamaño constituye

⁹⁴ M. J. Green, *The Wheel as a Cult-Symbol in the Romano-Celtic World* (Bruselas 1984) caps. I y III. G. Colonna, “Preistoria e protostoria di Roma e del Lazio”, *Popoli e Civiltà dell’Italia antica*, II (Roma 1974) 286 ss.; G. Bergonzi, “Riti funebri, forme ideali, strutture sociali”, R. Peroni, *Necropoli e usi funerari nell’età del Ferro* (Bari 1981) 289-290; G. Bergonzi-A.M. Bietti Sestieri, “Periodi I e II A”, *Dialoghi di Archeologia* 2 (1980) 62-64 y 67-71; AA.VV., *Civiltà del Lazio Primitivo* (Roma 1976) 68-69, 72-73, 104, 170, 294 ss.

⁹⁵ Por ejemplo, en ríos, lagos o en manantiales subterráneos: M. J. Green, *op. cit.* 76-77 y 92; P. Pascucci, *I depositi votivi paleoveneti* (Padua 1990) 31-2, 41, 47-8; AA.VV., *op. cit.* 347 ss.; N. Negroni-L. Domanico-M. Miari, “Offerte votive in grotta e in abitato nelle valli del Fiora e dell’Albegna nel corso dell’Età del Bronzo”, *Scienze dell’Antichità* 3-4 (1989-90) 588-89.

⁹⁶ M. J. Green, *op. cit.* 73 ss.; G. Colonna (ed.), *Santuari di Etruria* (Milán 1985) 24-25, 34; AA. VV., *op. cit.* 145-146, 324, 328, 347, 364-366; G. Bartoloni, “I depositi votivi di Roma arcaica”, *Scienze dell’Antichità* 3-4 (1989-90) 747-759; P. Pascucci, *op. cit.* 159-182, 209-210.

⁹⁷ G. Colonna, *op. cit.* 24 y 34. G. Bartoloni, *art. cit.* 751-52; I. Fauduet-E. Rabeisen, “Ex-voto de Bronce d’*Argentomagus* et d’*Alesia*”, *Bronces y religión romana* (Madrid 1993) 145.

⁹⁸ Véase mi artículo “El sacrificio de víctimas ‘modeladas’: Servio *ad Aen.* II.116”, *Gerión* 9 (1991) 199-244. Las figuritas de animales en bronce, barro cocido... suponen la conmemoración eterna del efecto benéfico del sacrificio ofrecido con anterioridad a la dedicación de tal representación. Cfr. L. Bodson, “L’offrande aux divinités grecques de l’effigie des animaux”, *Anthropozoologica* 3 (1989) 73-74.

un único fenómeno ritual que se manifiesta cuando se reclama para tal objeto un contexto extrahumano.

Uno de los pocos casos de la presencia de objetos miniaturizados en contexto funerario que ha sido estudiado con mayor atención lo representan las necrópolis laciales de fines de la Edad del Bronce e inicios de la del Hierro⁹⁹. En ellas, la asociación -en las tumbas de hombres- del rito de la incineración con la presencia de un ajuar funerario miniaturizado (consistente en una urna cineraria que imita la forma de una cabaña, vajilla, armas, estatuilla...) ha conducido a G. Colonna a postular una teoría de la “compensación” de la destrucción del cadáver por el fuego mediante la representación “simbólica” -es decir miniaturizada- de los objetos y de la casa que pertenecieron al difunto en vida y de los que se reconoce como propietario también en la tumba y, por tanto, como su posible poseedor en el más allá gracias a la piedad de los supervivientes. Su interpretación parte, pues, del problema cultural que efectivamente se plantearía a éstos, ante la destrucción y la desaparición del cuerpo del difunto sometido a la cremación, y que resuelve adjudicando al ajuar del muerto una función ritual compensatoria, “por vía mágica”¹⁰⁰.

Una inmediata objeción se impone ante semejante asociación interpretativa de ritos funerarios, pues la miniaturización -en contexto funerario- podría entenderse también como un rito o una acción ritual afín (y no compensatoria) al rito aplicado al cuerpo del difunto; es decir, la rápida y completa anulación del cuerpo que el difunto tuvo en vida mediante el fuego podría corresponder culturalmente a esa transformación (ritualizada) de la representación material del mundo del difunto en vida, establecida (desde y junto a la deposición de las cenizas en la tumba) a través de la alteración radical de la escala real en la reproducción de sus pertenencias. La reducción del tamaño de los objetos implicaría, ciertamente, su distanciamiento respecto del uso funcional cotidiano -del uso de los vivos- que les impregnaría, por el contrario, en el caso de su reproducción a escala real. Pero la cuestión no reside, evidentemente, en una elección sin más entre las interpretaciones posibles de la miniaturización, bien como rito afín, bien como complementario del resto de los ritos funerarios, sobre todo si se tienen en cuenta otros datos arqueológicos que desmienten la exclusividad de dicha asociación ritual en contexto funerario al atestiguar la posibilidad de combinación, o simultaneidad, de este rito con el de la inhumación del difunto¹⁰¹.

La revisión y sistematización de los datos arqueológicos del fenómeno es posible, en parte, gracias a un estudio completo de una de estas necrópolis laciales (la de Osteria dell’Osa¹⁰²), pues evidencia con mayor claridad de lo que hasta ahora

⁹⁹ Véase n. 94 y últimamente A. M. Sestieri, cit. en n. 102.

¹⁰⁰ G. Colonna, *art. cit.* 289-291; también A. M. Sestieri (cit. en n. 102) 492-493 y 500-501.

¹⁰¹ G. Bergonzi, *art. cit.* 290. Y también la unión de “incineración y ajuar de dimensiones normales”: A. M. Sestieri (citada en n. 102) 204, 222, 493, 496 (tipo c).

¹⁰² A. M. Sestieri, *La necropoli laziale di Osteria dell’Osa* (Roma 1992).

se exponía en la bibliografía especializada los contextos de aparición -de tipo social, cronológico y espacial- de los ajuares funerarios miniaturizados. Sin embargo, en lo que a hermenéutica se refiere, se verifica en este estudio, nuevamente, la adopción de modelos antropológicos como método en sí mismo explicativo del fenómeno considerado. A. M. Sestieri interpreta el caso de la miniaturización de las armas, presente en la fase inicial de la necrópolis y vinculado a difuntos de sexo masculino sometidos al rito de la incineración, como la respuesta cultural elaborada por los supervivientes frente a los peligros derivados de la fase liminar que el difunto atraviesa inmediatamente después de su muerte; la reducción del tamaño de las armas, aun cuando se mantenga una fidelidad en la reproducción de los detalles reales, significa la casi o total anulación de su funcionalidad lo que neutralizaría -según la autora- la sentida peligrosidad del muerto¹⁰³.

La universalidad del temor al retorno de los difuntos, suficientemente conocido en ámbito etnológico y en los estudios de historia de las religiones, se hace "coincidir" de este modo con un fenómeno que conscientemente se restringe: a) el carácter de estas armas depositadas en las tumbas no son siempre, o no son todas, de tipo ofensivo, sino que en ciertos ajuares funerarios otras piezas del armamento de evidente carácter defensivo (y, por tanto, hipotéticamente no peligrosas para los supervivientes) aparecen reproducidas también en miniatura¹⁰⁴; b) esa teoría no sirve tampoco, obviamente, para explicar la presencia de armas votivas miniaturizadas en sitios de culto¹⁰⁵; y c) la desaparición del fenómeno de la miniaturización de tales objetos en épocas más recientes de la necrópolis y la presencia, por el contrario, de armas reales junto a la práctica generalizada de la inhumación del muerto es explicada por la autora a través del levantamiento de una prohibición ritual que habría estado vigente, durante un cierto período, respecto de la reproducción realista de las armas; ¿habría desaparecido, pues, o pesaría menos en el ánimo de los supervivientes el miedo a que los difuntos retornasen armados al mundo de acá y, esta vez, además con armas reales?. Por otra parte, tal interpretación singular se ciñe tan sólo al caso de la presencia de armas y, por tanto, no es aplicable al resto de los objetos, también miniaturizados, que aparecen en un idéntico contexto funerario acompañando a los ajuares de armas miniaturizadas. Para estos objetos (vajilla, ornamentos, etc.) la autora reserva el consabido calificativo de "simbólicos", por cuanto tienen de representación, en gran medida, del *status* o la función social que tuvo o desempeñó en vida el difunto¹⁰⁶.

¹⁰³ *id.*, *ibidem*, 43-45, 492.

¹⁰⁴ G. Bergonzi, *art. cit.* 289; A. M. Sestieri, *op. cit.* 491-492.

¹⁰⁵ P. Pascucci, *op. cit.* 160 ss.; M.J. Green, *op. cit.* 77-8, 83, 85 ss. 100; *id.*, "Model Objects from Military Areas of Roman Britain", *Britannia* 12 (1981) 253, 258, 262 ss.; J.C. Béal-M. Feugère, "Épées miniatures à fourreau en os d'époque romaine", *Germania* 65 (1987) 98, n. 18; I. Fauduet, "Miniature Ex-voto from *Argentomagus* (Indre)", *Britannia* 14 (1983) 97-102; *id.*-E. Rabeisen, *art.cit.*, 145, 147; G. Colonna, *art. cit.* 291.

¹⁰⁶ A. M. Sestieri, *op. cit.* 509-510, 204-205, 493 (tipo a), 8, 45, 222.

Los objetos que se depositan junto al difunto son evidentemente aquellos que formaron parte de su vida o la representan, pero también aquellos que, sosteniendo su identidad en la progresiva adquisición del nuevo *status* de muerto, configuran esa nueva subjetividad mítica¹⁰⁷. La arqueología documenta las características materiales de los que fueron seleccionados (pues no todos sirven) para formar parte del ajuar funerario: en unos casos fueron depositados los objetos que habían sido usados efectivamente por el difunto (es decir los hallamos con evidentes signos de su uso); en algunos casos, aquellos fueron sometidos a algún tipo de destrucción o deformación intencional por parte de los supervivientes y, en otros casos, sabemos que se depositó una serie de objetos de la vida cotidiana pero fabricados para la ocasión -es decir no usados- y, además, alterados en sus dimensiones reales¹⁰⁸. La elección de las posibles características en la representación de la “realidad” del difunto por parte de los supervivientes estaba condicionada culturalmente tanto por el interés (efectivamente existente) en rodear al difunto de sus “símbolos” (que es lo que los arqueólogos perciben con mayor inmediatez) como por su atención a la vida que el muerto conducirá en el más allá. Es evidente que los ritos funerarios relativos a la exigencia culturalmente sentida por acondicionar la vida del difunto en el más allá están sometidos a una gran variabilidad según las culturas, pero también las modas culturales, según períodos, ideologías dominantes etc.. Y así se puede rastrear, arqueológicamente, desde la creencia en un uso continuado e intacto de los objetos terrenos en el más allá (caso de los objetos usados) hasta la imposición al difunto de una prohibición de tal uso una vez que ha atravesado el umbral de la muerte (caso de los objetos rotos o deformados intencionadamente), o la necesidad sentida de dotarle de un ajuar nuevo, fabricado para la ocasión, que reproduce la esfera material cotidiana del difunto según una dimensión diversa que parece intentar coincidir con la nueva dimensión que ha de adoptar el difunto.

En su interpretación de las prácticas funerarias atestiguadas en la necrópolis de Osteria dell’Osa, A. M. Sestieri no da suficiente importancia a esta “tercera fase”¹⁰⁹ en los ritos que se aplican al difunto y, sin embargo, es esa integración del muerto en la esfera de los difuntos, en el más allá, la que podría estar representada “arqueológicamente” por ese especial equipaje “alterado” que, inequívocamente, señala el tránsito hacia una realidad diferente para el difunto. Los objetos miniaturizados representan indudablemente una serie de objetos “cotidianos” pero, al mismo tiempo, son “otros” desde el momento en que, perdiendo sus dimensiones reales, son despojados de la función que poseían entre los vivos. Y sólo así, en determinados momentos o situaciones culturales, podrían adquirir una utilidad -tam-

¹⁰⁷ M. Meligrana, “Morte, crisi degli oggetti e trasmissione ereditaria”, M. Lombardi Satriani-M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* (Milán 1982) 161.

¹⁰⁸ La alteración de tamaño “por exceso” también se halla atestiguada en contexto funerario. Habría que considerar, además, la deposición de objetos extraños, “arcaicos”, en las tumbas (p.e., armas prehistóricas) que podrían servir de talismán al difunto o, más sencillamente (y al igual que el uso de palabras “arcaicas” en la esfera del culto), de alienación respecto de la esfera cotidiana.

¹⁰⁹ A. van Gennep, *op. cit.* cap. VIII; cf. A. M. Sestieri, *op. cit.* 43, si bien corrige en 492.

bién diversa- para el difunto en ese otro mundo situado en el más allá. En este sentido, es interesante recordar que, en época clásica, los difuntos que habían recibido sepultura y que, por tanto, debían emprender el camino hacia el más allá eran dotados con el óbolo que el barquero infernal, Caronte, les exigiría para su transporte a la “otra orilla”. Se trataba de una condición, pues, visiblemente económica a la que se sumaba, sin embargo, la de una indispensable formulación escrita -la “leyenda” de la moneda-, tal y como ha demostrado G. Piccaluga, que funcionaría a manera de “pasaporte” para la aceptación del difunto en el otro mundo¹¹⁰. Y así como la moneda no era en este contexto funerario de tránsito hacia el más allá un valor económico (como lo representa para el mundo de los vivos) sino esencialmente un texto escrito, en la esfera del culto serán las monedas “fuera de circulación” las que podrán servir potencialmente de material votivo, pues fácilmente podrán integrarse en un contexto sagrado¹¹¹.

Cuando la tradición folklórica proporciona la descripción del equipaje del héroe (que es el “iniciado”, el sometido a la prueba de la muerte) en su viaje al reino que se halla al fin del mundo se explicita, en ocasiones, la necesidad de substituir algunos de sus elementos precisamente porque proceden de la esfera terrena y, por tanto, no serán útiles al héroe o se revelarán ineficaces en el más allá. La “alteridad” representada por el equipaje de quien se dirige al otro mundo aparece señalada además en muchos de estos relatos: el héroe suele ser dotado habitualmente de un bastón (que, en muchas ocasiones, se trata en realidad de un tipo de arma que, sin embargo, se usa para apoyarse en ella), panes y zapatos, todos ellos de hierro. En el equipaje del héroe V. J. Propp reconocía el ajuar del difunto en viaje hacia el más allá, y si en estos relatos se convertía en un equipaje férreo era “para simbolizar la longitud del camino”¹¹². Sin embargo, creo que en esa elaboración mental que preside los intentos de representación del otro mundo por parte del hombre pesaría más, sin duda alguna, la creencia en esa diversidad que caracteriza al mundo extrahumano por la que, por ejemplo, el pan de piedra o de bronce podía servir “efectivamente” de alimento al difunto, así como un calzado inusualmente pesado entre los vivos sería igualmente eficaz para que el difunto recorriese esas especiales distancias en el más allá¹¹³.

La alteración de las dimensiones reales de los objetos que acompañan al difunto puede ser entendida, entonces, como un rito funerario que pretende “adaptar”

¹¹⁰ G. Piccaluga, *art. cit.* (n. 36) 31-32.

¹¹¹ J. P. Morel, “Aspects économiques d’un sanctuaire (Fondo Ruozzo à Teano, Campanie)”, *Scienze dell’ Antichità* 3-4 (1989-90) 514.

¹¹² V. J. Propp, *op. cit.* 294-295, 170 (cambio del caballo), 170-172.

¹¹³ La alteridad del alimento ofrecido al difunto se refleja también en los panecillos de barro cocido que se depositaban en las tumbas (G. Bartoloni, *art. cit.* 750), pero también en el *viaticum* de la tradición cristiana, alimento “especial” concedido al moribundo para su viaje al más allá (É. Rebillard, “La naissance du viatique: se préparer à mourir en Italie et en Gaule au Ve siècle”, *Médiévales* 20 (1991) 99-108). Sobre el alimento mágico que da fuerzas al héroe para superar los obstáculos del viaje y sirve para retenerlo entre los muertos, véase V. J. Propp, *op. cit.* 187-190. Vid. G. Piccaluga, *art. cit.* sobre la diversidad de uso de la escritura en ambas esferas.

el objeto cotidiano (impregnado de vida o de su uso en la existencia terrena) a la nueva dimensión ultraterrena que ese objeto deberá revestir en el más allá, lo que no excluye que, como equipaje seleccionado por los supervivientes, refleje el *status* y la identidad socio-económica del difunto. La miniaturización (o cualquier otro tipo de alteración¹¹⁴) pudo haber constituido en determinadas épocas, períodos, culturas etc. un medio ritual posible con el que transformar los objetos del difunto según esa diversidad, sentida y deseada por los supervivientes, entre el mundo terreno, el de lo cotidiano y ese más allá en el que deben de integrarse los difuntos. El objeto empequeñecido (o agigantado, deformado, roto...), aun conservando su referencia al objeto cotidiano que representa, se convierte en el ámbito funerario en “otro” objeto (con una precisa referencia extrahumana) al presentarse como inútil o no reconocible respecto de su función terrena originaria.

Los objetos depositados en áreas de culto o en templos eran considerados sagrados. A través de la consagración, se dedicaba y se transfería a la esfera sobrehumana una gran variedad de objetos que, en unos casos, se trataba -desde un punto de vista material- de objetos usuales, mientras que en otros procedían de una manufactura realizada específicamente para la ocasión, como los objetos miniaturizados que encontramos en los depósitos votivos, y que dependía por tanto de la existencia de un artesanado organizado. La interpretación de esta peculiar demanda de reducción de tamaño de los objetos que se deseaban ofrecer se ha orientado básicamente en torno a una supuesta ansia de economía experimentada por aquel comprador deseoso de cumplir con la divinidad aun dedicándole el mínimo posible¹¹⁵. Sin embargo, aunque se trata de un motivo razonable, no dejaría de implicar de todas formas un determinado gasto y, además, no sirve para explicar la elección de objetos de dimensiones mayores del natural o de objetos reproducidos en miniatura pero fabricados con metales preciosos.

Desde el momento en que estos objetos eran fabricados con un determinado propósito, el de su destino divino, y por tanto sagrado, no cabe duda de que es esa transformación de tamaño la que connota o identifica a estos objetos como ofrendas. Como sucedía con estos objetos “alterados” en un contexto funerario, y al igual que los ejemplos de esa alteridad que “sacraliza” -tanto en la esfera conceptual como en el ámbito de la expresión- aquello que se destina al más allá, el objeto miniaturizado en un contexto cultural puede ser fácilmente reconocido como un objeto diverso (precisamente por la incorporación de una dimensión diversa de la cotidiana que le exime inmediatamente de su función terrena) y, por tanto, adecuado a su integración en la esfera extrahumana, como propiedad de los dioses y, entonces, sagrada.

¹¹⁴ Véanse E. Castaldi, “La frammentazione rituale in etnologia e in preistoria”, *Rivista di Scienze Preistoriche* 20 (1965) 247-277; L. V. Grinsell, “The Breaking of Objets as a Funerary Rite”, *Folk-Lore* 72 (1961) 475-491; A. Rapin, “Destructions et mutilations des armes dans les nécropoles et les sanctuaires au second âge du Fer”, *Rev. archéol. Ouest* 6 (1993) 291-298.

¹¹⁵ Otros motivos en M.J. Green, *op. cit.* 84; *id.*, *art.cit.* 266-267, o en P. Pascucci, *op. cit.* 209.

En conclusión, la alteridad puede teñir ritualmente lo que se conceptúa, se expresa o se configura como ofrenda, o como aquello que, inicialmente poseído o usado por el hombre, se abandona voluntariamente en favor del mundo extrahumano. Y ello porque esta separación, que implica una comunicación con aquel mundo, se vale de cuantas estrategias de alienación hacen posible que el hombre conciba, se refiera lingüísticamente y presente en un modo figurativo lo que ha de ofrecer al mundo extrahumano como algo diverso, como eso que es “otro” respecto -y a pesar- de sus inevitables características humanas.