

Silencio ritual en la Grecia antigua

Emilio SUÁREZ DE LA TORRE

Universidad de Valladolid
emilio@fyl.uva.es

1. INTRODUCCIÓN

El ritual en todas las religiones, de ahora y de siempre, incluida la de los antiguos griegos, se basa en un complejo proceso de comunicación¹. Por un lado, entre los mortales (entre los miembros de la comunidad, en un despliegue a veces que es el reflejo de la composición social y funcional de la misma, o con una vertiente de «mostración» hacia los extranjeros, aliados, etc o simplemente para deslumbrar a los visitantes de las ciudades vecinas); y, por otro, entre los mortales y los dioses, héroes y demonios. Por supuesto que los dos extremos de la cadena de la comunicación son los ciudadanos y los seres divinos, mientras que el contenido y la forma del mensaje varía. Los rituales son menos cambiantes que los mitos y relatos legendarios, pero por eso mismo pueden perder su sentido originario, reinterpretarse, exigir alguna renovación, siempre en función de que el mensaje sea nítido en las dos direcciones citadas (horizontal y vertical). La relación entre rito y espectáculo es innegable en el Mundo Antiguo, especialmente en casos concretos: la forma de transmitir el mensaje puede adquirir en este caso especial complejidad.

Sin embargo, hay componentes de los rituales griegos que tienen un valor permanente y que son significativos tanto *per se* como en combinación. Está claro que en todo rito griego cuenta τὰ δρώμενα y τὰ λεγόμενα (a veces, claro, τὰ δεικνύμενα) y no sólo lo que se hace y se dice, sino cómo se hace y se dice. Si nos limitamos, pues, al aspecto verbal, los instrumentos que pueden utilizarse son todos los registros posibles que la comunicación oral permite. Estos pueden agruparse del siguiente modo:

1. *Instrucciones para la ceremonia*, cuando la complejidad o la tradición lo exigen: pensemos en la figura del (ἱερο)κῆρυξ, al que constantemente hacen referencia las fuentes, especialmente necesario en ceremonias masificadas.

2. *Plegarias a los dioses y héroes*, con una forma asimismo reductible a un esquema tripartito bien conocido.

¹ Sobre el tema puede consultarse ahora con provecho el último *Suplemento* 16 de la revista *Kernos*: E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège, CIERGA, 2006.

3. *Canto religioso*, con adaptaciones a los distintos dioses, posibilidades de ‘performance’, contenidos más vinculados al ritual (‘performativos’) o con tendencia al relato mítico, etc.

Ahora bien, la *comunicación*, no es un fenómeno basado exclusivamente en el componente verbal. El gesto, el signo, pueden ser igualmente *significativos*, lo mismo que, en el acompañamiento del canto, lo son la música y la danza: Platón tiene muy claro que los gestos de la danza, las figuras, pueden estar cargados de un contenido *moral* (o, mejor, *inmoral*)². La *mimesis* de la danza tiene el mismo valor que la de la palabra. Y la palabra nunca se dice sin gesto. Pero, junto a estos elementos, es evidente que en todo contexto comunicativo el silencio puede tener una gran elocuencia. Bien lo sabían los trágicos (sobre todo Sófocles): cuando sus personajes abandonaban en silencio la escena, el peor presagio se cernía sobre lo que iba a suceder; era, por regla general, el anuncio de su suicidio. Lo mismo sucede en la ceremonia religiosa. Por sí solo o por oposición a la palabra y el canto, el silencio adquiere una significación generalmente muy nítida, que voy a tratar de sistematizar en lo que se refiere a los rituales griegos. No me detendré (aunque haga alguna alusión) en la cuestión de la llamada *reticentia mystica*, a saber, la exigencia de guardar secreto de lo que se celebra ἐν ἀρρήτῳ οἱ ἀπορρήτῳ (‘en secreto’), ni en los importantes aspectos del silencio en los ritos místicos, muy especialmente órficos, que puede verse estudiados en la contribución de A. Bernabé en este mismo volumen.

2. Σιγή, σιωπή y εὐφημία EN EPIFANÍAS Y CEREMONIAS SAGRADAS

Se trata de un importante uso en las ceremonias rituales que *subraya* la inmediatez de un momento sustancial de la ceremonia: puede ser el momento previo a una acción solemne (y, a la vez, *tremenda*), como el sacrificio, o puede indicar la presencia (real o simbólica) de una divinidad. Antes de poner algún ejemplo concreto, quiero destacar la interesante riqueza semántica de los términos εὐφημία, εὐφημέω y εὐφημος. En principio, es evidente que, por su etimología, su valor semántico es el de una expresión verbal (‘decir cosas positivas’, ‘expresarse con respeto’ etc.). En el contexto religioso sería lo contrario de la βλασφημία. En contextos no religiosos se desplaza a la esfera del ‘elogio’. Nos interesa, claro, el primero, pero no es menos cierto que está estrechamente relacionado con el segundo. Así, Platón, en las *Leyes*³, dedica unas observaciones a la εὐφημία con referencia al canto: ἐὺδῆς γένος ha de ser εὐφημον.

Como es sabido, en la religión griega se adjudica un valor especial al ‘temor respetuoso’ ante la divinidad. Todo un haz léxico-semántico recoge este sentimiento (εὐσεβέω, ἄζομαι). En ese contexto adquiere gran importancia la prudencia en la expresión, en la elección de las palabras a pronunciar en presencia de los dioses o en determinadas ceremonias. Los textos literarios arcaicos ilustran este rasgo de la religión

² Cfr., entre otros pasajes, las conocidas observaciones de *Leg.* VII 797d-804b.

³ *Leg.* 800 e.

griega y nos ofrecen el paradigma de dicha conducta. Ese paradigma lo fijan ya los propios dioses y se consolida en sus andanzas entre los mortales. Es inevitable referirse al *Himno a Deméter* y a su variada gama de presentaciones de la «elocuencia del silencio» a lo largo del mismo, comentadas con la precisión y brillantez que le caracterizan por Richardson⁴. Así, cuando Deméter (v. 275ss.), antes de partir, se muestra en todo su esplendor a Metanira (con espectaculares rasgos externos: mayor talla, prodigioso rejuvenecimiento, fragancia, luminosidad que llena la casa, cabellos esplendorosos, etc.) la consecuencia es que ella, sobrecogida, es incapaz de hablar (vv. 281-83).

Antes de seguir con el *Himno a Deméter*, me parece interesante otra perspectiva del silencio en relación con la epifanía que nos depara un texto tardío (del siglo IV d. C.). Me refiero al valor *profiláctico* o protector del silencio ante una aparición divina hostil, tal como lo encontramos en el fascinante texto conocido como *Liturgia de Mitra* (PGM IV, 558 ss.). Se trata del momento en que el individuo sometido a este impresionante viaje astral (designado en el texto nada menos que como un ἀπαθανατισμός) se encuentra con los dioses planetarios que se le aproximan en actitud hostil. El papiro recomienda llevarse enseguida el dedo derecho a la boca. Luego se inicia el recitado de una oración o *logos* al silencio, que incluye *voces magicæ* y que se repite (con algunas variaciones) tres veces: σιγή, σιγή, σιγή, σύμβολον θεοῦ ζῶντος ἀφθάρτου· φύλαξόν με, σιγή, νεχθειρ θανμελου.

Pero volvamos al *Himno a Deméter*, donde hay más silencios significativos, que no sólo tienen que ver con el temor religioso y que se encuadran en la constelación paradigmática que el Himno ofrece del ritual eleusino (y de otros). Por ejemplo, cuando Deméter, en su búsqueda de Perséfone, pregunta a Hécate si ha visto a su hija y aquella le dice que había oído su voz, pero que no la había visto, ella guarda silencio y se limita a ponerse en marcha con antorchas en la mano (vv. 59-61). Cuando es acogida en casa del rey Céleo, no acepta el asiento (más exactamente un κλισμός) que se le ofrece (es especialmente lujoso, *cf.* ἐπὶ κλισμοῦ φαεινοῦ) y se queda inmóvil, en silencio y baja la mirada (194). Tan sólo reaccionará con la intervención de Yambe, una escena citada con frecuencia a propósito de los rituales en torno a Deméter e incluso de la tradición yámbica (dado el nombre de la muchacha y el fundamento escrológico que aquí aparece). En efecto, en primer lugar, Yambe le ofrece un asiento distinto (con una indudable significación evocativa del ritual demetriaco) que acepta la diosa, pero no altera en principio su actitud de tristeza y reserva. Muy al contrario, esta vez se mantiene largo tiempo silenciosa, inmóvil, apesadumbrada, sin reír, sin comer, sin beber (198ss.). Esta situación se romperá con las bromas obscenas de Yambe, con sus χλεῖαι: sólo la actitud que agrada a la diosa, por concordar con el núcleo de sus rituales, la hace recuperar la normalidad y aleja la pesadumbre. *Todo* es, por tanto, interpretable en conexión con el universo ritual de la diosa, aunque cada acto tenga valencias diferentes⁵.

⁴ N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, Clarendon Press, 1974 (reimpr. 1979).

⁵ Como muy bien analiza Richardson (*op. cit.*, p. 211), toda la escena de los versos 192-211 configura un modelo de diversos elementos del ritual eleusino: la purificación preliminar (194-201), el ayuno y la abs-

Como puede verse, incluso prescindiendo de su vinculación mítico-ritual con los rituales específicos demetriacos (tesmoforias, misterios de Eleusis), el *Himno a Deméter* establece un modelo importantísimo para diversos aspectos de la religión y los ritos griegos⁶, entre ellos la función del silencio. Sobre esta función en momentos clave de una ceremonia concreta (comienzo de una procesión, antes del sacrificio, exposición de una estatua de culto, etc.), los testimonios son abundantes. En este contexto, junto a los verbos y sustantivos habituales (σιγή, σιωπή y sus derivados) tienen especial importancia el sustantivo εὐφημία y el verbo εὐφημέω. Basta con consultar en el *TLG* para encontrar un variado caudal de ejemplos de todas las épocas⁷. Por abreviar, puede que nuestro mejor testimonio lo ofrezcan las parodias rituales de Aristófanes, un autor en el que se registra una interesante acumulación de situaciones en que algún personaje subraya la importancia del momento con la exigencia de silencio religioso. Así, por ejemplo, el léxico de la Suda observa que los «cómicos» usan el término cuando introducen una εὐχή, sin duda con referencia a Aristoph. *Thesm.* 295 ss. (en boca de una de las mujeres):

Εὐφημία ἔστω, Εὐφημία ἔστω. Εὐχεσθε τοῖν Θεο-
μοφόρουιν, καὶ τῷ Πλούτῳ, καὶ τῇ Καλλιγενείᾳ, καὶ
τῇ Κουροτρόφῳ, καὶ τῷ Ἑρμῇ, καὶ <ταῖς> Χάρισιν.

Entre otras situaciones diversas⁸, selecciono la conocida escena de *Acarnienses* en que Diceópolis, tras conseguir su tregua particular, se dispone a celebrar las Dionisias rurales (τὰ κατ' ἀγρούς Διούσια, *cf.* v. 202), entre la hostil actitud del coro de carboneros (237 ss.):

Δι. Εὐφημεῖτε, εὐφημεῖτε
(XO.) Σίγα πᾶς. Ἦκούσατ', ἄνδρες, ἄρα τῆς εὐφημίας;
Οὗτος αὐτός ἐστιν ὃν ζητοῦμεν. Ἴλλα δεῦρο πᾶς
ἐκποδῶν· θύσων γὰρ ἀνὴρ, ὡς ἔοικ', ἐξέρχεται.

tención del vino (200s., 206-8), la *aischrología* (202-5), y la ingestión del κικεῶν (208-211). El autor comenta asimismo la proximidad de las ceremonias previas a la iniciación y las de purificación, sobre las que ahora volveré con más detalle. Tampoco falta en el himno la materialización del secreto de los misterios, de esos contenidos venerables que no hay que divulgar (478-9), porque producen μέγα σέβας, que ahoga la voz (ἰσχάνει αὐδῆν).

⁶ Así ha sido señalado en los diversos comentarios al mismo. Aparte del ya citado de Richardson, *cf.* especialmente T.W. Allen, W.R. Halliday, E.E. Sikes, *The Homeric Hymns*, Oxford 1936 (reimpr. Ámsterdam, Hakkert, 1980), pp. 108-183; F. Càssola, *Inni Omerici*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1991⁵, pp. 466-485; H.P. Foley (ed.), *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, University Press, 1993; J.B. Torres Guerra (ed.), *Himno homérico a Deméter*, Pamplona, Eunsa, 2001.

⁷ Exactamente 1318 ejemplos, repartidos entre el sentido ritual y el del «lenguaje positivo no religioso» –encomio y similares– más frecuente progresivamente con el tiempo, salvo en el caso de textos especializados.

⁸ Vid. *Vesp.* 868ss., *Av.* 959ss..

La deducción del corifeo proviene no sólo de lo visual, sino también de lo que acaba de oír. El comienzo de la procesión (una πομπή falofórica), que irá seguida de las ofrendas y sacrificios, se marca del mismo modo (241ss.):

Δι.Εὐφημεῖτε, εὐφημεῖτε

Προίθ' εἰς τὸ πρόσθεν ὀλίγον, ἢ κανηφόρος.
 Ὁ Ξανθίας τὸν φαλλὸν ὀρθὸν στησάτω.
 Κατάθου τὸ κανοῦν, ᾧ θύγατερ, ἴν' ἀπαρξώμεθα.

Ya fuera del testimonio de la comedia, existen asimismo ejemplos de silencio ritual que no encuentran fácil explicación. Es el caso de uno de los momentos del ritual délfico del *septerion*⁹, comentado, entre otras fuentes, por Plutarco. En *def. orac.* 418A Cleómbroto da una interpretación «evhemerista» de dicho ritual y habla de ἡ τε μετὰ σιγῆς ἐπ' αὐτήν (se refiere a la καλιά que se levanta cada 8 años junto a la «trilla») διὰ τῆς ὀνομαζομένης Δολωνίας ἔφοδος. Para él no tiene que ver con el dragón (no es una φωλεώδης χειά, sino un μίμημα τυραννικῆς ἢ βασιλικῆς οἰκέσεως). Dice que esas interpretaciones «apolíneas» son de los Δελφῶν θεολόγοι. Debo precisar, no obstante, que aquí quizá no estemos ante un silencio religioso propiamente dicho. Tanto con interpretación apolínea como sin ella ese silencio parece más bien formar parte de una táctica de acercamiento bélica. Lo religioso viene de la interpretación como evocación del enfrentamiento de Apolo con la serpiente.

Para cerrar el apartado con una síntesis de lo tratado hasta el momento mediante un texto expresivo, podemos recordar la forma en que el célebre reglamento de los misterios de Andania (datable en 92 a. C. y con componentes de clara influencia eleusina) establece la pauta a seguir en relación con el silencio y las consecuencias del incumplimiento. En efecto, en el apartado ἀκοσμούτων ('alteradores del orden') se especifica:

ὅταν δὲ αἱ θυσίαι καὶ τὰ μυστήρια συντελεῖται, εὐφραμῖν πάντας καὶ ἀκούειν τῶν παραγγελλομένων· τὸν δὲ ἀπειθοῦντα ἢ ἀπρεπῶς ἀναστρεφόμενον εἰς τὸ θεῖον μαστιγοῦντω οἱ ἱεροὶ καὶ ἀποκωλύοντω τῶν μυστηρίων.

⁹ Para detalles sobre el *septerion*, valoración e interpretaciones remito a mi estudio "Observaciones sobre los rituales délficos eneaetéricos", eds. L. Gil, M. Martínez Pastor, Rosa M^a Aguilar, *Corolla Complutensis. Homenaje al Profesor José S. Lasso de la Vega*, Madrid, Universidad Complutense, 1998, pp. 483-496. En resumen, el rito consiste en la quema de una tienda o cabaña llevada a cabo por un grupo de jóvenes, encabezados por un *pais amphithalés*, que emprende luego una huida por una ruta determinada hasta Tesalía, para proceder a un período de purificación, al final del cual retorna con el laurel. El *pais* protagonista del rito es conducido hasta la cabaña *en silencio* y con antorchas encendidas. El texto principal es Plutarco, *de def. orac.* 15 (418A-B).

3. SILENCIO Y PLEGARIA

La cita de la Suda deja claro (junto con otros testimonios) que la misma plegaria puede ir precedida de la llamada a la εὐφημία, un contexto en el que el sustantivo (y su verbo) conserva el pleno valor de «decir cosas de buen augurio, positivas». Lo que quiero ahora señalar es una cuestión distinta. Se trata del valor significativo que, frente a la plegaria habitual en voz alta, tiene el rezo en voz tenue o incluso en total silencio. En su breve estudio de la plegaria¹⁰, Versnel resumen bien lo que sucede con esta variante: «podemos concluir señalando que las plegarias [antiguas] se hacían con frecuencia (si no básicamente) en voz alta, pero que determinadas circunstancias hacían preferible la plegaria silenciosa»¹¹. Es obvio que esas «circunstancias» eran aquellas en que no convenía que alguien oyera lo que se pedía a los dioses: nunca se sabe qué orejas pueden estar cercanas. Y nadie quiere que le oigan decir, por ejemplo, que X debe morir (especialmente en época romana si se trata del propio emperador). Se entiende perfectamente la tendencia en la magia maléfica a que sean así las plegarias y se ve bien la razón de un precepto pitagórico¹² que dice μετὰ φωνῆς εὔχεσθαι, si es que Clemente de Alejandría tenía razón al interpretar así la intención de los pitagóricos: ὅτι δικαίας ἐβούλοντο εἶναι τὰς εὐχάς, ἃς οὐκ ἄν τις αἰδεσθεῖη ποιεῖσθαι πολλῶν συνειδῶτων. Distinto es el caso de un texto de Libanio (30,52)¹³ cuando dice que los paganos ya no pueden rezar si no es «en silencio y a escondidas» (πλὴν ἢ σιγῇ καὶ λαιθάνων): las tornas han cambiado y los cristianos acechan.

4. SILENCIO Y PURIFICACIÓN

Es éste un apartado en el que los testimonios son abundantes, con señalados precedentes míticos. Hay que tener presente el valor sustancial que tiene en la religión griega el concepto de *purificación* (uno de los aspectos más peculiares de sus creencias, con repercusión individual y colectiva¹⁴), el horror con que se contempla el estado de impureza, la adquisición de un μίασμα, concebido como una enfermedad contagiosa que

¹⁰ H.S. Versnel, “Religious mentality in ancient prayer”, ed. H.S. Versnel, *Faith, Hope and Worship. Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden, E.J. Brill, 1981, pp. 1-64. Cfr. asimismo D. Aubriot Sevin, *Prière et conceptions religieuses en Grèce ancienne jusqu'à la fin du V siècle av. J.-C.*, Lyon, Maison de l'Orient, 1992; S. Pulleyn, *Prayer in Greek Religion*, Oxford, University Press, 1997 (reimpr. 2003).

¹¹ *Op. cit.* p. 28.

¹² Citado por Versnel, *op. cit.*, p. 26. Procede de Clemente *Strom.* 4, 26 (172, 1); cfr. las observaciones de Aubriot Sevin, *op. cit.*, p. 147.

¹³ Versnel, *ibidem*.

¹⁴ En este caso puede tratarse de una purificación concreta con motivo de una circunstancia determinada (así en la tradición sobre Epiménides y su purificación de Atenas) o de una ceremonia periódica (como el rito del φαρμακός).

exige limpiar por completo al individuo (pero con garantías para todos). Por tanto, el individuo afectado por la impureza debe evitar el contacto y la convivencia normal con el resto de las personas. Esa *marginación* de la persona se subraya, entre otros medios, con el silencio, con la *incomunicación* en su forma más elemental.

El ejemplo mítico más importante con repercusión en el ritual es el de Orestes, quien se ve sometido a un período de exilio tras dar muerte a su madre y a Egisto. La mención del silencio del héroe se nos transmite como parte del *aition* de un momento del día conocido como *Choes*, el segundo de la fiesta ateniense dionisiaca (compleja) de las Antesterias. En concreto, se trata del momento en que los atenienses, a una indicación del heraldo, tienen que apurar (en una especie de concurso) lo más rápido posible, el vino de la vasija que cada uno tiene y que beben «en mesas separadas» y sin prestarse atención (un ejemplo ritual de contravención de las normas habituales del simposio). Las fuentes más importantes para este aspecto son, en primer lugar, un pasaje de la *Ifigenia entre los tauros* de Eurípides (947-60), en que el propio Orestes cuenta cómo llegó a Atenas, perseguido por las Erinias, y los atenienses lo acogieron, pero, como sentían *aidô*, la acogida como huésped tuvo características especiales: no había una mesa común (ξέλια μονοτράπεζα), no se le dirigió la palabra y comió aparte, y cada uno tenía su vasija independiente para la bebida¹⁵.

Otra fuente importante para este ritual es Plutarco, quien en sus *Quaestiones convivales* (643a) menciona que en el ritual no se prestaban atención unos a otros (sin referirse expresamente al silencio), pero luego, lo compara con el simposio que está teniendo lugar en ese momento y entonces sí menciona el silencio de los que acogieron a Orestes, expresándose de tal modo que parece subrayar que se hace *mimema* de dicha acogida:

καίτοι τίν' ἔχει διαφορὰν ἢ κύλικα καταθέντα τῶν κεκλημένων ἐκάστῳ καὶ χοῦν, ἐμπλησάμενον οἴνου, καὶ τράπεζαν ἰδίαν ὡσπερ οἱ Δημοφωνίδαι τῷ Ὀρέστῃ λέγονται, πίνειν κελεύσαι μὴ προσέχοντα τοῖς ἄλλοις· ἢ τοῦθ' ὅπερ νῦν γίνεται, κρέας προθέμενον καὶ ἄρτον, ὡσπερ ἐκ φάτνης ἰδίας ἕκαστον εὐωχεῖσθαι, πλὴν ὅτι μὴ πρόσκειται σιωπῆς ἡμῖν ἀνάγκη, καθάπερ τοῖς τὸν Ὀρέστην ξενίζουσιν;

Por otra parte, en ese ritual se da también la particularidad del toque de trompetas, en marcado contraste «sonoro» (*cfr.* Arist. *Ach.* 1002)¹⁶.

Fuera de este ejemplo de «silencio ritual» etiológicamente relacionado con la purificación, se dan testimonios de la importancia de la misma en el propio ritual habitual de purificación. Parker¹⁷ analiza varios ejemplos a propósito de la Ley catártica de

¹⁵ Por cierto que el mismo Orestes, en un pasaje de las *Euménides* muy citado para purificación, le dice a Atenea que ya no está impuro, porque se ha sometido al rito de la limpieza por la sangre de un sacrificio, ya que en ese caso *no se dirigirá a nadie con la palabra*, pues ἄφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος (v. 448).

¹⁶ El *schol.* Aristoph. *Ach.* 1002 lo comenta y añade: πρὸς σάλπιγγας (cod. σάλπιγγος) δ' ἔπινον.

¹⁷ R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983 (reimpr. 1990), pp. 332-351.

Cirene¹⁸. En efecto, en este importante texto epigráfico, en las líneas 50-55 se menciona el *silencio* en el transcurso del ritual, aunque parece implicar al criminal y a quien lo purifica o apadrina¹⁹. En otros casos es claramente sólo el criminal. Asimismo, Parker²⁰ (tras afirmar que «a purification is a ritual drama, more effective even than simple supplication») observa que la exclusión que implica la soledad del impuro está marcada por el silencio y, en algunos casos, por la cabeza velada. También señala que los ‘bystanders’ a veces guardan silencio y se cubren²¹. El mismo autor comenta también²² una versión del mito de Télefo, en el que éste, tras matar a sus tíos los Aléadas, siguiendo un oráculo de Delfos, emigra a Misia²³, observando silencio durante el viaje, un hecho que llamó la atención de Aristóteles²⁴.

Otro ejemplo epigráfico interesante de la prescripción del silencio en la purificación nos lo ha proporcionado la Ley sagrada de Selinunte²⁵. Tras describir con detalle el ritual, el retorno a la normalidad se señala por la posibilidad de poder «dirigir la palabra» (igual que Orestes), junto con comer y dormir donde quiera etc. Con ello se subraya la reintegración en la vida normal, tras el período de aislamiento y silencio²⁶:

[κ]αὶ θύσας τῷ Δὶ χοῖρον ἔξ αὐτῷ ἵτῳ καὶ περιστ[ι]ραφέσθῳ ἀχατ
καὶ ποταγορέσθῳ καὶ σίτον ηἰρέσθῳ καὶ καθευδέτῳ ἥπῃ κ-
α λῆι·

y, tras sacrificar un lechón a Zeus, salga de su recinto y haga un recorrido circular y dirija ya la palabra, tome alimento y duerma donde quiera.

¹⁸ SEG IX, n° 72; LSS 115.

¹⁹ Parker, *op. cit.*, p. 371.

²⁰ Parker, *op. cit.*, *ibidem*.

²¹ En n. 6 pone estos ejemplos de silencio literario: Aesch. *Eum.* 448, Eur. *HF* 1219, *idem*, fr. 1008 ap. Schol. Aesch. *Eum.* 276. Asimismo dice que «the silence in theory covers the entire period before purification (...): an ideal that, taken seriously, proves ridiculous (Arist. *Poet.* 1460a 32)». A este respecto me permito recordar el caso de Apolonio de Tiana, que guarda un período de silencio absoluto durante cinco años, antes de comenzar lo que podríamos denominar su «vida pública».

²² *Op. cit.*, p. 391.

²³ Hyg. *Fab.* 244.2, *Corp. Paroem. Graec.* ed. Leutsch-Schneidewin, 1,412.

²⁴ Es el ejemplo utilizado por Aristóteles en el pasaje citado *supra* en n. 21. *Cfr.*, además, Anfis, fr. 30,7; Alexis, fr. 178, 3.

²⁵ M. H. Jameson, D. R. Jordan y R. D. Kotansky, *A lex sacra from Selinous*, Durham, 1993, GRBS Monograph, 11; editada asimismo por R. Arena, *Iscrizioni greche arcaiche di Sicilia e Magna Grecia. Iscrizioni della Sicilia, I. Iscrizioni di Megara Iblea e Selinunte*, Pisa, 1996², pp. 104-115; vid. SEG 630.; *cfr.* L. Dubois, BE, 1995, no. 692, pp. 556-562).

²⁶ *Cfr.* Jameson, Jordan, Kotansky, *op. cit.*, p. 43, (quienes remiten también por cierto a Aesch. *Eum.* 448, ἀφθογγον εἶναι τὸν παλαμναῖον νόμος). Para lo de la comida recuerdan el caso de Orestes en Choes (*schol.* Aristoph. *Ach.* 961, *Eq.* 95). El verbo aquí es ποτιαγορέω, nuevo frente al normal ποτι- (προσ-) αγορεύω.

5. SILENCIO Y CEREMONIA FÚNEBRE

Por último destacaré el valor del silencio en las ceremonias fúnebres, el otro contexto ritual en que es especialmente significativo y en el que insisten los testimonios. Al principio hice referencia a la importancia del canto y la palabra en los rituales religiosos, así como a su contraste con el silencio. Pues bien, para cerrar el arco abierto en ese momento, concluimos con el ceremonial que, aparentemente, ofrece el mayor contraste con las fiestas en que, aunque algunos momentos de silencio reflejen el temor respetuoso a los dioses, lo que se busca es fundamentalmente la supervivencia, el favor de los dioses para que esta vida sea lo más próspera posible o, incluso, una vida en el más allá con algunos privilegios. Ahora nos enfrentamos a la ceremonia que marca la *transición* definitiva. Van Gennep²⁷ observó en los ritos fúnebres la existencia asimismo de las tres partes de los ritos de paso²⁸. Diversos testimonios destacan la exigencia de silencio en determinados momentos de tales ritos. Sin embargo, no debe entenderse que ese silencio es significativo *sólo* porque subraya el duelo y el carácter lúgubre de la ceremonia. Es también una clara oposición al ritual *sonoro*, en una tendencia a la exigencia de *sobriedad* en la manifestación del duelo que se extiende (sobre todo en determinadas legislaciones, como la de Solón) a otros aspectos del rito, con motivaciones a veces político-sociales. En cualquier caso no estamos tan lejos de la función que hemos visto del silencio en la purificación, en cuanto que denota la *marginación* del resto de la sociedad y la interrupción del orden vital cotidiano. Tres ejemplos pueden ilustrar estos aspectos.

- En primer lugar, para Atenas, la ya citada legislación soloniana. En ella se establece la norma de guardar silencio durante la *ἐκφορά*, aunque se permite en la *πρόθεσις*, en un ámbito más privado. Como observa Blok²⁹, las medidas adoptadas por Solón reflejan el interés por subrayar la separación del mundo de los muertos del de los vivos.

- El siguiente ejemplo es délfico. En la cara C de la importante inscripción conocida como Cipo de los Labiadas³⁰ se describe la ceremonia fúnebre de esta fratría. Se observa especial cuidado en la referencia a los momentos de silencio y a la prohibición de elevar lamentos fúnebres. Hay que llevar el cadáver en silencio y no se pueden emitir lamentos fuera de la casa, hasta llegar a la sepultura. Además, se establecen períodos de prohibición de lamentos y cantos fúnebres en largos períodos de tiempo:

²⁷ A. van Gennep, *Los ritos de paso*, Madrid (trad. esp. De J. Aranzadi), Taurus, 1986.

²⁸ A saber: separación, marginación y agregación; claro que ésta es más difícil... si no se cree en la reencarnación o el retorno de los muertos.

²⁹ "Solon's funerary laws: questions of authenticity and function", en J.H. Blok – A.P.M.H. Lardinois, *Solon of Athens*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 197-247.

³⁰ G. Rougemont, *Corpus des Inscriptions de Delphes*, I, *Lois sacrées et règlements religieux*, n° 9 C 13-15.

13-15 τὸν δὲ νεκρὸν κεκαλυμμένον φερέτω σιγαῖ... μηδ' ὀτοτυζόντων ἐ[χ]θὸς τᾶς Φοικίας, πρὶ γ κ' ἐπὶ τὸ σᾶμα ἰίκωντι... τῶν δὲ πρόστα τεθνακότων ἐν τοῖς σαμάτεσσι μὴ θρηνεῖν μηδ' ὀτοτύζεν, ἀλλ' ἀπίμεν κτλ.... μὴδ' τᾶι ἡσπεραῖαι μηδ' ἐν ταῖς δεκάταις μηδ' ἐν τοῖς ἐνιαυτοῖς μητ' οἰμῶζεν μηδ' ὀτοτύζεν (siguen las penalizaciones).

- En el Reglamento de Júlida de Ceos del siglo V (*LSCG* 97) hay asimismo detalles de ritos funerarios, con mucha insistencia en la purificación (incluida agua del mar). En las líneas 10-11 se especifica que hay que llevar al muerto en silencio hasta la sepultura (τὸν θανόντα φέρειν κατακεκαλυμμένον σιωπῆι μέχρι ἐπὶ τὸ σῆμα).

Sin embargo, las honras fúnebres no se alejan tanto como parece del mecanismo festivo que combina palabra, canto y silencio. Si los decretos comentados insisten en esos momentos de silencio, es porque hay otros en que sí es la voz la que expresa la condolencia o el homenaje al fallecido. En la ceremonia fúnebre la voz entona el canto de lamentación, a veces con anuncio de esperanza en el más allá, a veces como pura queja de lo perdido; la palabra también puede desplegar, en prosa retórica, el encomio de los fallecidos, mientras que el sollozo y los gritos de lamento (ἀπολοφύρομαι) dejan constancia profunda del dolor inextinguible. De modo que podríamos decir que, en su conjunto, es el rito que con mayor y profunda expresividad nos ofrece esa combinación tan griega de silencio, palabra y canto.