

LA MAGIA DEL NOMBRE PROPIO Y LA MAGIA PROPIA DEL NOMBRE

Xaverio BALLESTER
Universidad de Valencia

En algunas culturas no hay nombre menos propio que el nombre propio por antonomasia, el nombre del individuo, al menos en el sentido de que éste durante su vida será portador de, como mínimo, un par de sucesivos nombres personales.

Palabras Clave: Antropología, Lingüística, Onomástica.

The Magic of the Proper Name and the Proper Magic of the Name

In some cultures the proper name *par excellence*, that of the individual, is hardly proper at all, since most of us have at least two successive personal names during our lifetimes.

Key Words: Anthropology, Linguistics, Onomastics.

El impropio nombre de *nombre propio*

En algunas culturas no hay nombre menos propio que el nombre propio por antonomasia, el nombre del individuo, al menos en el sentido de que éste durante su vida será portador de, como mínimo, un par de sucesivos nombres personales. Así pues, como veremos, de alguna manera y en lo más profundo del inveterado subconsciente colectivo aquel individuo será también dos o más personas, dos o más seres. Las razones para cambiar, digamos, *ritualmente* el propio nombre personal, para proceder a una *transnominación* o ‘renombramiento’ del individuo dependen de las diversas culturas, encontrándose a veces una tipología motivacional bastante singular o variada. Así, por el práctico motivo de escapar a sus perseguidores entre los norteafrica-

nos tedas el homicida ha de cambiar su nombre tras cometer su crimen (Briggs 1991: 72). Los euroasiáticos goldos pueden cambiar el nombre al hijo varón hasta varias veces a lo largo de su vida con objeto de hacerlo mejor o más feliz (Zelenin 1989: 240). El tipo permanentemente mejorable o infeliz debe de resultar un auténtico martirio para carteros o cobradores de morosos. Existe asimismo en Japón la posibilidad de cambiar de nombre para aquellos que desean rehacer su vida (Malherbe 1983: 318). También algunos esquimales practican el cambio de nombre personal cuando ya son talluditos con la sola esperanza de prorrogar así su *crédito* de vida (Frazer 2003: 290). Aquellos con la intención de batir la longeva marca de Matusalén deberán proveerse de una larga serie onomástica.

Con todo, existen también motivos para la transnominación que son prácticamente universales o, por decirlo en términos espaciales más precisos, casi planetarios. En ese caso las transnominaciones presentan regularmente —como casi no podía ser de otra manera— motivaciones de más calado ideológico y suelen venir acompañadas de vistosas connotaciones mágicas o supersticiosas. Así, la transnominación aparece muy a menudo asociada a la muerte o, más exactamente, al temor a la muerte, que es seguramente la más común y también la más humana motivación de un sinfín de mitos y ritos. Para empezar, por ejemplo, la transnominación aparece incluso vinculada a una premuerte, a una muerte en miniatura: la enfermedad.

Jaim[e] es 'vida'

Así, por ejemplo, los ovimbundos, en la Angola céntrica, ponían el nombre a los hijos de algún pariente cercano, vivo o muerto, pero si la persona sufría persistentemente de mala suerte o enfermedades, podía cambiar de nombre (Weyer 1972: 175s). Entre los mismos ovimbundos, por cierto, el muchacho que quería ser herrero, era también objeto de automática transnominación (Weyer 1972: 193). El rito evidentemente se asocia a los tabúes referentes al herrero que encontramos en tantas culturas y de los que algo hemos dejado escrito en otro lugar. En Eurasia está asimismo ampliamente difundida la usanza de cambiar de nombre propio durante una dolencia. Sin entrar en demasiados pero siempre significativos detalles, se dirá que la transnominación por tal causa la

encontramos, por ejemplo, para los infantes entre los votíacos o udmurtos, pueblo finoúgrico (Zelenin 1989: 239s), entre los calmuco budistas en el corazón de Asia (Zelenin 1989: 240), entre los mongoles en general y entre los mongoles baites, quienes le cambian al enfermo no sólo el nombre sino también manifiestamente el vestuario (Zelenin 1989: 240), entre los adeptos a la antigua secta espiritual rusa de los *duchobory* (Zelenin 1989: 240) y, en fin, entre los esquimales (Zelenin 1989: 240). También entre los dayagues, en Borneo, a una curación seguía «el cambio del nombre del enfermo con el fin de engañar al espíritu maligno» (Serra 1962: 356). La transnominación tras enfermedad la encontramos asimismo en los pueblos de la indonesia Timor (Serra 1962: 369). Igualmente, cuando un niño ha caído enfermo, el chamán, entre los haidas de la América del Pacífico septentrional «puede decidir que no se le ha puesto el nombre adecuado y [...] se le cambia el nombre» (Murdock 1981: 205). También entre los norteamericanos indios cuervos si el niño es enfermizo «se le cambia el nombre» (Murdock 1981: 224). Son, en suma, variados los lugares del orbe e innúmeras las culturas donde el tratamiento de una enfermedad se asocia, de una u otra manera, al cambio del nombre propio del individuo (Zelenin 1989: 237–40), donde, digamos, la muda nominal constituye el primer fármaco que el médico-chamán receta a su paciente.

La motivación de la transnominación al enfermo es translúcidamente analizada por ZELENIN (1989: 239), quien individua dos motivos básicos, el deseo de engañar a los espíritus malignos para que dejen en paz al enfermo creyendo que, por recibir ahora otro nombre, se trata de otra persona, o bien, como segunda opción, la confianza en, por decirlo de esta guisa, el poder inherente a la semántica de la palabra, en su fuerza mágica. Así, por ejemplo, recuerda ZELENIN (1989: 239) que entre los judíos de Ucrania era costumbre que un enfermo grave recibiera solemnemente el nombre de ‘vida’ *Chaim* —digamos *Jaim[e]*— y que, una vez curado, conservara este nombre y mantuviera el antiguo en secreto, así adicionalmente los espíritus malignos se enfrentaban a «un obstáculo difícil de superar: la vida misma».

Degrada y desagrada

A la preceptiva pregunta de cuál de estas dos motivaciones —la

de engañar a los espíritus del mal o la de oponerles la mágica fuerza de la palabra— es más antigua, responde ZELÉNIN (1989: 237 y 239) que, a falta de ulteriores estudios de profundización en la materia, parece anterior *ergo* más primitiva la segunda. Cumple, en efecto, llamar a atención sobre la incompatibilidad que pueda darse en aquellas culturas donde, para despistar a los espíritus malignos, se emplean, como después veremos, nombres propios de persona o antropónimos —formado sobre el griego *ánthrōpos* '[ser] humano – hombre'— especialmente denigratorios y repulsivos cuales 'Barrigón' o 'Sucio', ya que obviamente no se desea al tiempo que por esa misma mágica fuerza inherente a la palabra el individuo en cuestión evite, sí, la muerte, pero a costa de quedar transformado en un gordinflas o en un guarrete.

Dada la alta morbilidad y consecuente mortalidad de la infancia en todo el planeta y hasta fechas bien recientes, la transnominación *terapéutica* y preventiva, en efecto, se ha empleado lógicamente en numerosas culturas para tal llorón segmento de la población, constituyendo, en definitiva, esta una simple modalidad —pero, por desgracia, muy frecuente— de la general transnominación por enfermedad, modalidad empero con algunas particularidades, como la común recurrencia a nombres caninos, asunto del que más específicamente nos hemos ocupado también en otro lugar. Al margen del comunísimo caso del empleo de nombres *perrunos* para los tiernos infantes y como testimonio de otros usos zoonímicos —esto es, de nombres de otros animales, término formado sobre el griego *zōon* 'animal – ser vivo'— digamos que en las familias donde morían los niños, los yacutos, en la remota Rusia asiática y septentrional, acostubr[ab]an a denominar al nuevo hijo 'osito' (*äsä oboto*) para así, creían, salvarlo de la muerte (Zelenin 1989: 241).

No son, efectivamente, pocas las culturas donde para escapar de la muerte los seres humanos reciben un nombre provisional —y, par-diez, que usualmente bien poco halagador— siendo esta contingencia especialmente aplicable al segmento de la población más vulnerable a estos efectos: los recién nacidos. Así, entre los mosios, en el alto Volta, a veces se otorga al bebé un nombre degradante o aterrador, como *Kum* 'Cadáver' o *Bogdo* 'Tumba', o simulan venderlo y recomprarlo —en cuyo caso el niño será llamado 'Esclavo de...'— con el fin de engañar al espíritu y disuadirle para que no se lo vuelva a llevar al mundo del que pro-

cede (Kawada 1998: 122). La práctica de la provisional nominación repulsiva de recién nacidos la encontramos, significativamente expresada también y de muy translúcida manera, en algunas zonas del norte de Japón (Kawada 1998: 121). Allí el modelo de emplear nombres degradantes y desagradantes por los ainúes quedaría bien explicado en su objetivo de presentar, siempre ante la previsible visita de la muerte, al bebé como una potencial presa escasamente apetecible.

Así pues, como anticipábamos, es fácil constatar que el fenómeno de la transnominación viene frecuentísimamente motivado por la voluntad de engañar a la muerte o a cualquier otro acontecer o ente negativos, pues esto, por ejemplo, explica cabalmente la presencia de nombres indecorosos entre los ainúes como los citados 'Barrigón' o 'Sucio' junto a los habituales nombres propiciatorios de tantas culturas cuales los 'Pico de Pájaro', 'Brillante' o 'Gracioso', nombres estos que suelen ser impuestos, entre los mismos ainúes, a los niños pero sólo ya a los dos o tres años de vida (Weyer 1972: 231), cuando el peligro mayor ya ha pasado y los chavos son menos vulnerables.

La técnica tecnonímica

El suponer que con aquellos nombres disuasorios preténdase engañar a la muerte es también explicación perfectamente congruente con la práctica de la covada por los ainúes, cuya básica motivación podía ser también esta, tal y como hubimos argumentado en otro lugar, y perfectamente congruente también con el demorar la imposición del nombre propiciatorio y definitivo al niño, cuya nonimación repelente coincide con la fase de mayor compromiso para su salud. Evidentemente nada puede despertar menos el interés de [El espíritu de] la Muerte que alguien o algo denominado —*ergo* de alguna manera definido como— 'Tumba' o 'Sucio'. En definitiva, para este tipo de mentalidad los nombres de 'Cadáver' o 'Barrigón' para un niño se supone que tendrían el mismo poder disuasorio ante la muerte que para nosotros lo tendrían ante el hambre nombres de restaurantes como "Mesón La Hambruna" o "El Vómito Diarreico".

Inversamente, en algunas culturas es el nombre de los hijos el que viene públicamente explicitado como salvífico *parapeto* para sus papás u otros parientes adultos y cuyos respectivos nombres quedan, en

cambio, celosamente ocultos, de suerte que en lugares diversos los fenómenos de transnominación se asocian también a la paternidad. Así, entre los citados ovimbudos los casados no debían llamarse nunca por el nombre y una vez nacido el primer hijo, se referían mutuamente como 'El Padre de Fulano' o 'La Madre de Mengano' (Weyer 1972: 175). Entre los rusos había la usanza de que, tras el alumbramiento de las criaturas, los progenitores se interpelaran mutuamente como 'padre' y 'madre' (Zelenin 1989: 253). Similarmente en Corea la paternidad determina que el individuo pase a ser conocido en el ámbito familiar como 'Padre de' (Malherbe 1983: 320). También entre los transnominantes haidas se practica la *tecnonimia* —término formado a partir del griego *téknon* 'hijo – hija'— o denominación de los padres por el nombre de sus hijos, pues en realidad los «haidas usan nombres personales únicamente para la gente soltera; todas las demás personas se citan llamándoles padre, madre, o esposa de fulano» (Murdock 1981: 205). Asimismo, los amazónicos güitotos «emplean en su conversación los términos que expresan el parentesco en lugar de los nombres personales, por miedo a los poderes mágicos asociados al uso de estos últimos» (Murdock 1981: 365). La práctica de la tecnonimia es tan estricta entre algunas tribus de la provincia de Asam, en la India, que hasta las «parejas sin hijos llevan el nombre de "el padre sin hijos", "la madre sin hijos", "el padre de nadie", "la madre de nadie"» (Frazer 2003: 294s). Así pues, en este tipo de culturas una de las mayores metas sociales a las que uno puede aspirar, es a la de convertirse en un... "Don Nadie".

La tecnonimia o nominación a partir de los hijos constituye seguramente la variante más común de la genérica e hipotéticamente más primitiva mención por parentela —no sólo 'Padre de' o 'Madre de' sino también 'Tío de', 'Primo de' o similares— que encontramos, siempre por el rechazo a divulgar el nombre propio, entre, por ejemplo, los bantúes cafres de África ecuatorial, los alfures de las Célebes, los dayaques o los aborígenes australianos de Gippsland (Frazer 2003: 294).

Ahora bien ¿por qué tanta reluctancia por aquí y por allí a dar a conocer el nombre propio personal? Como aclara ZELENNIN (1989: 252), «para muchos pueblos los nombres propios constituyen un tabú [...] como causa primaria [...] está la creencia en la fuerza mágica de la palabra». Uno de esos tabúes antroponímicos que estamos viendo pero

quizá el más extendido por nuestro azulado planeta, es el de no mentar los nombres de personas fallecidas. Así, por ejemplo, entre los arandas o aruntas, en el centro de Australia, algunos parientes no tenían derecho a pronunciar el nombre del difunto (Weyer 1972: 272). La misma precaución encontramos también entre los iroqueses (Murdock 1981: 253), en la región norteamericana de los Grandes Lagos.

La noche de los muertos volvientes

En muchas culturas y con algo de fortuna uno puede escapar al fenómeno de la transnominación, se diría, mientras vive pero no así una vez muerto, donde al final todos sucumben al efecto transnominador. Tipo otro, en efecto, de modalidad encontraríamos en las transnominaciones, digamos, impecinablemente póstumas. Así, en los pueblos siberianos de tradición chamánica existe la costumbre de no mencionar a los muertos por el nombre que tenían en vida para con ello evitar que regresen sus almas, tabuística usanza que más abajo encontraremos inmotivada en otras culturas, culturas esas las mismas donde también el vivo puede o suele cambiar el nombre por inversamente simétrica razón: para no ser reconocido si es que el alma del difunto decide regresar (Del Castillo 1962: 164). También, por ejemplo, los guillacos (inglés *Gilyaks*) en la isla de Sajalín, al norte de Japón, *rebautizan* con un nuevo nombre al interfecto y consideran sacrílego seguir empleando el nombre que este usara en vida (Zelenin 1989: 258).

En relación general con este tipo de restricciones parece estar asimismo la extendidísima prohibición de emplear para los vivos el nombre de un fallecido. Como bien viera ZELENNIN (1989: 257), «El temor a “evocar”, es decir, a ocasionar la llegada del finado, está considerada la causa hoy más difundida para los tabúes concernientes a los nombres de los muertos». En efecto, de modo general en las culturas que solemos llamar *euroasiáticas* «Está prohibido poner a los niños el nombre de un fallecido» (Zelenin 1989: 256). Algo bien similar encontramos entre los ainúes, en Japón, ya que entre estos, para empezar, el nombre que se otorga al bebé «no debe ser jamás el de alguna otra persona, viva o muerta» (Murdock 1981: 148) y, puesto que los muertos «Vuelven de vez en cuando a rondar por sus tumbas o a ayudar o perjudicar a los vivos [...] nunca se menciona su nombre» (Murdock 1981: 152), en defi-

nitiva «Se evita a los espectros no mencionando nunca el nombre de una persona muerta» (Murdock 1981: 154), de modo que, como decíamos, son numerosísimos los pueblos por todo nuestro errante planeta en los que rige la práctica de evitar escrupulosamente mencionar el nombre de los fallecidos e incluso mencionar nombres similares al de estos (*uide* abundoso elenco en Frazer 2003: 298–303). Por el contrario, en la caza de cráneos por los papúas de Nueva Guinea, la ocasional pretensión de procurarse la protección del difunto hace que por esa misma razón pueda también adoptarse el nombre del finado (Serra 1962: 407).

Además, en el temor a invocar a los muertos pronunciando su nombre estaría también la motivación para cambiar —entre los vivos— el propio nombre, con carácter temporal o definitivo, cuando este es igual o similar al del difunto, pues el correspondiente espíritu del mal no siempre tiene fino el oído. El cambio de nombre a causa de su similitud o igualdad con el del recientemente fallecido la encontramos especialmente extendida entre los aborígenes de Australia pero también, por ejemplo, entre muchos pueblos indígenas del oeste de los Estados Unidos (Frazer 2003: 300). Pero incluso la muerte de un sujeto con nombre bien idiosincrásico, bizarrote y singular puede asimismo bastar para que todos sus parientes cambien su antropónimo por temor a que la mera audición de nombres distintos pero familiares pueda atraer al espíritu del muerto —errante en tantas culturas sobre todo durante los primeros días— a su antiguo morar. Con ese objetivo de desorientar a las almas de los muertos con ganas de volver – volver los indios lenguas, en el Chaco sudamericano, cambian a veces de nombre (Pericot 1962: 149).

La general transnominación por muerte de un pariente la encontramos además, también temporal o a veces permanente, en otros pueblos y lugares, así entre los nativos de las índicas islas de Nicobar, entre algunas tribus aborígenes de Victoria, en Australia, entre algunas tribus indias del Noroeste americano, para los antiguos nativos de la isla de Roanoke, frente a la costa de Carolina del Norte, entre los quiovas (inglés *Kiowas*) del oeste de Tejas y zonas circundantes o entre los indios lenguas (Frazer 2003: 300s). De una u otra manera y directa o indirectamente, podría, pues, conclusivamente confirmarse que la muerte es el primer motivo de transnominación humana.

La edad de la emoción

Ahora bien, bajo la creencia de que los muertos acudirán al escuchar su nombre u otras creencias afines y según las cuales la mera mención de un ser, humano o divino, bueno o malo, equivale directamente a invocarlo ¿qué otra creencia —y creencia de natural lingüístico— puede a su vez subyacer como para justificar tan categórica y ampliamente documentada fe en una automática relación de causa – consecuencia, acción – reacción, nominación – personación? Pues bien, una de esas creencias, así hemos apuntado en otros lugares, está basada en un fenómeno lingüístico que, con pocas dudas, podemos reconstruir hoy con fundamentada convicción, a saber: la prioridad cronológica del vocativo en la categoría de los casos nominales en las diversas lenguas, tal como paralelamente sucede con el imperativo en la categoría de los modos verbales. Dicho de otro modo, nuestros humanos ancestros comenzaron a hablar con vocativos e imperativos, de modo que mucho antes de aprender a decir “Fulano hace” sólo sabían decir “¡Fulano, haz!”. Importante que no único argumento a favor de esta hipótesis es la pasmosa constatación de que planetariamente estas dos categorías morfológicas, la del vocativo y la del imperativo, presentan de modo regular una estructura más simple, básica y elemental que los otros casos o modos.

En nuestra larga singladura como humanos hubo, pues, un tiempo, cuya duración no sabemos hoy calibrar, en el que los hombres no podíamos mentir con nuestras palabras, donde la pregunta ¿verdad o mentira? era absurda porque inaplicable a una llamada, a una invocación, a una petición, a una orden; érase y no se era el tiempo de la exclamación y de las impresiones, el tiempo de la sinceridad, la edad de la inocente emoción. Es justamente sólo en ese antiquísimo contexto de primacía de la invocación donde cobra pleno sentido la creencia en que decir “lobo”, “espíritu”, “muerte” o “divinidad” equivale a decir “¡divinidad!”, “¡muerte!”, “¡espíritu!” o “¡lobo!” irrespectivamente, equivale, en definitiva, a llamarlos, citarlos y convocarlos.

También, por otra parte, el citado conocido tabú lingüístico que prohíbe el empleo del antropónimo de un fallecido —o aun una forma afín— podría adicionalmente fundamentarse en la natural propensión psicoglotológica —de la mente y del habla— a evitar lo común o iterado

para lo que por definición es individualísimo e irrepetible. Lo cierto es que en tantísimas culturas constatamos una casi constante renovación del fondo de *armario* antroponímico y una como incesante propensión a abastecerse de nombres personales muy alejados de los términos o voces comunes, asunto este de la bizarra singularidad del antroponimo en tantas culturas del que algo hubimos escrito en otro lugar y para el que alguna explicación conjeturaremos más abajo. Por otra parte, la práctica se deja explicar también como un intento, psicológicamente saludable, para evitar que, una vez fallecido el deudo, por afinidad otros nombres pudieran exageradamente traer a nuestro recuerdo su dolorosa memoria.

En suma y para recapitular los principales motivos para la transnominación hasta aquí expuestos, diremos con DEL CASTILLO (1962: 162) que el primer nombre en vida recibido puede cambiarse por edad, enfermedad o muerte de algún allegado y casi siempre con el objetivo de alejar a los malos espíritus. Pero aún nos quedan otros y, diríase, más bizarros motivos para renombrarse.

Búho sobre fondo lunar ¡qué mala suerrrte!

Seguramente considerando que la enfermedad no es más que un hipótipo de la desgracia en general y esta, a su vez, una subclase, digamos, de la opuesta fortuna o *mal fario*, en algunas culturas la particular desgracia o la mala fortuna general son también potenciales motivos de transnominación. Así, en la India, entre los dravídicos todas uno puede cambiar su nombre tanto si cae enfermo como si sufre alguna otra desgracia (Murdock 1981: 103). También no sólo la enfermedad sino la general mala suerte determinan muy principalmente la transnominación entre los ainúes (Weyer 1972: 231), así, entre estos, «Cuando una persona cae enferma, o si da fe de algún presagio particularmente malo, como ver pasar un buho volando a través de la luna, cambia a veces su nombre» (Murdock 1981: 149).

Y viceversa: también los sucesos positivos, también los aconteces donde, por así decir, uno es secundado por las benéficas brisas de la dichosa fortuna, pueden ser motivo suficiente para el cambio del antroponimo en otras culturas. Aquí particularmente frecuente es el caso de la proeza de alcance social o gesta política.

La transnominación, por ejemplo, era regularmente practicada por muchos indios norteamericanos, entre quienes el bebé solía recibir un nombre, normalmente por parte de los abuelos, que era posteriormente abandonado por otro, considerado más importante. En estas culturas el cambio era muy frecuente en la adolescencia en concomitancia con algún episodio extraordinario, a veces con ocasión de una enfermedad grave o por la muerte de un ser querido, pero también con mucha frecuencia y singularmente después de una proeza u otro hecho insólito; es más: para algunas tribus precisamente un acto de gran habilidad o fortaleza era requisito para la transnominación del individuo (Taylor 1996: 19s). Así, en general era común entre los indios de la pradera norteamericanos el uso de al menos un par de nombres sucesivos, asociándose el nuevo nombre con frecuencia a circunstancias importantes cuales la pubertad, una desgracia, una enfermedad grave o... una gesta. En la mayoría de estos pueblos, además, el nuevo nombre adquirido se consideraba por lo general como de pleno derecho y mucho más significativo (Sapir 2002: 115). También, por ejemplo, los indios cuervos adopta[ba]n nuevos nombres para conmemorar hazañas que les dieran lustre y los nombres así obtenidos se hacían tan corrientes que podían reemplazar a los nombres reales u originales (Murdock 1981: 224). Entre los natchezes y otros pueblos de Luisiana los jefes de guerra venerables distribuían los nombres a sus guerreros según su comportamiento en los combates; por ejemplo, tras haber cortado veinte cabelleras —y no siendo un empleado de “Moncho Peluqueros”, naturalmente...— uno podía ser nominado ‘Gran Matador de Hombres’ (Taylor 1996: 109). Por su parte, entre los iroqueses el que sobrevivía a un cautiverio —ésta sí una verdadera proeza— recibía un nombre nuevo (Murdock 1981: 250) adoptándose, por lo demás, también un nuevo nombre al llegar a la edad adulta o al asumir algún puesto relevante (Murdock 1981: 251).

Parecida razón o al menos circunstancia parece motivar la transnominación en culturas menos *primitivas*, pues no sabríamos decir si menos *salvajes*. Sería notoriamente el caso de aquellos *occidentales* que por diversas razones alcanzaron un grado alto, altísimo de notoriedad en su sociedad, es decir, rebasaron el normal contexto de referencia social para devenir sus héroes, reyes o caudillos; así el *Attatürk* ‘Padre de los Turcos’ para Mustafá Kemal —*Qué Mal* según los armenios— o el

Tito para el gerifalte Josip Broz de los antiguos yugoslavos. Un fenómeno similar de empleo de nuevos y encomiásticos antropónimos sólo que con ilustres ya fallecidos se da[ba] en Corea (Zelenin 1989: 258). Esta nueva apelación con frecuencia, por sí misma o añadida a su común nombre, les quedará como exclusiva.

Las ceremonias secretas

Por otra parte, amén de la citada covada, otras tradicionales prácticas rituales se asocian, como vemos, a la transnominación en muchas culturas, pues muy a menudo esta es preceptiva o casi al alcanzar la pubertad, así, entre los oquieques, en Kenia, al llegar esta fase de la adolescencia, los chicos reciben un nuevo nombre junto con un buen afeitado de sus cabellos (Kratz 2002: 222). Más notoriamente la transnominación se asocia al rito de la iniciación que, como es sabido, se verifica regularmente en la pubertad. Encontramos dicha asociación, por ejemplo, entre los aborígenes australianos, donde el rito de la iniciación es muy importante, pues la entrada en la pubertad supone la verdadera *entrée* en la vida; en algunas de estas tribus en concreto, además de la circuncisión, la iniciación se caracteriza por el aprendizaje de una lengua o registro lingüístico especial y exclusiva de los varones y la adopción de un nuevo nombre con el que sólo será conocido por los otros iniciados (Serra 1962: 441; *item* Piella 2002: 103). Asimismo, con siete u ocho años los niños hopios, en Norteamérica, al ser iniciados en una hermandad, reciben nuevos nombres, y si más tarde son iniciados en nuevas hermandades, recibirán también nuevos nombres (Murdock 1981: 272). Igualmente, al llegar a la pubertad tanto los chicos como las chicas de los camayuras, en el *Mato Grosso* brasileño, reciben un nuevo nombre de algún antepasado (Weyer 1972: 132). En fin, también entre los andinos incas la recepción del nuevo y definitivo nombre se hacía con la pubertad mediante una ceremonia en la que, por ejemplo, las chicas, peinadas con una sola trenza, recibían con el nuevo nombre vestidos nuevos, sandalias blancas y diversos presentes (Murdock 1981: 345).

En este tipo de rituales «A veces, una muerte y una resurrección ficticias forman parte de los procedimientos; a menudo, el novicio recibe un nuevo nombre y nunca más se llama por su nombre anterior» (Burne 1997: 202). Esta clase de *protocolos* no deja de guardar cierta similitud con

el que suele acompañar el cambio de nombre en la consagración de la dedicación religiosa en tantas prácticas cristianas desde los tiempos de San Simón Barjuán – *Kephas* – Pedro (Mt. 16,18).

Además, de modo general la [trans]nominación de un individuo comporta muchas veces, desde luego, si no propiamente un rito de iniciación sí al menos algún otro ceremonioso ritual en muchas culturas. Afeitado precocísimo encontramos entre los todas, ya que poco después de los tres meses «se pone nombre al niño y se le afeita la cabeza [...] cada individuo tiene también un apodo [...] que se refiere a alguna peculiaridad personal [...] los todas muestran alguna reluctancia a pronunciar sus propios nombres y una repugnancia aun mayor a pronunciar sus apodos» (Murdock 1981: 103). También, entre los antiguos tasmánicos, cuando un muchacho alcanzaba la pubertad, debía someterse a una ceremonia de iniciación en la que, junto a la escarificación de ciertas partes de su cuerpo y la entrega de su piedra fetiche, recibía un nombre secreto (Murdock 1981: 24). Entre las tribus saliches de la costa nordoccidental americana uno de los ancianos más respetados era elegido para proclamar el nombre del hijo de una familia pudiente en una jacarandosa *cuchipanda* o celebración acompañada de banquete y regalos (Taylor 1996: 20). Asimismo una celebración fastuosa comportaba entre los nutcas –también en la América que pesca en el Pacífico más septentrional– y otros pueblos el que el festejador correspondiente adoptara un nuevo nombre (Forde 1995: 107).

Busca lo más vital no más

En directa relación con el antropónimo, otro gran tópico etnológico y reencontrable en tantísimos pueblos es el de la ocultación del nombre verdadero, del nombre *fetén*, cuya revelación suele ser considerada una provocadora blasfemia, un sacrilegio in-to-le-ra-ble. La ocultación del nombre *sagrado* personal tiene por objeto, obviamente, la protección del individuo, puesto que el antropónimo es considerado una parte tan vital e inherente al sujeto como cualquier otra parte o concomitancia de su cuerpo. Como ya apuntara BURNE (1997: 53), para el hombre *salvoje* «El nombre personal se trata como parte integral de la personalidad, que puede incluir también la sombra, el reflejo, el retrato o la esfinge», pues el *nativo* cree que «si un extraño conoce su nombre secreto

podría tener un poder especial sobre él y podría hacerle daño [...] aunque los indígenas de la Guinea Británica tienen un sistema intrincado de nombres, se usa muy poco, ya que sus poseedores no quieren decirlos o utilizarlos [...] con el fundamento de que el nombre es parte de la persona y el que lo conoce tiene en su poder parte de la persona» refrendaba ya en su día —principios del s. XX— la misma BURNE (1997: 55). También nuestro Constantino CABAL (1993: 273) recordara que «El nombre de un individuo forma parte de su ser, y se le emplea asimismo para enfermar a su dueño [...] La generalidad de los salvajes ocultan con cuidado el nombre propio, por miedo a que la gente que lo sepa lo utilice en su perjuicio. Para algunos el nombre es el espíritu y se funde con la sombra». También para los ainúes los antropónimos «son seres vivos y, como las personas a los que se dan, tienen identidades personales separadas» (Murdock 1981: 149).

El asunto es tan tópico que ya FRAZER le dedicara, en su día y año de 1922, una hoja de su áurea rama, un capítulín de su obra más conocida (2003: 290–5). «Incapaz de diferenciar claramente entre palabras y objetos, el salvaje» refiere FRAZER (2003: 290) «imagina, por lo general, que el eslabón entre un nombre y el sujeto u objeto denominado no es una mera asociación arbitraria e ideológica, sino un verdadero y sustancial vínculo [...] de tal modo que la magia puede actuar sobre una persona tan fácilmente por intermedio de su nombre como por medio de su pelo, sus uñas o cualquiera otra parte material de su persona [...] el hombre primitivo considera su nombre propio como una parte vital de sí mismo». Ahora bien, en algunos pueblos esa parte vital de uno mismo que es su nombre, sólo presenta esa conexión perentoria y trascendental cuando viene pronunciado por el aliento propio, ya que pronunciado por un aliento ajeno no presenta ninguna mágica interconexión vital, de modo que «muchos salvajes» dice FRAZER (2003: 292) «demuestran la más fuerte repugnancia a pronunciar su nombre propio, mientras que al mismo tiempo no oponen objeción alguna a que los demás lo pronuncien», como sería el caso de algunas tribus en Madagascar, de los norteamericanos ojibwayes (inglés *Ojibways*) o las tribus indias de la Columbia británica (Frazer 2003: 292s).

Así pues, al ser el antropónimo una parte tan constitutiva de la persona como lo son sus cabellos o sus uñas, aquel es tan útil para el

empleo de la magia simpática como lo pueden ser sus uñas o eventual cabellera (Zelenin 1989: 237). No extrañará, por tanto, que los votíacos quemem también los cabellos del enfermo grave cuando proceden a cambiarle el nombre (Zelenin 1989: 240).

Mi nombre es 'Ninguno'

Numerosísimos, en fin, también los pueblos donde podríamos encontrar, ayer u hoy, ilustrativas manifestaciones de la creencia en la magia del nombre y, por antonomasia, en la propia magia del nombre propio. Sólo en el ejemplario de FRAZER (2003: 290–5) puede leerse un buen número de las diversas manifestaciones del conspicuo fenómeno que acabamos de referir: el frontal —y occipital— rechazo a revelar el propio nombre. Dicha práctica está, con sus diversas variantes, documentada en diferentes tribus en África del Sur, en muchos pueblos del archipiélago malayo, entre los tolamos de las islas Célebes, en la indonesia isla Nias, entre los papúas, en Nueva Guinea, y otros pueblos melanesios de esas regiones, entre los aborígenes de Australia o en la chilena isla de Chiloé. Cuenta el mismo FRAZER (2003: 292) un episodio que parece la etnológica versión andina del ardid onomástico con el que el homérico héroe Ulises u Odiseo engaña al gigantón Polifemo, pues «En cierta ocasión, un forastero [...] le pidió su nombre a un araucano y este le respondió: “Yo no tengo ninguno”».

Recordaba también otro eximio etnógrafo, el ruso ZELENIN (1989: 238), que los siberianos manegrios nunca revelan sus nombres personales, de modo que dan otro cuando se les pregunta por el propio, y que parecidamente si se les pregunta por alguien de la tribu, responderán *tecnónimicamente* diciendo: “ese por el que preguntas, es hijo de fulano”; también, siempre según el etnógrafo ruso, entre los samoyedos, en el norte de Rusia, nadie puede decir ni su propio nombre ni el de una persona de mayor edad que él y parecidas restricciones se encontraban en su época también entre los bielorrusos y los guzules o hutsules, en Ucrania.

En algunos pueblos, sin embargo, la interdicción de mentar el nombre propio del individuo es sólo temporal y afectará al período de actividades comprometedoras o arriesgadas cuales caza, pesca u otras correrías, así entre los nandios de la África tropical, entre los baganlas,

en el Alto Congo, o entre los sulcas de Nueva Guinea (Frazer 2003: 293s).

Escuchitas en reunión, es de buena educación... al menos entre los aborígenes del centro de Australia, donde «todos los hombres, mujeres y niños, además de su nombre personal [...] tienen otro nombre secreto o sagrado que les es conferido por los mayores poco después del nacimiento y que sólo conocen los miembros totalmente iniciados del grupo. Este nombre secreto no se menciona nunca, excepto en las ocasiones más solemnes; pronunciarle o ser oído por mujeres u hombres de otro grupo, es el delito más grande de la costumbre tribal [...] Cuando es ineludible mencionar el nombre, se cuchichea solamente [...] para que no puedan oír más que los miembros del grupo» (Frazer 2003: 291). Cada miembro de la tribu de los arandas, en la Australia central, «tiene un nombre secreto, que puede ser nuevo o el de una persona legendaria. Este nombre secreto nunca se pronuncia, salvo en las ocasiones más solemnes, y sólo los hombres más iniciados del grupo totémico local conocen el nombre de un individuo [...] Pronunciar ese nombre entre personas de otro grupo se considera una traición [...] tan grave como el peor de los sacrilegios entre los hombres blancos. Sólo se menciona en un susurro y después de haber tomado todas las precauciones necesarias para que nadie lo oiga fuera del grupo» (Burne 1997: 54s). De hecho, para los arandas «Cada individuo tiene dos nombres: un nombre totémico conocido por todos, y un nombre secreto [...] que le pone, poco después, el jefe del totem reunido en consulta con los ancianos y que sólo se pronuncia en las ocasiones más solemnes. Esos nombres sagrados sólo los conocen los hombres muy ancianos; las mujeres ni siquiera conocen el suyo» (Murdock 1981: 43).

Nombrecillo chiquito, nombrezote grandullón

Así pues, si, como vemos, el nombre propio y singular suele ser en muchas culturas impropio y suele ser más de uno a lo largo de la existencia, también en muchas culturas suele ser simultáneamente plural. En palabras de ZELENNIN (1989: 249): «Muchos pueblos dan a sus hijos más de un nombre. Uno de ellos es el verdadero y se mantiene en secreto; los otros, sobrenombres o apodos, no son nombres verdaderos y propios y se usan en la vida cotidiana». Ya mismamente en el antiguo

Egipcio los individuos contaban con dos nombres, el nombre grande y verdadero, y el nombre pequeñín, embustero y bailarín, siendo público el primero y secreto el segundo; algo bien parecido sucedía asimismo, ya en la India, con los niños de los bramanes (Frazer 2003: 291). También algunas tribus de los cazajos conferían a sus hijos nombres despectivos cuales 'Niño Malo', 'Niño Ladrón', 'Varoncito Loco' u 'Ojos de Carnero' junto a su nombre verdadero para así protegerlos del mal de ojo (Zelenin 1989: 249). Entre los cazajos, por tanto —advierte atinadamente ZELENNIN (1998: 250)— no se ha[bía] producido, como «se da para otros pueblos, la confusión de nombres substitutivos y apodos con los nombres auténticos». Asimismo, en la tradición de los yacutos se confiere a los hijos, aunque sólo en las familias con problemas de mortalidad infantil, dos nombres: uno el auténtico, con el cual nunca se le llama, y otro para uso cotidiano, creyendo que así el espíritu maligno no podrá encontrar la víctima al desconocer su nombre verdadero (Zelenin 1989: 249). Igualmente entre los guillacos todas los individuos tienen tradicionalmente dos nombres, el castizo y auténtico, que por pudor nunca pronuncian, por ejemplo, en presencia de un anciano, y el nombre falso y postizo (Zelenin 1989: 249). La tradición del 'nombre secreto' (*tajnoe imja*), verdaderamente secretísimo y tabú, encontrábase también entre los rusos hasta época relativamente recentísima, pues «Todavía en los siglos XVI–XVII» escribe ZELENNIN (1989: 249) «los rusos recibían a menudo tres nombres: un apodo (no cristiano) y dos nombres cristianos al ser bautizados. De estos dos uno era público, accesible a todos, mientras el otro era secreto, conocido sólo por su portador, el sacerdote y el grupo de los más íntimos», de modo que sólo en su funeral sus amigos, deudos, allegados menos íntimos, desconsolados acreedores y gente en general descubrían, durante el responso por el sacerdote, que aquel, por ejemplo, a quien siempre habían llamado Iván, se llamaba en realidad Nicéforo Nepomuceno. Los nombres no verdaderos sino sobrenombres o apodos eran conocidos también por los rusos de Colimá (ruso *Kolymá*), quienes los denominaban *naemnoimja* 'nombres prestados' (Zelenin 1998: 249). También los guzules llaman a sus hijos con un nombre diverso del impuesto durante el bautizo (Zelenin 1989: 251).

Un tipo de prohibición antroponímica diríamos para *V.I.Ps* o 'gente muy importante' (de las iniciales del inglés *very important persons*)

encontr[áb]amos en antiguos egipcios y pueblos orientales cuales uzbecos, mongoles, coreanos y japoneses para los nombres personales de faraones, caudillos, jefes de estado o emperadores (Zelenin 1989: 228s), amén de en muchos otros lugares como Madagascar, Dahomey, Siam, Birmania, Nueva Zelanda, Tahití... o entre muchos otros pueblos del globo cerúleo como los zulúes de la meridional África o los bahimas del África central (Frazer 2003: 304–7). Los antropónimos de los reyezuelos polinésicos no sólo no podían ser pronunciados ellos mismos sino tampoco podían serlo aquellos *cenólogos* (formado sobre el griego *koinós* ‘común’ y *lógos* ‘palabra’) o términos comunes —nombres u otras categorías morfológicas como verbos o adverbios— homofónicos o sinonímicos, es decir, que sonaran igual o que, sonando distinto, tuvieran igual significado (Serra 1962: 448).

Ya anticipábamos que para la bizarra singularidad del antropónimo en tantas culturas podría en algunos casos conjeturarse una explicación congruente. En efecto, en aquellos pueblos donde rige la costumbre de que con la muerte de un hombre quede como impronunciable tabú el nombre del finado o cualquier nombre similar o también, como acabamos de ver para el mundo polinésico, la impronunciabilidad del antropónimo de un vivo y de cualquier otro término semejante o igual séase en la forma séase en el contenido, la práctica continuada de este proceder acabaría creando importantes *agujeros negros* en el vocabulario de uso más frecuente en el caso de que los antropónimos prohibidos resultaran idénticos o similares a términos bien comunes o resultaran designar entidades básicas o frecuentes. Imaginemos, por ejemplo, que falleciera una deuda nuestra llamada *Rosa*, pues bien, de pertenecer nosotros a una de esas tan tabuizadoras culturas, casi automáticamente nos quedarían prohibidas palabras —algunas tan esenciales— cuales *cosa, cota, losa, rasa, risa, roza, rusa, sosa, tosa...* y la referencia a la perfumada flor o a su color más emblemático. En cambio, unas más exóticas *Alejandra* o una *Fátima* no presentan, desde luego, tanto riesgo de daños colaterales.

Puella innominata

Ahora bien, ya que usualmente los niños no están en grado de mantener en la clandestinidad su nombre secreto y tabuístico, en algu-

nos pueblos, estos y también las mujeres carecen totalmente de nombres propios (Zelenin 1989: 251). Así, excepcionalmente y siempre en familias con alta mortalidad infantil, entre los iraníes de Sungan el niño podía quedar sin nombre hasta los siete o incluso hasta los diez años (Zelenin 1989: 251). En la tradición de los samoyedos, al norte de Rusia, el niño recibirá su primer nombre ¡y provisional! sólo a los cinco años y no tendrá su nombre auténtico más que al cumplir los quince (Zelenin 1989: 251). Algunos tofalaros o caracasos, en la zona del Yenisey, sólo ponen nombre a los niños cuando estos ya son grandecitos (Zelenin 1989: 251).

Quizá esta tan extendida renuencia a mentar el propio nombre personal explique la histórica costumbre de algunos pueblos de utilizar como antropónimos los términos más genéricos posibles. Tal era, al parecer, notoriamente el caso de los antiguos aquitanos, donde muchos antropónimos o están formados indirectamente, por composición o derivación, sobre voces cuales las documentadas en inscripciones *ANDERE* ‘mujer’ (cf. vascuence *and[e]re* ‘mujer – señora’; Gorrochategui 1984: 128) *CISON* ‘hombre’ (cf. vascuence *gizon* ‘hombre’; Gorrochategui 1984: 185s), *NESCATO* ‘muchacha’ (cf. vascuence *neska[to]* ‘muchach[it]a’; Gorrochategui 1984: 240s) o *SEMBE-* ‘hijo’ (cf. vascuence *seme* ‘hijo’; Gorrochategui 1984: 259) o directamente reproducen estas voces.

Específicamente, en el caso de la mujer sobre todo, encontramos que en algunas culturas es frecuentísimo el empleo de genéricos. De modo que como aquellas amantes cuyos nombres no osaban mencionar los poetas romanos y quedarían para los *annales* como ‘muchachas anónimas’ (*puellæ innominatæ*) por temor a las represalias de sus celosos, poderosos y astados maridos, también las propias esposas en algunas culturas quedan como mujeres innombradas e innombrables. Los caucásicos osetas, por ejemplo, rehusaban emplear el ginecónimo o nombre propio de mujer (formado sobre la raíz helénica *gynaiko-* ‘mujer’) tanto a sus esposas como a sus madres (Zelenin 1989: 253). Igualmente los urálicos ostiácos sólo da[ba]n a la hasta entonces anónima fémina el nombre de *Anka* ‘esposa’ o *Imi* ‘mujer’ cuando se casaba, y los también urálicos samoyedos el de *Hè* ‘mujer’ en las mismas epitalámicas circunstancias (Zelenin 1989: 251). Parecidamente en el caucásico ámbito de Cara Nogay se permitía apenas que el marido se refiriera a su mujer, a lo Julio

IGLESIAS, con interjecciones como ¡Ehi! u ¡Ohi! (Zelenin 1989: 253).

Flambeado al dragón

Y *uice uersa*: tampoco faltan culturas, donde está prohibido o mal visto que la esposa emplee el nombre propio del marido, como entre las centroasiáticas féminas cazajo–quirguisas (Zelenin 1989: 254) o como en la tradición de los serbios o en la de los ucranianos meridionales, donde se emplea el pronombre ‘Él’ en este caso (Zelenin 1989: 253). También tradicionalmente y de modo más drástico entre los ainúes «la esposa no debe pronunciar el nombre del esposo [...] mencionarlo es como matarlo» (Burne 1997: 55; simíliter Murdock 1981: 149).

Por fin, en algunos pueblos se rechaza tanto la mención del nombre del marido por parte de la esposa como el de la esposa por parte del marido, así entre los armenios, los también caucásicos chevruros o los urálicos chuvachos que emplean genéricos cuales ‘hombre’ y ‘viejo’ o ‘mujer’ y ‘compañ[er]a’ (Zelenin 1989: 252 y 253); en este contexto de mutua inefabilidad conyugal algunos eventuales fenómenos de tecnonimia, como entre los centroasiáticos uzbekos o los cara–quirguisos (Zelenin 1989: 254) parecen relacionarse claramente con este tipo de prohibiciones.

Así pues, parecidas motivaciones —la preservación de la salud del individuo y especialmente la del infante— propicia según las diferentes culturas la emergencia de dos fenómenos opuestos: la pluralidad de nombres [im]propios o justamente lo contrario, la total inexistencia de verdadero nombre propio.

El renombramiento personal, en fin, es uno —mas no único— de esos fenómenos sociolingüísticos que desvelan el poderoso componente inherentemente mágico o al menos supersticioso que el nombre propio del individuo comporta en tantas culturas. Diríase que por naturaleza un antropónimo es elemento enormemente propicio para prácticas mágicas, las cuales derivarían sobre todo —mas no únicamente— de su carácter idealmente tan singular e irrepetible como el propio individuo, así que en cierta manera un antropónimo es una clave, un secreto, un enigma, un acertijo, una especie de código cifrado. Y a veces no sólo en cierta manera, sino también en manera cierta. En algunos cuentos popu-

lares del África occidental es escogido para los esponsales aquel pretendiente que logra adivinar el nombre de la pretendida (Kawada 1998: 103), una prueba, pues, considerada tan difícil como las proezas exigidas en muchos cuentos europeos —batallas contra ogros y flam[b]eantes dragones incluidas— para obtener la mano de la damisela deseada.

En el nombre del Padre

Idea así asaz común en las sociedades *primitivas* es la asociación entre el nombre —oral o escrito— y el poder de una cosa. No extrañe, pues, que el término equivalente a ‘nombre’ recubra en algunas lenguas semíticas también el sentido de ‘poder’. Vía las traducciones bíblicas este semitismo semántico ha pasado a numerosas lenguas europeas, de modo que en latín se decía *in nomine Patris...* es decir, *en el nombre del Padre...* es decir ‘**con el poder** del Padre...’ donde ha de notarse el doble semitismo, por un lado, *nomen* – *nombre* con el significado de ‘poder – potencia – fuerza’ y, por otro, *in* – *en* con el valor de ‘con’. Para el primero recuerda GARCÍA (1994: 225 n1) que «*nomen*, para los hebreos significa en primer lugar y ante todo la “esencia de la persona o cosa” y el “cambio” de nombre, en la Biblia, indica cambio de “función” [...] A “Abram” se le cambió el nombre en “Abraham”; a “Saray” en “Sara”; a “Jacob” en “Israel”; a “Simón” en “Pedro”». Para el segundo semitismo, digamos que constituye un uso tan ciertamente curioso y tan íntimamente familiar para tantos valencianos que merece una excursivo comentaríolo.

Ya, en efecto, en su época ese uso instrumental —con valor ‘con’— del latín *in* quedaba muy bíblico, muy semítico, muy oriental; lo encontramos, por ejemplo, en *uirgam, in qua percussisti flumen* (Ex. 17,5: “la vara en la cual golpeaste el río”) de la “Vieja Latina” (*Vetus latina*) o múltiples antiguas versiones de la Biblia previas a la oficial o *Vulgata* realizada por San Jerónimo, uso que resulta inexplicable desde la tradición latina, pese a los intentos de mostrar lo contrario, pues, por ejemplo, está claro que San AGUSTÍN (*loc. 91 ad loc.*) se ve en la necesidad de “traducirlo”: *in qua dixit pro eo quod dicimus de qua percussisti* (“dijo en la cual donde nosotros decimos con la cual golpeaste”) y aun advierte de que *est ista locutio creberrima in Scripturis* (“tal locución es frecuentísima en las Escrituras”).

El [ab]uso era empero explicable como un calco del término del griego neotestamentario *en*, registro donde, aunque menos, todavía resulta forzado, pues muy probablemente no existiría sin tener detrás una forma hebrea (*be*) con esas características (Zerwick 1966: 41). Las lenguas afroasiáticas, a las que pertenece el grupo semítico con, entre otras, el árabe, arameo, fenicio o hebreo se caracterizan por presentar por lo general un parco inventario de preposiciones, de suerte que frecuentemente estas cubren un abanico mucho más amplio de significados del que lo hacen, por ejemplo, las lenguas europeas. Quizá, además, precisamente la primera vez que Dios se expresó en latín, empleó aquel tan poco purista uso. Fue en el año 312 del Verbo encarnado, en ciernes de la definitiva batalla entre las tropas de CONSTANTINO, el hijo de Santa HELENA —la que luego encontraría el *lignum crucis* o madera posiblemente original de la cruz de Cristo— y el emperador MAJENCIO, poco abierto a novedades religiosas. El episodio tuvo lugar sobre el puente Mulvio, uno de los principales accesos a Roma. Más detalladamente cuenta EUSEBIO (*Const.* 1,28–32) que CONSTANTINO afirmó haber visto en el cielo, cuando ya comenzaba a atardecer, superpuesto al sol y compuesto de luz un signo cruciforme con la leyenda en griego *toútō níka* “con este vence”, pero la versión latina de RUFINO (9,9,10–3) ofrece un *in hoc signo* “en este signo”, con/ en ese tan llamativo *in* que habría escandalizado por barbarismo a los *Lázaro Carreter* de la época, un uso además no justificado por la versión griega, lo que hace pensar aquí en una fuente o tradición latina independiente.

CONSTANTINO, por cierto, se defendía con buen y constante tino en griego pero mucho mejor en latín, razón quizá, junto a la motivación política, por la que pronunció en este prerromance su discurso inaugural en el decisivo Concilio de Nicea (Eusebio, *Const.* 3,13), por lo que es de suponer que más bien recibiría asimismo el mensaje divino en latín, es decir, *in hoc signo* y no *toútō*. También, de hecho, en la *Historia ecclesiastica tripartita* o “Tripartita Eclesiástica Historia”, promovida por CASIODORO, se recoge de nuevo la expresión: *in hoc* (*eccl.* 1,6). El económico y *divino* uso de una misma preposición tanto con el valor de ‘en’ como de ‘con’ se da también en ¿un semitizado? valenciano (*en*) donde tanto sorprende a unos y tanto más enoja a los *normalizadores* de lenguas —¡cómo si hubiese lenguas *subnormales* por normalizar!— quienes, de

haber estado presentes en el puente Mulvio, quizá hubieran corregido al mismísimo Dios reprendiéndole por *secesionista* lingüístico. O algo así.

El guardián del centeno

En todo caso, la misma idea esencial del poder del nombre se manifiesta también, por ejemplo, en la creencia de que un nombre no pronunciado íntegra o correctamente, pierde parcial o íntegramente su poder, y en consecuencia si pronunciado íntegra y correctamente nos puede hacer dominador del individuo portador de dicho nombre. De hecho, en muchos cuentos populares europeos los demonios y espíritus del mal pierden su poder en cuando su nombre se hace público (Zelenin 1989: 238). Un recurso, pues, para mantener la integridad de uno a salvo es y era el de la pura y total interdicción de mentar su [verdadero] nombre, a fin de que el extraordinario poder del nombre-ente no sea utilizado indebidamente. Conocida es la judaica interdicción de mencionar el verdadero nombre de la divinidad: el nombre de Jehová-Yahvé podía pronunciarse una sola vez al año, un día determinado, por el sumo sacerdote y en los *sancta sanctorum* o lugar más sagrado del templo de la plurisantísima Jerusalén (Bonfante 1986: 130).

Un cuento popular norteafricano podría ilustrar la poderosa rai-gambre que entre los pueblos semíticos —judíos, cristianos y musulmanes— tiene la [co]mentada costumbre. Deseando progresar en sus conocimientos sobre lo divino, un aventajado discípulo aprendió de su sabio maestro hasta noventa y nueve nombres de los cien nombres de Dios. Anhelando ya alcanzar la sabiduría suprema, el discípulo le preguntó al maestro por el último, centésimo y definitivo nombre secreto de Dios. Le respondió el maestro: “Poseer tal nombre es poseer casi el total poder divino, de modo que poquisimas personas del mundo, sólo los más sabios y elegidos, conocen ese centeno nombre de Dios, pues invocando esos ciento se puede hacer frente a todos los ejércitos, derribar los más altos muros de ciudades, combatir las más violentas fieras... pero, mira, hay precisamente en la ciudad un hombre que sí sabe ese nombre. Baja a la ciudad, búscalo y si lo encuentras, él seguramente te lo dirá”. Bajó el muchacho a la ciudad y tras unos días a su maestro volvió apesadumbrado, le dijo: “Vengo triste por no haber encontrado al poderoso hombre que buscaba. Visité palacios, templos, escuelas, mercados y caser-

nas... mas nadie sabía ni ese último ni muchos menos nombres de Dios, ni nadie sabía darme razón de quién lo conociera; y más triste aún regreso por un vergonzoso episodio que presencié". "Pues dime" le preguntó el maestro "¿qué sucedió?" y el discípulo le contestó: "Vi en el mercado cómo unos soldados humillaban y golpeaban por diversión a un viejo, pobre, enfermo, tullido y desvalido ¡ay, si hubiese conocido entonces el centeno nombre de Dios! ¡Los hubiese invocado todos para defender al pobrecito anciano y dar una buena lección a aquellos soldados!". "¡Ingenuo!" le dijo el maestro "¿que no te diste cuenta? pues ese hombre, precisamente el anciano ese, ese es aquel que te dije, sabía el último nombre de Dios".

[N]omen y la muerte transfigurada

Ahora bien interdicciones severísimas estaban reservadas no sólo para divinidades sino también para entidades abstractas provistas de un nombre identificativo. En la Antigüedad, por ejemplo, estaba también totalmente prohibido revelar el nombre más secreto de Roma —probablemente *Valentia* (Solino 1,1), esto es, *Valencia*— y los infractores eran castigados con la muerte, como de hecho fuera el caso para el poetastro y tribuno Valerio SORANO (Servio, *ad Æn.* 1,277). Reputábase, en efecto, que el conocimiento de tal nombre por parte de los enemigos era peligrosísimo, ya que estos por el procedimiento de la invitación, en latín *euocatio* (vide Moralejo 1991), podían atraerse —es decir: sobornar— a sus dioses protectores, para lo que era requisito imprescindible conocer el verdadero y a veces secreto nombre de la ciudad y, en su caso, el de sus dioses. Algo similarmente los yacutos se prohíben mencionar el nombre de la localidad donde viven o se encuentran, pues creen que al decirlo podrían ofender al espíritu dominador de ese espacio (Zelenin 1989: 141). Tema donde reencontramos ambos tópicos unidos, el de la interdicción de mencionar la divinidad y el de la prohibición de decir el nombre del lugar, y vemos que, como en este caso, probablemente haya sido de modo regular la interdicción divina la que haya secundariamente motivado la local.

Así también, detrás de muchos fenómenos de asociación del antropónimo a lo mágico está la creencia en el *nomen – omen* o el entender que el nombre es présago del destino de un individuo según la conocida

locución formada a partir de los parafónicos o similisónicos términos latinos *nomen* ‘nombre’ y *omen* ‘presagio’. Quien, por ejemplo, se llame ‘Lobo’, tendrá el depredador carácter y habilidad ¡auuu! cazadora de este animal; quien se llame ‘Lirón’, se pegará una siestas de campeonato, quien... Los esquimales suelen conferir a sus hijos el nombre de un pariente fallecido, normalmente fallecido hace poco, especialmente si aquel tuvo grandes cualidades y ello en la idea de que, junto con el nombre, el infante heredará también sus [otras] virtudes (Weyer 1972: 50). Tras esta puede subyacer la originaria creencia de la reencarnación del difunto en el nacido y, a su vez, la primitiva idea de que cada vez que algún ser muere, otro nace, una idea sobre todo sostenible en marcos demográficos muy estables, como es —y casi únicamente— el de las bandas de caza y recolección.

Llegó el momento de capitular para recapitular. Conclusivamente diremos que, aunque por definición el nombre personal debería ser propio, singular, fijo, explícito e identificativo, en muchas culturas se materializa en realidad como algo impropio, plural, mudable, esquivo y equívoco. Asimismo, aunque a menudo esa misma motivación se manifieste de muy diferentes y variopintas maneras y a veces incluso de maneras abiertamente opuestas y contradictorias, detrás del fenómeno del cambio de nombre de un individuo suele encontrarse casi siempre como causa primaria o primordial la muerte transfigurada, es decir, la pudorosa esquivez a lo que constitúyese como el más cierto, profundo e inquietante de nuestros tabúes, el temor la muerte.

Referencias

BONFANTE Giuliano, *Scritti scelti di Giuliano Bonfante. I Metodologia e indoeuropeo*, R. Gendre cur., Edizioni dell’Orso, Turín 1986.

BURNE Charlotte Sophia, *Manual del Folclore*, M.V. Tealdo trad., M.E. Editores, Madrid 1997.

BRIGGS Lloyd Cabot, «Los teda», Ahmed Al-Shahi dir., *Pueblos de la Tierra. Razas, ritos y costumbres. Mundo Árabe*, s. trad., Salvat, Barcelona 1991, 70–3.

CABAL Constantino, *Mitología Ibérica. Supersticiones, cuentos y consejas de la Vieja España*, Grupo Editorial Asturiano, Oviedo 1993 [= 1931].

DEL CASTILLO YURRITA Alberto, «Los pueblos de Asia», P. Bosch Gimpera

dir., *Las Razas Humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, Instituto Gallach, Barcelona 1962^s, I 122–287.

FORDE C. Daryll, *Introducción a la Etnología*, C. Huera trad., oikos–tau, Barcelona 1995² [= 1934].

FRAZER Sir James George, *La rama dorada. Magia y religión*, E. Campuzano & T.I. Campuzano tradd., Fondo de Cultura Económica, México–Madrid 2003 [= 1951²].

GARCÍA DE LA FUENTE Olegario, *Latín bíblico y Latín cristiano*, Ediciones Cees, Madrid 1994 [= 1990²].

GORROCHATAGUI Joaquín, *Estudio sobre la onomástica indígena de Aquitania*, Universidad del País Vasco, Bilbao 1984.

KAWADA Junzo, *La voix. Étude d'ethno–linguistique comparative*, S. Jeanne trad., Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, París 1998.

KRATZ Corinne A., «The Okiek of Kenya», R.B. Lee & R. Daly edd., *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*, Cambridge University Press, Cambridge 2002 [= 1999], 220–4.

MALHERBE Michel, *Les langages de l'humanité. Une encyclopédie des 3000 langues parlées dans le monde*, Seghers, París 1983.

MORALEJO José Luis, «Cuando los dioses abandonan la ciudad», C. Chapparro & alii edd., *Homenaje a D. Antonio Holgado Redondo*, Badajoz–Cáceres 1991, Universidad de Extremadura, 133–47.

MURDOCK George Peter, *Nuestros Contemporáneos Primitivos*, T. Ortiz trad., Fondo de Cultura Económica, Méjico 1981 [= 1934].

PERICOT GARCÍA Luis, «Los pueblos de América», P. Bosch Gimpera dir., *Las Razas Humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, Instituto Gallach, Barcelona 1962^s, II 1–161.

PIELLA VILA Anna, *Parentiu a Jambun. Canvis i continuïtats en una comunitat aborigen d' Austràlia*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2002.

SAPIR Edward, *The Psychology of Culture. A Course of Lectures*, J.T. Irvine rec. y ed., Mouton de Gruyter, Berlín–N. York 2002².

SERRA–RAFOLS José de C., «Los pueblos de Oceanía», P. Bosch Gimpera dir., *Las Razas Humanas. Su vida, sus costumbres, su historia, su arte*, Instituto Gallach, Barcelona 1962^s, I 288–458.

TAYLOR Colin F., *Vida de los nativos americanos. La familia, la caza, tradiciones y ceremonias*, M.D. Crispín trad., Editorial Libsa, Madrid 1996.

WEYER JR. Edward, *Pueblos Primitivos de Hoy*, R. Huguet trad., Editorial Seix Barral, Barcelona 1972.

ZELENIN Dmitrij K., «Tabù linguistici nelle popolazioni dell'Europa orientale e dell'Asia settentrionale. Tabù della vita domestica», *Quaderni di Semantica* 10 (1989) 123–276.

ZERWICK Maximilian, *Græcitas biblica Noui Testamenti exemplis illustratur*, Editrice Pontificio Instituto Biblico, Roma 1966s.