

Las formas de la profecía

The forms of prophecy

Rayco González

Universidad de Burgos, raycogg@ubu.es

Historia editorial

Recibido: xx/xx/201
Primera revisión: xx/xx/201
Aceptado: xx/xx/201

Palabras clave

Profecía
Texto
Semiótica

Resumen

La profecía es un tipo de texto que posee sus propias marcas, diferenciándolo de otros tipos de texto. Para poder afrontar un análisis discursivo del mismo, debemos operar un estudio semiótico de sus formas textuales posibles. Ello incluiría sus relaciones intertextuales, así como el uso de *tropos* y *topoi* característicos. Nuestro objetivo es describir las características generales de un tipo de texto que aparece en todas las culturas conocidas. Con todo ello, circunscribimos nuestro análisis a las profecías de carácter religioso, utilizando ejemplos de la tradición judeocristiana fundamentalmente, pero también de otras culturas, según la necesidad de nuestra argumentación. Entre sus características comunes aparece el uso de la alusión, figura que obliga al destinatario a ampliar la panoplia de las interpretaciones posibles. Asimismo, la profecía parece cumplir, en los ejemplos escogidos, la doble función de amenaza/promesa, según el destinatario.

Abstract

Keywords

Prophecy
Text
Semiotics

The prophecy is a kind of text holding therefore its own textual marks, differing from other kinds of texts. In order to do a discursive analysis of it, we must bring a semiotic study of its own possible forms. It includes its intertextual connections, as well as the use of typical tropes and topoi. Our aim is to describe the features of a kind of text that seems to appear in every well-known culture. Our analysis is limited to religious prophecies, showing mainly several examples from Judeo-Christian tradition, but also from other cultures, according to our line of argument. Amongst its features we find the use of allusion, forcing to any addressee to expand all possible interpretations. Likewise the prophecy seems to fulfill the double function of threat/promise, depending on each addressee.

Definición y tipos posibles de profecía: un problema textual

Podemos considerar la profecía *prima facie* como un tipo de discurso religioso. Así se expresa también John Leavitt (2002) en su entrada "Profecía" en la obra colectiva *Culture e discorsi*, coordinada por Alessandro Duranti:

En el moderno Occidente, la noción de profecía implica la realización de un discurso público que contenga un mensaje social o político orientado al futuro, tanto que el significado del término puede reducirse al simple acto de prever el futuro: la imagen emblemática es, por tanto, la del profeta del Antiguo Testamento, que invoca el nombre de Dios y condena los pecados de su gente (Leavitt, 2002, p. 281, traducción propia).

Aunque partamos de la premisa según la cual la profecía es un discurso público con mensaje social o político, no dejaremos de admitir inevitablemente que ella conlleva un reenvío a lo religioso, prescindiendo del hecho que pudiéramos considerar profecías no religiosas. Nuestro análisis se centrará,

por tanto, en la esfera de lo religioso, dado que, como expresa el propio Leavitt, su imagen emblemática es la del profeta del Antiguo Testamento.

Ahora bien, las cuestiones que envuelven este punto de partida son varias y complejas: ¿es apropiado considerar a la profecía un género discursivo religioso, como lo son los autos sacramentales o la liturgia —con sus subgéneros: sermón, eucaristía, latréutica, sacramental—? O, en todo caso, ¿podríamos hablar de un *texto profético*, con sus propias marcas textuales que lo identifiquen como tal? E, incluso si pudiéramos considerar la profecía como un tipo de texto o género discursivo, ¿debemos considerarlo *nolens volens* como texto religioso de exclusivamente?

Las cuestiones planteadas no son baladí, sobre todo si tenemos en cuenta que la profecía está entroncada también con otros discursos predictivos no religiosos, como pueden ser ciertos discursos científicos, discursos económicos o discursos históricos, que centran su construcción en las posibilidades de futuro¹.

Considerándola un discurso, clasificamos la profecía como un tipo de acto comunicativo. En efecto, ya Cicerón (1999) (*De divinatione*) dividió los tipos de profecías según las formas del acto comunicativo: hay una adivinación natural (*sic*), no aprendida, que no requiere habilidad y que incluye los sueños proféticos, los momentos de éxtasis y los oráculos²; y hay, en cambio, otro tipo de profecía, que serían los augurios o estudios a través de técnicas como la contemplación de los astros, que Cicerón entiende como una adivinación artificial, aprendida, fundamentada en los vaticinios provenientes de signos hallados en la naturaleza o producidos por el hombre y en la cual la predicción es fruto de la habilidad y observación del adivino o del profeta.

Dentro de este acto comunicativo pueden habitar otros subtipos, como, por ejemplo, aquél en que nos centraremos principalmente en este trabajo: el Apocalipsis, es decir, el anuncio del fin del mundo o, en cualquier caso, de una crisis del mundo *presente*, también denominados *textos escatológicos*.

Nuestro propósito es el de analizar cuáles son las condiciones (o formas) de enunciación de la profecía y, en un sentido más amplio, cómo podríamos establecer una tipología de las profecías según las condiciones analizadas. Para ello tomaremos fundamentalmente los libros proféticos de la Biblia, incluyendo el *Apocalipsis de San Juan*, sin dejar de desviar nuestra atención, siempre que se estime necesario, sobre otros ejemplos.

Antes de abordar el análisis, se nos plantea la problemática de la lógica de elección del objeto de estudio, esto es, qué tipo de documentos utilizaremos. En este sentido, Ernesto de Martino (1997, p. 126-127), con un criterio netamente geográfico e histórico-cultural, dividió los tipos de documentos del “fin del mundo” o apocalípticos en cuatro: el documento apocalíptico del occidente moderno y contemporáneo; el documento apocalíptico de la tradición judeo-cristiana de la literatura paleo y neotestamentaria o de los recurrentes milenarismos de la historia de occidente; posteriormente el documento apocalíptico de las grandes religiones históricas, vinculado al mito de las periódicas destrucciones y regeneraciones del mundo; y, por último, el documento etnológico de los actuales movimientos religiosos proféticos y milenarísticos de las culturas llamadas primitivas. Por último, De Martino incluye un quinto tipo —el cual excluimos *ex profeso* de la relación anterior—, el del:

¹ “Y, por supuesto, tenemos la frecuente utilización de profecías por historiadores de todo tipo, incluso uno tan endurecido como Giraldu Cambrensis, Gerald du Barri, de fines del siglo XII” (Morigliano, 1987/1992, p. 39).

² En estos casos, el adivinador está pasivamente expuesto a la inspiración, que suponía el momento en que los dioses tomaban la voz y el cuerpo del profeta.

Documento [...] psicopatológico, que nos pone en relación con un común riesgo humano de crisis radical, respecto a la cual las diversas apocalípticas culturales [...] se constituyen todas como intentos, diversamente eficaces y productivos, de una reintegración mediada de ser-en-el-mundo (1997, p. 127).

De Martino cae en una contradicción, pues si para sus cuatro primeras categorías utiliza el criterio geográfico y cultural, no duda en utilizar una pauta psicológica para el análisis de este último tipo de documento, que adquiere así un carácter transcultural:

Se trata de diferenciar entidades nosográficas y nexos etiológicos para la diagnosis y posterior terapia: se comprende por tanto que la psiquiatría tienda a poner el acento sobre la distinción de los diferentes modos de relacionarse con la catástrofe de lo cotidiano y a ordenar estos modos según diferentes enfermedades psíquicas o, al menos, según las diversas declinaciones *abnorma* del *in-der-Welt-sein* y del *Mitsein* (De Martino, 1997 p. 128).

Con esto, se nos plantea otra problemática, como es la de la eficacia del discurso, es decir, la de la función de la profecía en una determinada cultura. Para que un discurso sea *culturalmente* eficaz, éste debe realizarse según unas determinadas reglas que son, obviamente, susceptibles de descripción teórica.

Compartimos, al menos, dos intereses con De Martino: el cómo —y bajo qué criterios— las profecías pueden ser catalogadas, cuáles son sus reglas y mecanismos de construcción y, asimismo, observar y enumerar las posibles funciones que éstas pueden poseer. Para iniciar nuestra ruta, tomaremos como salida el análisis léxico del término profecía.

Si vamos al Diccionario de la Real Academia, encontramos que la entrada *profecía* nos dice lo siguiente:

(Del lat. *prophetia*, y este del gr. *προφητεία*) 1.f Don sobrenatural que consiste en conocer por inspiración divina las cosas distantes o futuras. 2. f. Don sobrenatural para pronunciar oráculos en nombre y por inspiración de Dios. 3. f. Predicción hecha en virtud de don sobrenatural. 4. f. Cada uno de los libros canónicos del Antiguo Testamento en que se contienen los escritos de cualquiera de los profetas mayores. *La profecía de Isaías, la de Jeremías, la de Ezequiel, la de Daniel*. 5. f. Juicio o conjetura que se forma de algo por las señales que se observan en ello. 6. f. pl. Libros canónicos del Antiguo Testamento, en que se contienen los escritos de los doce profetas menores (Real Academia de la Lengua, 2001, párrafos 1-6).

Todas las definiciones que nos propone el diccionario cimentan los preceptos con los que iniciamos el presente trabajo, vinculando la profecía con un acto de carácter religioso.

La primera y la segunda entradas nos remite a un “don sobrenatural”, atribuido por “inspiración divina” o “por inspiración de Dios”. Subrayemos también que se dice “en nombre [...] de Dios” (Real Academia de la Lengua, 2001, párrafos 1 y 2), es decir, la instancia de la enunciación profética es, en último término, el propio Dios, que inspira al profeta.

Esta misma característica la hallamos también en la definición que da el propio Leavitt:

Toda sociedad considera algunas formas lingüísticas a disposición de los hablantes estrechamente ligadas a lo que, en ausencia de un término mejor, podremos llamar el ámbito de lo no-ordinario o de lo extraordinario —hasta considerarlas a menudo

verdadera y propia emanación de éste último. De los labios de los hablantes florece la voz de un demonio del que se está poseído, divinidad reveladora o musa inspiradora; o, incluso, el hablante narra, normalmente en una lengua con contrasignos claramente reconocibles, lo que ella o él ha probado durante una aventura en el más allá. Se trata de prácticas que en las lenguas occidentales son reconducibles a muchos términos diversos —*profecía, inspiración, posesión, capacidad mediática u oracular, misiticismo, trance, éxtasis*—, implicando todos ellos la presencia de una lengua en la que quien habla está en verdad “fuera” de sí, o extraño respecto a quien narra semejante experiencia “interior” (Leavitt, 2002, p. 281, traducción propia).

Nuestro autor coloca a la profecía dentro del ámbito de la *mántica* —término que recupera del trabajo de Nora Chadwick, *Poetry and Prophecy* (1942)—, es decir, un discurso mediador entre una divinidad y una sociedad. En este sentido, ya podemos establecer una oposición clara con otros discursos religiosos: mientras la oración o el ruego es un discurso cuyo destinatario es la divinidad y la instancia enunciativa es el propio fiel; en cambio la profecía es un discurso que enuncia un discurso previo con el que la divinidad —de la que emana, por lo tanto, el discurso— ha dado a conocer a algún profeta un hecho futuro. De esta forma podemos afirmar que:

El lenguaje mántico posee normalmente una dimensión sociopolítica: el oráculo habla en nombre del dios, dirigido a la sociedad, análogamente en los casos de posesión por parte de un espíritu, a los subalternos les es ofrecida la posibilidad de hablar abiertamente porque precisamente no son ellos los responsables del discurso pronunciado (Leavitt, 2002, pp. 283-284, traducción propia).

Esclareciendo de esta forma quiénes son el destinador y el destinatario de las profecías, podemos abordar su significado mismo. Las definiciones citadas aluden a dos en concreto: “cosas distantes” y/o “futuras”. Luego señala también que se trata de una “predicción”. Nos enfrentamos, así pues, con un problema de temporalidad, o, en otras palabras, de cómo el lenguaje traduce el tiempo y establece determinadas relaciones entre las categorías de tiempo, con especial atención a la categoría del futuro. Ahora bien, el lenguaje no es simplemente una herramienta descriptiva de la realidad: en escasísimas ocasiones utilizamos el lenguaje para redundar algo que estamos percibiendo³. Antes bien, el lenguaje crea cosas y modifica o modeliza las cosas observadas⁴. El lenguaje funciona como un *hacer-saber*, pero también en un *hacer-hacer*, es decir, en la manipulación⁵. Observamos así que el lenguaje posee un poder de acción y de cambiar plenamente nuestra percepción. Por ello debemos definir con precisión el objeto al que se refiere toda profecía, sin perder de vista el hecho de que se trata de una modelización de un objeto temporal: el futuro.

Hay formas distintas en que el futuro puede estar modelado. A este respecto, cabe destacar el capítulo “La cicatriz de Ulises” de la obra *Mimesis* (1942/1996), de Erich Auerbach, en el que el autor compara el modo de construcción de los textos homéricos con el del Antiguo Testamento, situando “el origen de la profecía” en “la indomable espontaneidad político religiosa” de algunos pueblos (Auerbach, 1942/1996, p. 28). Auerbach plantea, de manera muy sucinta, que la profecía surge en momentos de crisis políticas,

³ Por ejemplo, no nos ponemos frente a un prado verde y decimos “la hierba es verde” (a no ser que fuéramos unos extraterrestres venidos de otro mundo sin hierba y expresáramos así nuestra sorpresa ante algo totalmente nuevo). Podemos recordar aquí la célebre frase de Nelson Goodman, según la cual toda realidad no es más que una versión de la realidad.

⁴ Tomando de nuevo la situación citada en la nota anterior, es más probable que digamos “en la hierba se esconden serpientes pitón” a un supuesto interlocutor, al que, de este modo, estaríamos añadiéndole información que su percepción no puede darle.

⁵ Siguiendo con este mismo ejemplo, podemos imaginar que la intención de quien enuncie “en la hierba se esconden serpientes pitón” sea la de atemorizar al interlocutor.

sociales o religiosas, de forma tal que sirve de texto regulador para un determinado grupo socio-cultural. Es decir, en los momentos en que el futuro se presenta más incierto (*crisis*), o, lo que es lo mismo, en que no existe la posibilidad de predecir el futuro con cierta seguridad, las profecías funcionan como textos estabilizadores de la cultura, garantizando aparentemente una predicción.

Por su parte, Émile Benveniste (1969/1983, p. 392) nos muestra que existen culturas cuyo vocabulario *profético* es más extenso que otras, demostrando así que los discursos de índole profética cumplen en ellas un papel fundamental, quizás por estar sometidas a constantes cambios o momentos de crisis. Así, en latín clásico, por ejemplo, encontramos una organización del significado respecto a la profecía muy compleja, con seis términos diferentes: *miraculum*, *monstruo*, *ostentum*, *portentum*, *prodigium* y *omen*. Al contrario, en el griego de la época sólo existe una, *téras*, “presagio”. En esta diferencia lexical, nos dice Benveniste, es posible observar dos actitudes diferentes hacia el presagio o la profecía (la romana, que presta mayor atención, y la griega, una menor).

Si proseguimos nuestro razonamiento y admitimos que las profecías aparecen en momentos de crisis culturales, podríamos considerar el calendario como una forma derivada de aquélla: el calendario puede ser definido como una acumulación de *predicciones o profecías cumplidas*. El calendario permite a toda cultura predecir cuándo acontecerá la noche o el día más larga/o o el más corta/o. Podemos imaginar cómo, mediante la lectura de los *signos de la naturaleza*, los hombres iban construyendo un complejo edificio de predicciones: todo ese proceso supone la formalización del calendario. Por otro lado, el carácter religioso del calendario de cualquier cultura es indudable⁶, lo cual lo colocaría en la encrucijada de las categorías temporales: entre el pasado —conmemoración de hechos ya acontecidos— y el futuro —como anticipo de hechos aún por acontecer—.

Cada cultura conoce unas determinadas formas proféticas, que podrían ser catalogadas o inventariadas según sus propias relaciones establecidas con el tiempo —sus formas de representación del futuro— y, también, sus formas sociales y religiosas (ritos, mitos, etc.). Es decir, las formas de las profecías están directamente vinculadas a las formas de la praxis de cada cultura. Si un calendario se basa en predicciones de ciclos lunares o solares, podremos determinar, así pues, que toda profecía tomará como objeto de referencia acontecimientos de la misma categoría: no en vano, las profecías hacen coincidir hechos futuros a fechas, por ejemplo, en el advenimiento del Anticristo o del fin del mundo.

La profecía como acto lingüístico

Las profecías son un acto lingüístico, y, por consiguiente, también de manipulación y, por lo tanto, de eficacia. Desde un punto de vista semiótico, el lenguaje es un problema de convencer: uno trata siempre de imponerse a otro (*hacer-hacer*). En este sentido, la profecía sería una forma de imposición: el profeta es quien posee el poder (don sobrenatural) de profetizar y, por tanto, de *hacer-hacer* a los demás, que serán manipulados por la modalidad del poder del profeta.

Ahora bien, para que la manipulación se culmine con éxito, el destinatario debe estar dispuesto a admitir el discurso del enunciador, en este caso la profecía del *profeta*. Pero el hecho de que existan o hayan existido *falsos profetas* nos plantea el problema de la eficacia del acto profético. ¿Por qué determinadas profecías caen en saco roto, mientras otras gozan de la credibilidad del profeta y de la credulidad de los destinatarios?

⁶ Son conocidos los casos de cambio en la nomenclatura del calendario a lo largo de la historia, por lo que nos abstendremos de citarlos en el presente trabajo.

Previamente a analizar este aspecto, introduciremos algunos preceptos teóricos que consideramos de extrema importancia. Cuando nos desplazamos a lo largo de la secuencia de la comunicación, encontraremos tres diferentes elementos: emisor, mensaje y receptor, según la terminología de la teoría de la información. Sobre el problema de la eficacia, se plantea que, según nos centremos en uno u otro de esos elementos, deberemos atender a factores diferentes: si nos centramos en el emisor, analizamos su credibilidad; si lo hacemos en el mensaje o texto, analizamos su veridicción o verosimilitud; y si lo hacemos en el receptor, entonces analizamos su credulidad.

Por todo ello, Greimas y Courtés (1979/1982, p. 419) hablarán de *veridicción*, en cuanto se trata de un *decir-verdad*:

La categoría de la veridicción se presenta como el cuadro en cuyo interior se ejerce la actividad cognitiva de naturaleza epistémica que, con la ayuda de diferentes programas modales, tiende a alcanzar una posición veridictoria, susceptible de ser sancionada por un juicio epistémico definitivo.

En esta dimensión epistémica, sin embargo, hallamos también la dimensión intersubjetiva. Proponiendo la oposición semiótica *verdadero* vs *falso*, Greimas ha logrado liberar esta categoría modal de su relación con el referente externo, de carácter no semiótico (cfr. Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982, p. 79). La profecía no conoce el error, pues no posee ningún referente externo: todo posible objeto de la profecía no debe existir en el momento de su enunciación. En todo caso, es un objeto futuro que, por tanto, *aún no es*.

Además, el profeta se sitúa igualmente a distancia respecto a lo enunciado, al hacer emanar su discurso directamente de Dios o de la divinidad, más en general⁷. Así aparece en todos los libros proféticos del Antiguo y Nuevo Testamento.

Admitiendo que el receptor o destinatario posee el código correcto de lectura, automáticamente el texto adquiere el rango de veridictivo, es decir, aparece como un *decir-verdad*. Este tipo de enunciado posee la característica del *débrayage*⁸.

El reconocimiento de autoridad proviene, por tanto, de un acto de *débrayage* que hace emanar el texto de una instancia sobrenatural o divina. Aquí conviene recordar la distinción que establece Émile Benveniste (1974/1979) entre *histoire* y *discours*: el primero propone unas estrategias de objetivización del discurso, en el que los hechos parecen contarse a sí mismos, mediante técnicas como la de cancelar las marcas de subjetividad del discurso, utilizar tiempos verbales que no posean un nexo vital con el acto comunicativo individual (aoristo o pretérito indefinido, pretérito imperfecto); por el contrario, el *discours* posee las marcas contrarias, que lo vinculan con la enunciación misma: tiempos verbales en presente, primera y segunda persona, etc. Lo que es interesante tener en cuenta es que, con el recurso de reenviar a una divinidad y utilizando el tiempo futuro, el enunciador objetiviza en alguna medida su discurso, lo hace emanar de una instancia *separada*. Sin duda, la profecía está más cerca de la *histoire* que del *discours*.

⁷ Leavitt (2002, p. 284) recuerda que ello puede ser determinante para que el profeta tenga libertad para hablar abiertamente, pues el discurso no emana de él sino de la divinidad. Además de esto, nosotros observamos en ello un esfuerzo por dar rango de *verdad* o validez al discurso.

⁸ Opuesto a *embrayage* y que supone la ausencia de marcas de subjetividad o de marcas de una determinada actitud del sujeto respecto a su propio enunciado (Lozano, 1987, p. 199): por ejemplo, “la tierra es redonda” es un *débrayage*, cuyo procedimiento contrario sería “yo creo que la tierra es redonda”, donde la instancia de la enunciación se introduce en el enunciado y define su propia relación con el mismo.

Como señalamos más arriba, la emanación directa de dios de la profecía puede observarse en todos y cada uno de los inicios de los textos proféticos bíblicos, algunos de los cuales citamos a continuación:

1) El *Apocalipsis de San Juan*, 1-3:

La revelación de Jesucristo, que Dios le dio, para manifestar a sus siervos las cosas que deben suceder presto; y la declaró, enviándola por su ángel a Juan su siervo, el cual ha dado testimonio de la palabra de Dios, y del testimonio de Jesucristo, y de todas las cosas que ha visto. Bienaventurado el que lee, y los que oyen las palabras de esta profecía, y guardan las cosas en ellas escritas: porque el tiempo está cerca

2) El libro de Isaías, 1: “Visión de Isaías hijo de Amoz, la cual vió sobre Judá y Jerusalem, en días de Uzzías, Jotham, Achâz y Ezechîas, reyes de Judá”;

3) El libro de Oseas, 1-2:

Palabra de Jehová que fué á Oseas hijo de Beerí, en días de Ozías, Joathán, Achâz, y Ezechîas, reyes de Judá, y en días de Jeroboam hijo de Joas, rey de Israel. El principio de la palabra de Jehová con Oseas. Y dijo Jehová á Oseas: Ve, tómate una mujer fornicaria, e hijos de fornicaciones: porque la tierra se dará a fornicar apartándose de Jehová;

4) Libro de Joel, 1-2: “Palabra de Jehová que fué á Joel hijo de Pethuel. Oíd esto, viejos, y escuchad, todos los moradores de la tierra. ¿Ha acontecido esto en vuestros días, o en los días de vuestros padres?”.

5) Libro de Daniel 4, 2: “Las señales y milagros que el alto Dios ha hecho conmigo, conviene que yo las publique”.

Como vemos en todos los ejemplos, el texto construye su veridicción mediante un desplazamiento de la instancia de la enunciación del profeta a una divinidad, en este caso Jehová, Dios. Se ve también muy claro en el *Apocalipsis* 21, 5: “Y me dijo: Escribe, porque estas palabras son fieles y verdaderas”. Y también en el *Apocalipsis* 22, 6: “Estas palabras son fieles y verdaderas. Y el Señor Dios de los santos profetas ha enviado su ángel, para mostrar a sus siervos las cosas que es necesario que sean hechas presto”.

La profecía es un acto *performativo* (Austin, 1962/1982), un acto que sólo se puede dar *en el lenguaje*. El acto ilocucionario es la realización de un acto *diciendo* algo como opuesto a la realización de un acto *de decir* algo.

“Ciertas palabras (ciertas locuciones) *tienen la fuerza* de pregunta, o *deben ser tomadas como* una estimación y así sucesivamente” (Austin, 1962/1982, p. 99). Por ejemplo, la oración en futuro de indicativo que citamos antes /me comeré todo/ debe ser tomada con la fuerza ilocucionaria de una *promesa*. En este sentido, ¿podemos decir que ciertas palabras poseen una determinada *fuerza profética*, en el sentido en que el propio Austin habla de *fuerza ilocucionaria*? ¿En qué casos podríamos admitir que un texto tiene la *fuerza ilocucionaria*, y por tanto convencional, de *profecía*?

Obviamente, este hecho lo relaciona el acto profético con convenciones sociales, de ahí que el propio Austin (1962/1982, p. 108) afirme que la *fuerza ilocucionaria* es siempre convencional, es decir, pertenece al conjunto de normas y costumbres de una determinada cultura: “realizamos también actos

ilocucionarios como informar, ordenar, alertar, comprometerse, etc., enunciados poseedores de cierta fuerza (convencional)” (Austin, 1962/1982, p. 108.).

Profetizar, como bautizar o prometer, es un acto ilocucionario: sin el decir, sin enunciarlo, no habría acto ninguno.

El propio Leavitt (2002, p. 285) observa que existe un determinado lenguaje que él llama mántico, con el cual estarían construidas las profecías:

El lenguaje mántico, si bien es a menudo también poético, es identificado como tal por el hecho de ser emanación de un estado fuera del control del sujeto inmediato, o narración de una experiencia imaginaria en la que el sujeto aparece totalmente absorbido. Ello nos induce a hipotizar posibles paralelos entre lengua mántica y, por un lado, la poesía inspirada, automática o soñada, y, por otro, la narración del sueño. Lo que todas estas actividades tienen en común, de hecho, es una especie de arruinamiento de la elevada reflexividad típica del lenguaje poético —casi una ruptura de la reflexividad (traducción propia).

Leavitt observa una conexión entre el lenguaje poético y la profecía, pero ello no tiene por qué ser así en todos los casos. Que las marcas del texto profético sean en verso o en prosa, nos parece, visto lo antecedente, completamente irrelevante para su definición: según la cultura se preferirá una u otra forma, pero ello no viene preestablecido antes del análisis concreto de la profecía y la cultura destinataria. Lo que sí puede hipotizarse es que la estructura del texto profético, al menos el religioso, incluye construcciones poco comunes en el lenguaje cotidiano, como en el caso del texto artístico tan estudiado en el pasado.

Para poder dar una definición de la profecía debemos atender a sus propias características en el sentido de reglas de lectura del texto, que no están explícitas únicamente en el texto mismo sino en la memoria del destinatario, es decir, en cada cultura. Hablamos de los códigos culturales que permiten identificar o leer un texto como profético, diferenciándolo del poético o del puramente litúrgico. Hablamos, por consiguiente, de unas marcas textuales que permiten identificar a la profecía como género y, como subgénero de ésta, al apocalipsis. Haciendo esto, tomamos como nuestra la hipótesis de Lotman (1970/2011) según la cual no debemos tomar al texto como un objeto cultural con unas características predeterminadas al hecho mismo de su recepción, sino como un haz de interpretaciones posibles, en función de un conjunto de convenciones.

Aparte del hecho que la profecía podría definirse como un discurso poético cuya reflexividad parece haberse desmoronado, también podemos identificar otras diferencias entre ambos, ya que el texto profético, como todo texto religioso,

Se construye a menudo de acuerdo con el principio de una semántica de múltiples estratos. En este caso unos mismos signos sirven, a diversos niveles estructurales semánticos, para expresar distinto contenido. Con la particularidad de que los significados que están al alcance de un lector dado de acuerdo con su nivel de santidad, iniciación, “conocimientos librescos”, etc., son inaccesibles para otro que no ha alcanzado este nivel. Cuando al lector “se le revela” un nuevo nivel semántico, el viejo nivel se desecha por no ser ya para él portador de verdad. [...] Un mismo texto puede contener un significado secreto [...] para el iniciado y no secreto para el “profano”. A cada uno la verdad se le descubre en la medida de su capacidad para contenerla. Para el “profano” el texto contiene una verdad que para el iniciado ha

dejado de tener. Respecto a un lector *dado* el texto no es portador más que de un significado (Lotman, 1970/2011, p. 90).

Mientras el texto poético puede acumular un alto grado de información, incluso significados contradictorios (cfr. Lotman, 1970/2011), el texto profético, como todo texto religioso más en general, excluye las interpretaciones contradictorias: cuando se ha elegido un significado, al mismo tiempo se excluyen otros significados incompatibles. Además, esos significados se organizan en estratos, que van del más simple al más complejo. En última instancia, el lenguaje profético a ojos de un especialista tenderá a verse como un diálogo con otras profecías: en efecto, parece producirse una alusión implícita en todo texto profético a otros textos proféticos previos. Un ejemplo claro de ello son las profecías del Antiguo y del Nuevo Testamento.

El problema de la alusión implícita en la profecía

Cuentan Herodoto (1989, *Historia* I, 53) y Cicerón (1999, *Sobre la adivinación* II, 115, 11) que Creso, último rey de Lidia, envió una consulta al Oráculo de Delfos, mientras se preparaba para la invasión del territorio persa y así saber si era el momento propicio de llevarla a cabo. La respuesta del oráculo fue la siguiente: “Creso, si cruzas el río Halys, destruirás un gran imperio”. Creso interpretó que el “gran imperio” que destruiría era el persa, pero la conclusión de su aventura desmintió tal interpretación: el imperio destruido fue el suyo propio. La ambigüedad surge del funcionamiento puramente alusivo del enunciado: siendo /Creso/ el sujeto, y el objeto un /gran imperio/ indeterminado, y siendo la acción del sujeto /destruir/, resulta más que probable que la acción solamente puede recaer en un gran imperio enemigo, en este caso el persa, ya que el verbo no se construye reflexivamente: /destruirse/. Son las relaciones sintácticas de la profecía —u oráculo—, por tanto, las que determinan su grado de *alusión*.

La alusión es una figura retórica, o un *tropo*, oblicua, es decir, que designa algo directa o indirectamente, o explícita o implícitamente, mediante el uso de algún término que no sea el predeterminado para un objeto dado. Entre ellas encontramos las perífrasis, el circunloquio, el litote (o atenuación), por ejemplo. Gerard Genette (1962/1989), por su parte, recuerda que, frente a la *cita* y al *plagio*, la alusión es la “menos explícita y menos literal” de las formas de *intertextualidad*, definiéndola como “un enunciado cuya plena comprensión supone la percepción de su relación con otro enunciado al que remite necesariamente tal o cual de sus inflexiones, no perceptible de otro modo” (pp. 10-11).

En nuestro caso, además de otros textos (se establece un sistema de intertextualidad con mitos y otras profecías), todo profecía funciona como alusión —es decir, según la definición de Genette, una forma no literal de intertextualidad— a los designios de arcanas intenciones divinas o de rango *supranatural*, si nos atenemos a la definición anteriormente dada.

En el ejemplo citado, Creso deshace la ambigüedad del enunciado estableciendo la conexión que la alusión a un /gran imperio/ genera, dentro de unas coordenadas que para el destinatario, el propio Creso, resultan las más evidentes o coherentes.

¿Podemos realmente hablar de fracaso en la recepción del mensaje? En realidad, no, pues el éxito de un enunciado profético no se mide tanto por la *correcta* interpretación del mismo como por evitar el error, es decir, evitar la equivocación con respecto a un hecho (referente) externo o ajeno a la comunicación misma. Obviamente, si el enunciado posee el carácter indirectamente alusivo, el destinatario puede elegir en un haz mayor de hechos que podrían ser interpretados como referentes del enunciado; pero al Oráculo de Delfos no le importaba tanto la posibilidad de elección del destinatario ni su *correcta*

selección de un significado, sino que numerosos hechos posibles pudiesen servir de referente al enunciado mismo. Con lo cual, la profecía fue todo un éxito: también en el caso de que Creso hubiese tenido éxito la profecía se habría cumplido.

En este sentido, el manejo de fechas y, con ello, de la numerología, es un hecho más que constatado en el caso de las profecías. Vinculándolo con lo antes dicho, los números permiten un grado de alusión altísimo, porque es un sistema que no posee un significado que no sea el literal y al que sólo su relación con otros lenguajes puede aportar nuevas significaciones. Ello permite observar en las fechas un cierto código de esos designios divinos o sobrenaturales que mencionábamos más arriba.

Pongamos como ejemplo la orgía de coincidencias que se dieron con el atentado del 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, no sólo por las conexiones que se establecieron con profecías anteriores como las de Nostradamus, sino con el número 11. Recopilemos algunas de ellas: New York City tiene 11 letras, Afghanistan (siempre en inglés) posee 11 letras, el nombre Ramsin Yuseb —el terrorista que había amenazado previamente con destruir las Torres Gemelas— posee 11 letras, George W. Bush tiene 11 letras, las dos torres formaban *icónicamente* un 11, Nueva York es el undécimo Estado, el primer avión que se estrelló contra las torres pertenecía a la línea aérea número 11, que además llevaba consigo 92 pasajeros y $9+2$ es 11, el vuelo 77 que se estrelló posteriormente llevaba consigo 65 pasajeros cuya suma hace también 11, la fecha del atentado 9/11 es igual al número de emergencia americano, 911, cuya suma da también 11. El número total de víctimas de todos los aviones estrellados fue de 254, cuya suma da también 11, el 11 de septiembre es el día 254 del calendario anual y la suma interna —ya lo podrán intuir— es 11.

Obviamente, cambiando los ingredientes, nos saldrá otras combinaciones posibles, es decir, sólo en inglés se añade City a Nueva York, sólo en inglés Afganistán posee 11 letras (aunque no hay que olvidar que los terroristas no provenían en su totalidad de Afganistán sino fundamentalmente de Arabia Saudí, Egipto o el Líbano), y así sucesivamente.

Apenas podemos imaginar cuántas profecías pudieron germinar en este caldo de cultivo: basta con encontrar fechas completas (día/mes/año) cuya suma dé 11; o con hallar el siguiente año que dé 11 en su suma; o, si lo requiriese la situación, estigmatizar a un gran líder musulmán de carácter despótico porque el número o la suma de las letras de su nombre sea 11 profetizando, de este modo, que sería él quien acabaría con Estados Unidos. Queda claro con este ejemplo que la numerología genera un gran número de lecturas proféticas por su capacidad evocativa: las matemáticas no generan ambigüedades, salvo en el caso que las traduzcamos a la lengua natural, estableciendo así conexiones posibles con cada memoria cultural.

La función de los textos proféticos: promesa y amenaza

La profecía parece cumplir una función complementaria respecto a los mitos y las leyes de toda cultura: la profecía se encarga de corroborarlos o verificarlos, en el sentido de que todo *lo dicho* en ellos tendrá su confirmación. Por ello, las profecías hacen un movimiento doble: se profetiza hacia el futuro, pero mirando al pasado. Como si de un Jano se tratase, el profeta mira los modelos previos, ya existentes, e intenta indagar en las posibilidades futuras con el propósito de corroborar tales modelos.

Todas las profecías bíblicas y, en general, las apocalípticas hacen referencia a prohibiciones y prescripciones de una determinada cultura. Sea por razón de una lucha angélica (*apocalíptica dura*) o sea por razón de las malas costumbres de los integrantes de una determinada sociedad o cultura

(*apocalíptica blanda*), las profecías del fin del mundo evocan siempre un determinado orden (prohibiciones y prescripciones) que es invadido por el caos, un caos previo al fin.

Ahora bien, cuando hablamos de función en la comunicación, remitimos siempre al uso que se puede hacer del lenguaje en un acto comunicativo. Las funciones fueron catalogadas y descritas excepcionalmente por Roman O. Jakobson. A este respecto, el propio Jakobson nos advierte que:

Las características de los diversos géneros poéticos implican una participación escalonada diferente por parte de las otras funciones verbales, junto con la función poética dominante. [...] la poesía de la segunda persona está imbuida de la función conativa y es, o apelativa o exhortativa, según que la primera persona esté subordinada a la segunda o a la inversa (Jakobson, 1960/1981, p. 39).

Jakobson expresa aquí de forma clara que las funciones del lenguaje no deben ser excluyentes, sino que deben ser observadas de forma gradual y de tendencias.

En semiótica se parte del principio de que todo discurso es elaborado o construido con el propósito de crear una respuesta en el destinatario, y que siempre se obtiene una respuesta, a pesar de que esa respuesta pueda no ser la esperada o deseada por el enunciador. En todo caso, cuando estudiamos los textos culturales nos encontramos ante una problemática añadida, que es la posibilidad de que los textos lleguen a destinatarios no deseados por el creador o autor.

Lo explica muy bien Lotman (1970/2011, pp. 17-46): los destinatarios previstos de cualquier texto son los miembros de la propia cultura en que ha sido generado (incluyendo aquellos casos en que cultura no implique necesariamente *cultura nacional*, por ejemplo *cultura occidental* o *cultura transnacional*). Pero es frecuente también el caso de que nos topemos con textos traducidos a otra cultura —espacial, temporal o espacio-temporal— que nos confronte con códigos o claves de lectura diferentes, generando, a su vez, nuevos significados y nuevas interpretaciones de los mismos textos (cfr. Schaeffer 1989/2006, pp. 94-97).

Por ejemplo, frente al triple calendario maya, compuesto por el calendario sagrado (*tzolkin*), el civil (*haab*) y la Cuenta Larga (*ahau*). Éste último es el que refleja los ciclos cósmicos del universo, que reciben el nombre de *baktun*. Según ese calendario, estaríamos en el décimo tercer baktun, que acabaría el 20 de diciembre de 2012. Interpretado desde una cultura con una conciencia histórica (tiempo lineal) y no mitológica (tiempo cíclico), este fin de ciclo es convertido en profecía del fin del mundo, un fin definitivo. Una conciencia mitológica como ésta, incidía en la repetición del origen cósmico para la salvaguarda del mundo (, pp. 59-64), y no en el fin del cosmos. Cada repetición de ese *origo* representa, para la conciencia mitológica, una promesa de continuidad y no la amenaza de final (Eliade, 1962/1999). En este sentido, cobra especial interés el hecho de que, en el caso del Apocalipsis, ese final no es sólo una amenaza, sino una promesa. Para explicar el sentido del fin del mundo en la cultura judeocristiana, Eliade (1962/1999, p. 68) explica que:

Para los judíos, la llegada del Mesías anunciará el fin del mundo y la restauración del Paraíso. Para los cristianos, el fin del mundo precederá a la segunda venida de Cristo y al juicio final. Pero tanto para unos como para otros el triunfo de la historia sagrada —manifestado por el fin del mundo— implica en cierto modo la restauración del Paraíso. Los profetas proclaman que el cosmos será renovado: habrá un cielo nuevo y una Tierra nueva. Habrá abundancia de todo como en el jardín del Edén. Las fieras salvajes vivirán en paz unas con otras “bajo la guía de un joven” (Isaías, XI, 6).

De esta forma, las profecías remiten, en cualquier cultura, a las reglas culturales que permiten al hombre vivir en aquel estado de armonía, ya perdido, que representa en la cultura judeocristiana el Paraíso. Por ello, la función que cumpla será distinta según la observancia de esas reglas de cada destinatario. Se vuelve aquí pertinente la distinción entre la profecía como promesa (de retorno al Paraíso) y la profecía como amenaza (de caída en el Infierno, es decir, en el espacio *des-regularizado* o *des-normativizado*).

La amenaza tiene por objeto evitar que algo ocurra (Schelling, 1960/1964). Paul Watzlawick (1976/1990), por ejemplo, apoyándose en Schelling (1960/1964) entiende la amenaza como un requerimiento de un cierto comportamiento unido al anuncio de consecuencias específicas que tendrán lugar si la otra parte no consiente. Para tener éxito, una amenaza debe satisfacer las siguientes condiciones:

1. Debe ser convincente o bastante creíble para que sea tomada en serio.
2. Debe alcanzar al adversario (el amenazado).
3. El adversario debe estar en condiciones de obedecer.

Al respecto, leemos en Schelling:

La estrategia no se refiere a la *aplicación* eficiente de la fuerza, sino a la *explotación de una fuerza potencial*. [...] para que una amenaza sea eficaz ha de ser verosímil, susceptible de ser creída, y que su credibilidad puede depender de trabajos y riesgos que implicaría su cumplimiento por la parte amenazante [...]. Para dotar de credibilidad a una amenaza, debemos comprometernos a su realización (Schelling, 1960/1964, pp. 17-18).

Al contrario que la amenaza, la promesa tiene por objeto hacer que algo se cumpla (cfr. Schelling, 1960/1964).

En las profecías analizadas, sobre todo en los textos bíblicos, encontramos ese doble movimiento: si el destinatario es el pecador, la profecía debe ser leída como un anatema o maldición, es decir, como una amenaza; mientras que si el destinatario es el fiel, la profecía debe ser comprendida como una promesa.

Cada una de esas funciones de la profecía produce unos efectos comunicativos: por un lado, hipotetizamos que la amenaza cumple la función de generar miedo en el destinatario, mientras la promesa genera esperanza.

Queda manifiesta esta doble función en la interpretación que el Corán da del *fin del mundo* (cfr. Canetti, 1960/1983, p. 166). Al sonido de la trompeta del juicio final, los muertos se alzarán de sus tumbas, dirigiéndose al campo del juicio. Habrá allí dos grupos ante Dios: los fieles, a un lado, y los infieles, al otro. Esta masa permanecerá dividida en dos desde el principio hasta el final, “en unos habrá esperanza, terror en los otros” (Canetti, 1960/1983, p. 166).

Pese a que, efectivamente, cada profecía es creada para una cultura determinada —cuyos códigos serán más cercanos a la interpretación correcta del texto—, si su traducción a otras culturas mantiene la identificación genérica de texto profético, entonces se mantendrá invariablemente la doble función de amenaza y promesa en el nivel de acto comunicativo, es decir, de las intenciones del enunciador.

Otras funciones: la importancia del reconocimiento del profeta y de la instancia de la enunciación

Se conoce una época del antiguo judaísmo donde proliferaban los *falsos profetas*, lo cual nos pone en guardia ante el hecho de que puedan existir períodos de una alta tendencia a la producción de textos y discursos proféticos, así como también ante el hecho perturbador de que haya profecías falsas y otras verdaderas. En este punto no podemos no remitirnos a Lotman y Piatigorski (1962/1998), puesto que ninguna profecía puede ser falsa, como tampoco lo son ni los juramentos ni las promesas ni las leyes, el falso profeta no es sino aquel individuo cuyas propias atribuciones como profeta son puestas en entredicho o consideradas falsas. En este sentido, leemos en Lotman y Piatigorski:

En la esfera en que un determinado enunciado dado interviene como texto [...] se le atribuye el significado de verdadero. El mensaje lingüístico habitual que satisface todas las reglas del marcaje léxico-gramatical, que es “correcto” desde el punto de vista del lenguaje y que no encierra nada que por el contenido contradiga lo posible, puede, no obstante, resultar [“incorrecto”]. Esta posibilidad está totalmente excluida en lo que respecta al texto. Texto falso es una contradicción en los términos igual que falso juramento, falsa plegaria, falsa ley. No es un texto, sino la destrucción de un texto (Lotman y Piatigorski, 1962/1998, p. 166).

Efectivamente, cuando un juramento no se ha cumplido, entonces hablamos de ruptura de un juramento; cuando una ley ya no tiene vigencia, entonces tal ley ha sido abolida. En este sentido, la profecía como texto no puede ser falsa, pues aún no ha sido verificada: una vez verificada, la profecía ha sido verificada, entonces pasa a ser *historia*, por tanto, justamente su opuesto. En realidad, cualquier texto es, y, desde el momento que es, deja de ser falso: puede ser falsa su atribución a un determinado autor o enunciador, su datación, pero, en cualquier caso, el texto seguirá *siendo*.

Pero, como vimos al hablar de la alusión, el texto profético es como una flecha lanzada por un arquero cuya diana espera ser colocada por algún otro, el destinatario: el texto resulta necesariamente ambiguo, vago, lo que permite que su significado sea considerado *verdadero* en un amplio abanico de hechos posibles. Se excluye, de este modo, toda posibilidad de error.

Sabemos, además, que el alto grado de significado textual es percibido culturalmente como garantía de correspondencia a la verdad:

Para que se lo perciba como un texto, el mensaje debe ser incomprensible o poco comprensible y requerir una ulterior traducción o interpretación. La predicción de la pitonisa, la profecía del profeta, las palabras de la adivinadora, el sermón del clérigo, los consejos del médico, las leyes y las instrucciones sociales, en los casos en que el valor de los mismos es determinado no por el mensaje lingüístico real, sino por el supramensaje textual, *deben ser incomprensibles y requerir una interpretación*. A esto mismo está ligada a la incompleta comprensibilidad, la ambigüedad y la polisemia (Lotman y Piatigorski, 1962/1998, p. 164, cursivas del original).

La profecía es un fenómeno de anfibología, para lo cual utiliza constantemente la figura de la alusión implícita, como vimos anteriormente. Los propios Lotman y Piatigorski citan “la profecía del profeta” como un texto de alta correspondencia a la verdad: esa verdad está desplazada a futuro, aunque el profeta debe haber probado su condición, su *saber-hacer*, mediante pruebas. Recordemos brevemente que la pitonisa de Delfos tenía tanta autoridad entre los griegos como la Sibila de Cumas entre los romanos —

estos últimos poseían los libros sibilinos dentro del Capitolio, para cuando el Senado así lo requiriese, consultarlos antes de tomar una decisión—.

A este respecto, el *Evangelio de Mateo* (7, 15) dice:

Guardaos de los falsos profetas, que vienen a vosotros vestidos de ovejas, pero por dentro son lobos rapaces. Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso se recogen uvas de los espinos, o higos de los abrojos? Así, todo buen árbol da buenos frutos, pero el árbol malo da frutos malos.

Esos *lobos vestidos de ovejas* no son sino que aquéllos que se arrogan las competencias del profeta, no siendo sino *impostores*. Esas competencias no pueden sino ser adquiridas mediante pruebas convencionalmente establecidas, que podrán variar según las culturas. Lo que nadie puede garantizar es que un profeta desacreditado por una cultura en un tiempo determinado, no pueda ser recuperado del olvido por un acontecimiento determinado. Ello ocurre así porque cualquier profecía sirve como una especie de depósito de explicaciones para hechos futuros, por supuesto indeterminados. Pero es que, además, toda profecía puede determinar los actos que una comunidad realice en adelante. O, como expresa en *forma profética* el Libro de Daniel 11, 14: “E hijos de disipadores de tu pueblo se levantarán para confirmar la profecía”.

Es el caso descrito y analizado por Elias Canetti (1960/1983, pp. 228-237) sobre los Xosas, una tribu de Sudáfrica. El hecho es especialmente interesante porque, como reconoce el propio Canetti, está muy bien documentado ya que se produjo en época reciente: entre 1856 y 1857. Tras la derrota contra los británicos, Umhlakaza, profeta de la tribu (cfr. Canetti, 1960/1983, p. 230), divulgó entre sus paisanos que había visto tres espíritus junto al río que le habían encomendado aniquilar todo el ganado y destruir toda la cosecha existente con la promesa que ello implicaría que en poco tiempo los xosas obligarían al hombre blanco a abandonar sus tierras. Kreli, jefe supremo de la tribu, ordenó que todos ejecutaran la orden de los espíritus:

Las revelaciones que llegan a través de un profeta aumentan rápidamente de alcance. La muchacha [sobrina de Umhlakaza], de pie en medio del río entre un sinnúmero de creyentes, percibía extraños ruidos subterráneos, por debajo de sus pies. Su tío, el profeta, explicó que eran las voces, que aconsejaban sobre el asunto de los hombres (Canetti, 1960/1983, p. 230).

Las predicciones del profeta eran que, una vez ejecutadas ambas órdenes, llegaría un día determinado surgirían de la misma tierra miles y miles de cabezas de ganado, más hermosas que todas las que se había debido matar, así como crecerían nuevos campos de mijo, ya listo para ser consumido. Igualmente, ese mismo día los héroes de la tribu resucitarían y participarían de la dicha de los creyentes, mientras que los creyentes —entre ellos, los británicos y mestizos— verían cómo el cielo se desplomaría sobre sus cabezas, aplastándolos. Ese día sería el propicio para la guerra contra el hombre blanco.

Pese a que muchos desconfiaban de la profecía, las órdenes del profeta —que, como vimos, hablaba en nombre de los dioses o espíritus de la tribu— fueron ejecutadas por la totalidad de la población xosa, estimada por entonces en unas 105000 personas, en la zona del río Kei a la que se refiere la historia. Es probable que hubiera muchos xosas que actuaran contra su más íntima convicción, pero lo que nos interesa es observar cómo la palabra del profeta, regida por la convención de una comunidad, puede determinar los actos de ésta.

Durante los primeros meses de 1857, se preparaban, ya sumidos en la más profunda hambruna tras haberse despojado de toda fuente de alimento, grandes corrales y gigantescos recipientes de cuero para recibir las hermosas piezas de ganado y su leche, respectivamente, tal como se les había prometido.

Por fin había llegado el día largamente esperado. Durante toda la noche los xosas habían velado en la mayor excitación. Esperaban ver salir sobre las lomas de de oriente dos soles color rojo-sangre; el cielo entonces se desplomaría y aplastaría a sus enemigos. Casi muertos de hambre pasaron la noche en medio de una alegría salvaje. Luego, al fin, como siempre, asomó un solo sol, y el corazón de los xosas desfalleció. No perdieron la esperanza de inmediato, empero; quizá había que esperar el mediodía de este día, cuando el sol estuviera más alto; y como entonces tampoco ocurrió nada, esperaron al ocaso. Pero el sol se puso, y todo se terminó (Canetti, 1960/1983, p. 237).

A continuación, los propios xosas combatieron entre sí, extenuados por la inanición, por las pocas fuentes de alimento que quedaban. Según un cálculo de la época, perecieron 68 000 xosas, y quienes sobrevivieron debieron su propia existencia, fundamentalmente, a las reservas de cereales que el gobierno había distribuido. En este ejemplo queda claro: que toda profecía reconocida por una comunidad, enunciada por un profeta; que la instancia enunciativa de la profecía debe residir por fuerza en alguna divinidad, lo cual lo vincula al lenguaje *mántico* según John Leavitt (2002) y Nora K. Chadwick (1942); y que la profecía ejerce una fuerza ilocucionaria que puede rastrearse en las figuras de la amenaza y la promesa, como ya analizamos. De hecho, también en el caso presente nos sirve la definición de la profecía como amenaza o promesa según el destinatario.

Pero, además, cumple una función fálica, vuelve más vigorosos los lazos y las acciones colectivas, es decir, como actante colectivo, de la propia comunidad. Siempre se puede interpretar que, pese a que aquel día pronosticado no se desplomó el cielo sobre los no creyentes, ello puede deberse a un error en la interpretación de la palabra profética por parte del destinatario: es una manera de aducir que *ya ocurrirá en cualquier otro momento*.

Conclusiones

La profecía es un tipo de texto que aparece, en formas distintas, en todas las culturas: se trata de una forma de predicción. Toda cultura se interesa por el futuro: con respecto a él se buscan certezas, que la profecía puede ofrecer y, de hecho, ofrece, siempre que esa cultura incluya un determinado texto dentro de la categoría de *profético*.

Aunque el hecho profetizado no se cumpla, no podemos considerar que una profecía esté desacreditada. De hecho, para que una profecía siga siendo una profecía, los hechos no deben cumplirse: en caso contrario, la profecía dejaría de cumplir una función profética en esa cultura. Por ello, no podremos nunca vaticinar si los hechos predichos por una profecía serán equivocados: su mecanismo de alusión permite ubicarlo temporal y espacialmente en diferentes opciones de un amplio abanico. *Una profecía no cumplida siempre puede cumplirse, en cualquier momento*.

Una vez admitido como tal, ese texto pasa a cumplir la función de promesa y de amenaza, dos figuras que implican un reenvío a un hecho futuro: el cumplimiento (de la promesa o de la amenaza). Las profecías del fin del mundo o Apocalipsis poseen de forma más sobresaliente esta doble función: en la escatología coránica, los fieles recibirían la promesa del retorno al Paraíso, mientras los infieles verían cumplida la amenaza del castigo divino.

Referencias

- Auerbach, Erich (1942/1996). *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Austin, John (1962/1982). *Cómo hacer cosas con palabras: Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Benveniste, Émile (1974/1979). *Problemas de lingüística general II*. Madrid: Siglo XXI.
- Benveniste, Émile (1969/1983). *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid: Taurus.
- Canetti, Elias (1960/1983). *Masa y poder*. Madrid: Alianza.
- Chadwick, Nora K. (1942). *Poetry and Prophecy*. Cambridge: University Press.
- Cicerón, Marco Tulio (1999). *Sobre la adivinación* (introducción, traducción y notas de Ángel Escobar). Madrid: Gredos.
- Duranti, Alessandro (2002). *Culture e discorso*. Milán: Meltemi.
- Eliade, Mircea (1962/1999). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.
- Eliot, Thomas S. (1922/1999). *The Waste Land*. Madrid: Cátedra.
- Genette, Gerard (1962/1989). *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus.
- Greimas, Algirdas Julián y Courtés, Joseph (1979/1982). *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.
- Herodoto (1989). *Los nueve libros de la Historia*. Madrid: Editorial Edaf.
- Jakobson, Roman O. (1960/1981). *Lingüística y poética*. Madrid: Cátedra.
- Leavitt, John (2002). Profecía. En Alessandro Duranti (Ed.), *Culture e discorso* (pp. 281-286). Milano: Meltemi.
- Lotman, Yuri M. (1970/2011). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal.
- Lotman, Yuri M. y Piatigorski, A.M. (1962/1998). El texto y la función. En Yuri M. Lotman (Ed.), *Semiosfera II* (pp. 163-174). Madrid: Cátedra.
- Lozano, Jorge (1987). *El discurso histórico*. Madrid: Alianza.
- Lozano, Jorge; Peña-Marín, Cristina y Abril, Gonzalo (1982). *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*. Madrid: Cátedra.
- Martino, Ernesto de (1997). Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche. En Roberto Altamura (Ed.), *Rituali della memoria. Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche* (pp. 62-112). Lecce: Argo.
- Momigliano, Arnaldo (1987/1992). *De paganos, judíos y cristianos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Real Academia de la Lengua (2001). Profecía. En *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española* (22ª edición). Extraído el 25 de octubre de 2013, de http://buscon.rae.es/drae/?type=3&val=disquisici%F3n&val_aux=&origen=REDRAE
- Schaeffer, Jean-Marie (1989/2006). *¿Qué es un género literario?* Madrid: Akal.
- Schelling, Thomas C. (1960/1964). *La estrategia del conflicto*. Madrid: Tecnos.
- Watzlawick, Paul (1976/1990). *¿Es real la realidad? Confusión, desinformación, comunicación*. Barcelona: Herder.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.

No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#) - [Texto completo de la licencia](#)