

ADIVINAR PARA ACTUAR
MIRADAS COMPARATIVAS SOBRE PRÁCTICAS
ADIVINATORIAS ANTIGUAS Y CONTEMPORÁNEAS

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS



CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS
Y CENTROAMERICANOS



ADIVINAR PARA ACTUAR

MIRADAS COMPARATIVAS SOBRE PRÁCTICAS ADIVINATORIAS ANTIGUAS Y CONTEMPORÁNEAS

Coordinación

GUILHEM OLIVIER
JEAN-LUC LAMBERT

Roberte Hamayon • Renée Koch Piettre
Perig Pitrou • Jean-Luc Lambert
Guilhem Olivier • Emmanuel Jambon
Sandrine Ruhlmann • Helios Figuerola Pujol
Alain Rocher



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS

MÉXICO 2019

Olivier, Guilhem, 1962- , editor, autor, traductor. | Lambert, Jean-Luc, editor, autor. | Hamayon, Roberte, autor. | Pitrou, Perig, autor. | Ruhlmann, Sandrine, autor. | Koch Piettre, Renée, autor. | Jambon, Emmanuel, autor. | Figuerola Pujol, Helios, autor. | Rocher, Alain, autor. | Bello, Varenka H., traductor. | Ruiz Funes, José María, traductor. | Rouached, Hajer, traductor. | Centre d'études mongoles et sibériennes (París, Francia). Coloquio (2009: París).

Título: Adivinar para actuar : miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas / coordinación, Guilhem Olivier, Jean-Luc Lambert ; Roberte Hamayon, Perig Pitrou, Guilhem Olivier, Sandrine Ruhlmann, Renée Koch Piettre, Jean-Luc Lambert, Emmanuel Jambon, Helios Figuerola Pujol, Alain Rocher ; traducción del francés de Guilhem Olivier, Varenka H. Bello, José María Ruiz Funes y Hajer Rouached. Deviner pour agir. Español.

Primera edición. | México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2019. | "...actas de un coloquio organizado por el Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (CEMS) sobre "las técnicas adivinatorias de acción sobre el mundo", que tuvo lugar en París el 3 de diciembre de 2009..." página 7.

LIBRUNAM 2056028 | ISBN 9786073023764 (UNAM). | ISBN 9782111558823 (CEMCA). Adivinación – Historia - Congresos.
LCC BL613.D4818 2019 | DDC 203.20935—dc23

Este libro fue publicado en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación de la Embajada de Francia en México/Instituto Francés de América Latina

Primera edición Centre d'Études Mongoles et Sibériennes / EPHE: 2012
Primera edición UNAM: 2019

D. R. © 2019. Universidad Nacional Autónoma de México
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS
Circuito Mtro. Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria
Coyoacán, C. P. 04510, Ciudad de México
ISBN 978-607-30-2376-4

D. R. © 2019 Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos
Río Nazas 43, colonia Cuauhtémoc, Cuauhtémoc
C. P. 06500, Ciudad de México
ISBN 978-2-11155882-3

Traducción del francés de Guilhem Olivier, Varenka H. Bello,
José María Ruiz Funes y Hajer Rouached

Portada: Rebeca Bautista Gómez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Impreso y hecho en México

INTRODUCCIÓN*

El procedimiento adivinatorio que consiste en arrojar el objeto de manera que caiga del “lado bueno”, y arrojarlo de nuevo varias veces —en caso de error— hasta lograrlo enseña que el objetivo no es conocer sino hacer ser, volver favorable el futuro, encontrar lo escondido, manipular lo desconocido.¹

En este volumen publicamos las actas de un coloquio organizado por el Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (CEMS) sobre “las técnicas adivinatorias de acción sobre el mundo”, que tuvo lugar en París el 3 de diciembre de 2009. Este evento académico se inscribe en un conjunto de investigaciones comparativas que se llevaron a cabo entre dos áreas culturales *a priori* muy distintas y alejadas entre sí: Siberia y Mesoamérica. En efecto, tenemos, por una parte, pequeñas sociedades de tradición oral que viven de la cacería y el pastoreo, sin organización estatal —la administración colonial rusa queda en el exterior de alguna manera—, y, por otra parte, sociedades de agricultores que durante su historia han desarrollado Estados, e incluso imperios, con el uso de sistemas de escritura. Sin embargo, el diálogo entre especialistas de estas dos áreas ha sido fructífero, ya que recurrieron a un doble acercamiento: histórico y antropológico a la vez. Esta mirada comparativa ha permitido establecer interesantes paralelismos, a veces sorprendentes, en temas como el chamanismo,² las concepciones de la

* Traducción del francés de Guilhem Olivier.

¹ Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1), p. 599.

² Roberte Hamayon, *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y trad. de Roberto Martínez González y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investiga-

cacería,³ las representaciones de la “alianza religiosa”⁴ y las construcciones de las mitologías locales.

Hemos decidido continuar con estas comparaciones tomando como objeto de estudio las prácticas adivinatorias consideradas desde el ángulo de las técnicas de acción sobre el mundo. Poco desarrolladas en cuanto a Siberia y Mesoamérica, las investigaciones sobre adivinación en otras regiones del mundo han generado trabajos innovadores en estos últimos años. Citemos, por ejemplo, el programa de investigación dirigido por Nicole Belayche y Jörg Rüpke, basado en una colaboración entre la Escuela Práctica de Altos Estudios de París y la Universidad de Erfurt. Su objetivo era “reexaminar el expediente de las prácticas adivinatorias y de sus múltiples cuestiones en la Antigüedad, en el mundo griego y en el Imperio romano, utilizando los métodos de la ciencia de las religiones y de la antropología religiosa”.⁵ Los resultados fueron dados a conocer en dos publicaciones, *Divination et révélation* (2007) y *Divination et décision* (2005). Para seguir con el diálogo fructífero entre historiadores y antropólogos con el fin de elaborar un “comparatismo constructivo” —retomando una propuesta de Marcel Detienne—,⁶ decidimos no limitar nuestro campo de comparación al eje Siberia-Mesoamérica. Hemos integrado a nuestra reflexión a especialistas en sociedades antiguas (Grecia, Egipto y Japón), lo cual nos permitió enriquecer nuestra problemática para abordar, por ejemplo, los nexos entre adivinación y escritura.

ciones Históricas, 2011; y Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.

³ Guilhem Olivier, “Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques: chasse, musique et érotisme dans l’ancien Mexique”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l’Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París y Turnhout, Brepols, 2011, p. 57-79; y *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.

⁴ Una jornada de estudios titulada “En torno a la alianza religiosa: acercamientos comparativos (Siberia, México)”, fue organizada por el Centre d’Etudes Mongoles et Sibériennes el 16 de marzo de 2011.

⁵ Dominique Jaullard y Katharina Waldmer, “La divination dans l’Antiquité. Une enquête comparatiste”, *Cahier du Centre Gustave-Glotz*, v. 16, 2005, p. 213.

⁶ Marcel Detienne, *Comparer l’incomparable*, París, Seuil, 2000.

Perspectiva general

Desde la publicación del libro colectivo de Jean-Pierre Vernant, *Divination et rationalité* (1974), sabemos que las prácticas adivinatorias de las antiguas civilizaciones obedecen a lógicas racionales que constituyen “un esbozo esencial del pensamiento positivo y de la ciencia naciente”. De esta manera, la adivinación está estrechamente vinculada con el origen de la escritura en Mesopotamia y en China, mientras que las consultas escritas del Cercano y del Lejano Oriente —así como las consultas verbales de la Grecia antigua— han sido relacionadas con las prácticas jurídicas de estas regiones. Trátándose de sociedades antiguas, los especialistas han subrayado los nexos entre las prácticas adivinatorias y la vida política, sobre todo con el poder que pretende reservarse el monopolio del conocimiento del futuro e incluso llega a prohibir la adivinación, como fue el caso en el Imperio romano del siglo IV.⁷

Uno de los objetivos de este volumen es proseguir el análisis de las lógicas que rigen las operaciones adivinatorias y entender hasta qué punto son parte de un modo de interacción entre, por una parte, los humanos y, por la otra, los espíritus y los dioses, sobre todo a partir de una “racionalización cultural de las causalidades relativas al orden del mundo y de los humanos”.⁸ Se trata, entonces, como en el caso de nuestros colegas que estudian la Antigüedad, de analizar las “dimensiones cognitivas y performativas” de la adivinación en un contexto amplio de “comunicación religiosa”.⁹ Esto nos proporciona un marco para analizar la índole de los objetos adivinatorios —en ocasiones asociados metonímicamente a la persona—, de los espacios adivinatorios —a menudo asimilados con microcosmos— y de los mitos que fundamentan sus usos durante los rituales. Queremos reflexionar también sobre las maneras en que los procedimientos adivinatorios actúan sobre los diferentes componentes de la persona

⁷ Denise Grodzynski, “Par la bouche de l’empereur. Rome IV^e siècle”, en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 267-294.

⁸ Nicole Sindzingre, “Divination”, en *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1995, p. 202.

⁹ Nicole Belayche y Jörg Rüpke, “Divination et révélation dans les mondes grecs et romains”, *Revue de l’Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 139-147.

—cuerpo, espíritu, diversas almas, etcétera—, por ejemplo en el contexto de los rituales terapéuticos.

El análisis de los procedimientos adivinatorios que permiten controlar o modificar un destino determinado o revelado por entidades sobrenaturales y, por lo mismo, evitar la sumisión pasiva ante estas entidades —lo que podría parecer a primera vista el corolario obligado de la adivinación— nos parece que constituye uno de los aspectos más novedosos de los trabajos reunidos en este volumen. En efecto, la complejidad de ciertas técnicas de adivinación, la multiplicidad de los parámetros involucrados y el conocimiento de las expectativas de los interesados se conjuntan para ofrecer al especialista una amplia libertad en la producción y en la interpretación de los signos. Además, sucede que, en las manipulaciones sutiles para conseguir la “suerte” o un “destino favorable”, el manejo de la voluntad tiene un papel clave: por ejemplo, durante los rituales o los juegos que tienen implicaciones de orden adivinatorio.

El acto adivinatorio es concebido, entonces, como una acción sobre el mundo, capaz de influir en las decisiones de las entidades sobrenaturales e incluso en los acontecimientos por venir. Por ejemplo, en Siberia, el estudio de Roberte Hamayon precisa que los contextos para arrojar la baqueta chamánica son muy variados. Según las clasificaciones propuestas por Jean-Pierre Vernant,¹⁰ este tipo de lanzamiento que se puede repetir forma parte de los procedimientos aleatorios de adivinación, los cuales —al igual que las técnicas de interpretación de los signos— se oponen a la adivinación oral —a la palabra oracular, por ejemplo—. El lanzamiento constituye a veces por sí mismo un ritual o bien forma parte de rituales públicos o privados más amplios que no necesariamente tienen un objetivo adivinatorio. La caída positiva de la baqueta surge “como una oportunidad que se debe aprovechar, como un factor de decisión o como una exhortación para emprender algo, tanto más cuanto que se supone que esta caída positiva ejerce por sí misma una influencia favorable sobre la empresa en cuestión”. Los asistentes proclaman el resultado positivo del lanzamiento, lo

¹⁰ Jean-Pierre Vernant, “Paroles et signes muets”, en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 18-19.

que constituye “un acto de creencia en la validez no del lanzamiento mismo, sino de la ocasión que ofrece y que cada uno puede aprovechar”. En efecto, “la lógica del lanzamiento descansa en la idea según la cual su trayectoria procede de una *agencia* invisible, expuesta a las especulaciones y accesible a las manipulaciones de los participantes”. Se trata, entonces, sobre todo, de un plan de acción y de una exhortación para actuar.

En el caso de los mixes del estado de Oaxaca, Perig Pitrou relaciona la adivinación no solamente con el descubrimiento de mensajes ocultos, sino también con “la construcción progresiva de un saber considerado válido para guiar la ejecución de un acto ritual”. Acerca de prácticas adivinatorias durante las cuales se manipula un huevo o bien se arrojan granos de maíz, el autor explica cómo, después de estas consultas, se prescriben “recorridos rituales que implican las secuencias siguientes: un rezo en la iglesia, depósitos ceremoniales junto con sacrificios de aves de corral en el espacio doméstico y en la cumbre de un cerro, y después comidas en el espacio doméstico”. Se trata, pues, de precisar las cantidades de objetos o de animales a ofrecer y de prescribir determinadas acciones, indicando los lugares y los momentos en los cuales deben ser realizadas.

Sin pretender —en el marco limitado de esta introducción— dar cuenta de todos los aportes de los trabajos reunidos, quisiéramos, sin embargo, indicar algunos de los ejes transversales de reflexión que guiaron nuestras investigaciones. Estos ejes coinciden en diferentes puntos con nuestra perspectiva general acerca del acto adivinatorio como una acción sobre el mundo, más allá de la especificidad de las prácticas adivinatorias estudiadas.

Adivinación y construcción de la interpretación

Uno de los ejes de investigación que hemos explorado en este volumen concierne precisamente a la selección de los signos y a su interpretación, ya que numerosas técnicas de adivinación en el mundo —sean sencillas o complejas— admiten gran cantidad de interpretaciones.

Los sistemas adivinatorios en el antiguo Japón analizados por Alain Rocher eran seguramente complejos y diversos. Después de destacar la gran heterogeneidad de estos sistemas, el autor se interroga sobre la “copresencia paradójica de *sistemas adivinatorios* que deberían ‘lógicamente’ excluirse”: los de origen local impregnados de chamanismo y los que fueron importados de China. El autor explica la importancia del “estado de los códigos” (*ritsuryō kokka*) —es decir, el aparato político-administrativo que el antiguo Japón adoptó de la China de los Sui y de los Tang— que implica la centralización del imperio, la abstracción de las funciones y una concepción ético-mágica del poder. En este contexto las instituciones adivinatorias se organizan según un sistema complejo. Alain Rocher describe, por ejemplo, las actividades de la Oficina del *yin* y del *yang* (*Onmyōryō*), que dependía del Departamento de Asuntos de la Corte (*Nakatsukasashō*). Las atribuciones de esta oficina “reunían todas las ciencias morfológicas que utilizaban —en diferentes disciplinas— la combinatoria del *yin* y del *yang* y de sus cinco agentes: astronomía, astrología, calendario, geomancia, adivinación, interpretación de los presagios”. Según el autor, “la institucionalización de la función adivinatoria va de la mano con el carácter cada vez más complejo de la sintaxis adivinatoria en su dimensión hermenéutica concreta”. Se trata sobre todo de detectar los contextos propicios a las acciones humanas para asegurar su eficacia. Asimismo, en las prácticas adivinatorias asociadas al protosintoísmo, se busca descubrir la identidad del dios, conocer los motivos de su cólera y las maneras de apaciguarla. Alain Rocher presenta también ejemplos de “mutación interna de la racionalidad adivinatoria”, cual la divinización de ciertos instrumentos adivinatorios, como las tablitas que se transforman en *shikigami*, espíritus comparables a “los diablos familiares” en Occidente. De esta manera, la agregación de técnicas adivinatorias diversas les asegura una eficacia mayor y refuerza su virtud legitimadora. Según el autor, esta diversidad “ofrece, de manera más sutil, la posibilidad de cambiar una y otra vez las preguntas adivinatorias en caso de fracaso en una primera instancia, conservando así el privilegio de tener (casi) siempre razón”.

En Mesoamérica, la diversidad de las técnicas adivinatorias aparece también como un medio para ofrecer a los especialistas

una amplitud mayor de interpretación. La complejidad misma de los signos inscritos en los códices —en los cuales se multiplican los datos calendáricos y los relativos a las divinidades asociadas, así como diversos elementos simbólicos— permite sopesar las diferentes influencias temporales y divinas, y orientar las lecturas en función de las expectativas de los consultantes. Los códices eran utilizados sobre todo para determinar la fecha de la ceremonia del “bautismo” de los recién nacidos. Ahora bien, como lo evidencia el análisis de Guilhem Olivier, las fuentes mencionan que era posible retrasar esta ceremonia cuando un niño había nacido bajo un signo nefasto; “se trataba claramente de manipular los datos mánticos y finalmente de modificar el destino asignado por los dioses al recién nacido”. Asimismo, si bien las diferentes almas o entidades anímicas que componen a la persona eran asignadas por los dioses, existían rituales específicos destinados a reintroducir estas mismas almas en el recién nacido, por ejemplo durante un baño ritual. En otros términos, se trataba de controlar o de modificar la temporalidad de la asignación divina de las entidades anímicas —en particular del *tonalli* ubicado en la cabeza y asociado al sol— conferidas por los dioses a los recién nacidos. El autor muestra así que “estas posibilidades y ejercicios de manipulación de los destinos y de las almas —a los cuales hay que añadir las actitudes morales y devotas de los individuos que ejercían una influencia sobre los mandatos divinos— permiten matizar el supuesto fatalismo de los antiguos mexicanos”.

Entre los mayas tzeltales actuales, Helios Figuerola analiza dos técnicas adivinatorias especiales, una llamada *likel moch*, “levantar [la] canasta”, y la otra *sk’opojel krus*, “hablar [a la] cruz”. En la primera, “son utilizados objetos, en particular unas tijeras y una canasta (a veces reemplazada por un olote). El especialista clava la punta de las tijeras en el centro del fondo de la canasta (o en la extremidad del olote) y, sentado, con las piernas abiertas, mantiene con la punta de los dedos el conjunto suspendido con los anillos de las tijeras”. La o las divinidades invocadas provocan el acontecimiento, al hacer caer las tijeras y la canasta (o el olote) de los dedos del especialista. En la otra práctica, *sk’opojel krus*, la divinidad dirige al especialista un mensaje silencioso que éste debe interpretar. Helios Figuerola explica cómo el especialista ritual organiza su discurso

en una especie de interrogatorio dirigido a un gran número de santos y en particular a la Tierra, deidad pagana “solicitada no solamente para revelar el paradero de una persona, de un animal o de un objeto extraviados, sino también para señalar ante una esposa celosa el lugar preciso en donde se encuentra un esposo infiel, e incluso el nombre de su amante”. En el caso del *sk’opojel krus*, el especialista golpea el altar como si fuera la puerta de la casa de una deidad para interrogarla. A partir de pistas proporcionadas por la persona interesada, el especialista procede por acercamientos sucesivos, reduciendo sistemáticamente el campo de las interrogaciones, y así encuentra respuestas a sus preguntas por medio de validaciones sucesivas.

Este tipo de interpretaciones e incluso de manipulaciones de los datos adivinatorios se encuentra también en Siberia, sobre todo a través de “formas simples de adivinación” como arrojar un objeto asimétrico, acto que hemos mencionado líneas atrás. Así, se puede “verificar” el acuerdo de los espíritus en diversos momentos decisivos de cualquier ritual; la caída del “buen” lado da la razón a las elecciones del chamán durante su conducción del ritual. Más allá de la aparente sencillez de esta práctica adivinatoria, Roberte Hamayon insiste en la *repetición* del acto de arrojar, repetición cuyas modalidades varían dependiendo de los rituales, pero cuyo objetivo es obtener un resultado positivo.

Jean-Luc Lambert clasifica este tipo de práctica como “una adivinación objetiva potencialmente repetible”. Cuando una cítara reemplaza al tambor, el chamán utiliza una cuchara —en vez de una baqueta— que golpea sobre las cuerdas de su instrumento antes de arrojarla al suelo. Aquí también es el asistente del chamán el que da las respuestas y se puede arrojar la cuchara varias veces para “conseguir” las respuestas deseadas. En caso de respuesta negativa persistente, es el enfermo el que resulta acusado de haber ofendido al espíritu al que se dirige el chamán. Estamos entonces ante tipos de adivinación en los cuales “no se trata para los hombres de adivinar para adecuarse a un plan de conjunto diseñado de antemano [por los espíritus] sobre el cual los hombres no tienen ningún control, sino más bien de construir mediante la adivinación tanto el pasado como el futuro y volverlos favorables”. Para Roberte Hamayon, el

aspecto performativo de la práctica de arrojar la baqueta permite asignarle también una función propiciatoria. Si bien el propósito de la adivinación está situado en el futuro, éste se vuelve propiciatorio porque se trata de preparar este futuro de la mejor manera.

Los nexos entre adivinación y prácticas propiciatorias constituyen precisamente el centro del estudio de Sandrine Ruhlmann, consagrado a los pastores *halh* budistas del centro de Mongolia, quienes también conservan tradiciones chamánicas. La autora describe, por ejemplo, la manipulación de nueve monedas chinas, acto adivinatorio que se acompaña de palabras murmuradas, probablemente rezos búdicos. Según Sandrine Ruhlmann, “El *huv’ zajaa*, literalmente ‘parte-destino’, se define entre los mongoles como la parte de felicidad que le corresponde a cada quien y la adivina lo ‘llama’, ‘lo hace venir’ (*duudna*, *hurajlna*) por medio de gestos (círculos, soplos), de objetos (monedas) y de palabras específicas (peticiones, rezos búdicos)”. El ejercicio de la adivinación implica entonces “ser muy hábil” (*mergen*) y “ver” (*üzeh*), es decir, ser capaz de actuar sobre el mundo. Es por ello que la adivinación se asemeja a las prácticas domésticas propiciatorias que se llevan a cabo en el Año Nuevo, las cuales se pueden definir como prácticas positivas de acción. La antropóloga francesa describe de manera detallada los rituales realizados en esta ocasión, en particular “el llamado de la felicidad”. En efecto, los mongoles consideran que el buen desarrollo de la fiesta de Año Nuevo condiciona la felicidad para el año que se inicia. Con esta meta, la preparación de alimentos especiales que se van a consumir en esa ocasión es esencial, y es objeto de una descripción precisa por parte de la autora. Así, Sandrine Ruhlmann explica que el carácter fasto de los alimentos del Año Nuevo —platillos de carne fresca, “pasteles-suela” fritos, raviolis y productos lácteos— se debe al hecho de que se trata de comidas grasosas. Ofrecidos en grandes cantidades, estos alimentos se presentan en múltiplos de tres o en números impares, que se supone aportan felicidad. Además, los productos lácteos que representan el color blanco son asociados a la abundancia y a la prosperidad. En cambio, el último día del año está dedicado a rituales de “cierre” del año pasado. Se consumen sobre todo “tres alimentos cerrados” (*gurva bitüü hool*), considerados “negros”.

Según Sandrine Ruhlmann, se puede entonces oponer “el día de apertura del año nuevo, que corresponde a un reparto abierto de alimentos blancos”, con el “día de cierre del año viejo, que coincide con un reparto cerrado de alimentos negros”. A esto se añade el ritual para “llamar la felicidad” (*bujan hišig hurajlah*), que consiste en “un gesto circular para hacer llegar a sí mismo el grito ¡huraj!, ¡ven, ven por acá!, repetido tres veces”.

Esta función propiciatoria de la adivinación aparece claramente también en el antiguo Egipto, sobre todo en los *Decretos amuléticos oraculares*, de los cuales se conocen una veintena de ejemplares en la región de Tebas en los siglos XI y X a. C. Emmanuel Jambon examina uno de ellos, que presenta a los dioses de Tebas promulgando un decreto en favor de una joven, Tashériteniâh, quien será así protegida contra un gran número de males posibles. La joven lleva alrededor del cuello, como si fuera un amuleto, en un estuche, el papiro enrollado y sellado con cera. El carácter adivinatorio de este tipo de decreto aparece claramente ya que “el texto estaba redactado dejando en blanco los lugares donde debía aparecer el verbo ‘decir’ (por el dios X) y [...] que éste era agregado solamente cuando el oráculo era validado por la divinidad en cuestión”.

Los especialistas de la adivinación: ¿instrumentos de los dioses o responsables de los actos adivinatorios?

A todo lo largo de este volumen, el lector verá desfilar a numerosos especialistas en la adivinación: chamanes siberianos, *tonalpouhque* mexicas o contadores de los días o de los destinos, *pik'abal* de los mayas tzeltales actuales, cresmólogos griegos —“los que dicen”, “los que escogen” o “los que coleccionan oráculos”—, adivinos gramáticos del antiguo Japón, sacerdotes del antiguo Egipto y otros más.

Como podíamos esperarlo, tanto el grado de especialización como la responsabilidad de los especialistas en el acto adivinatorio varían según las áreas geográficas. Al respecto, la diversidad de los especialistas de la adivinación en la antigua Grecia ha sido objeto de un profundo análisis por parte de Renée Koch Piettre. Esta autora examina en primer lugar el papel de las musas que inspiran a

los poetas y a los adivinos, personajes que a veces aparecen como “maestros de la verdad”. Sin embargo, “las musas conservan plena autoridad sobre sus revelaciones, y solamente dejan a los humanos la enunciación para unos y la interpretación para otros”. Este poder atribuido a las deidades puede ser transmitido a los mortales por medio de la posesión mántica, un fenómeno bien conocido sobre todo a través de la pitonisa o bien de la posesión de Casandra —la profetisa troyana— por Apolo en el *Agamenón* de Esquilo. Además de la adivinación inspirada —vehiculada por el rito—, existían adivinos autónomos e itinerantes llamados cresmólogos, “los que dicen”, “los que escogen” o “los que coleccionan oráculos”; eran a veces sospechosos de impostura e incluso considerados “enfermos mentales” que deliran. Sin embargo, otras personas que sufrían de alguna maldición heredada de sus ancestros podían sanar después de un delirio profético que los purificaba. Renée Koch Piettre aborda también el problema de la articulación entre la figura del profeta y la del vidente, entre la adivinación y la iniciación. Según la autora, no asistimos a la descalificación de lo mántico en beneficio de la razón, sino más bien “a procedimientos complejos de acercamiento, de captación y de domesticación de la ciencia divina”. Así, se observa cómo la iniciación —en tanto purificación— puede tomar el lugar del oráculo inspirado para llevar al consultante más cerca del mundo divino.

En lo que concierne al Japón de los siglos VI-VIII, Alain Rocher aborda la influencia de la construcción del Estado imperial —fundado en una ideología de origen continental— sobre la racionalidad adivinatoria. Analiza también la coexistencia de sistemas simbólicos aparentemente antitéticos, unos procedentes de una antigua tradición chamánica vernácula y otros importados de China. En el seno de un complejo sistema burocrático, el autor cita el caso de los especialistas del Ministerio de Asuntos Divinos que practicaban la queloniomancia —adivinación basada en la interpretación de las conchas de tortuga echadas al fuego—, de origen continental, fundada sobre el *onmyō*: la resquebrajadura era considerada así *yin* o *yang*. Ahora bien, este sistema combinatorio asociado al *onmyō* “tiene el propósito de mostrar cómo la operación de los principios masculino (*yang*) y femenino (*yin*)

sobre los cinco agentes (fuego, agua, madera, metal y tierra) produce todos los fenómenos y todas las situaciones del universo”. Sin embargo, Alain Rocher señala que a veces se da “una contaminación nocional inesperada entre la cosmología sabia de origen continental y los principios del chamanismo local”. Así, según el autor, la instauración del *onmyō* hubiera tenido que desencadenar la eliminación del “pensamiento mágico”. Sin embargo, un ejemplo de finales del siglo VIII muestra que un emperador se vio obligado a rehabilitar e incluso a divinizar a un príncipe traidor, supuestamente causante de calamidades diversas que afectaron al imperio. En este caso, “los adivinos gramáticos deben dominar la magia y también tener una sólida cultura teológica”. Por otro lado, los *onmyōji* —especialistas de los textos canónicos chinos— ejercían también funciones de exorcistas.

En las sociedades indígenas actuales de México, las prácticas adivinatorias no son ejercidas exclusivamente por especialistas. Por ejemplo, entre los mayas tzeltales estudiados por Helios Figuerola, tanto los especialistas rituales como las autoridades locales adquieren importantes conocimientos adivinatorios a través de los sueños. En el caso de los primeros, el sueño representa una importante etapa iniciática y los especialistas rituales no podrían ejercer su oficio sin antes haber soñado “que un mestizo, barbudo y de cabellos blancos les dé un libro de tapas negras que contiene, en sus páginas, la totalidad de los conocimientos esotéricos”. Es así como los especialistas utilizan sus sueños para realizar rituales terapéuticos y además están siempre atentos a los signos transmitidos por los elementos que manipulan —fuego, incienso, velas, etcétera—. En cuanto a las autoridades tradicionales, éstas reciben en sueños —por parte de las divinidades terrestres— el anuncio de ciertos peligros y su voluntad en materia de rituales y sacrificios. Se trata, sin embargo, de una práctica peligrosa, ya que los sueños enviados por los dioses pueden engañar —Helios Figuerola cita el ejemplo de un incendio desencadenado por la mala interpretación de un sueño, lo cual desacreditó a las autoridades ante la población.

En cuanto a los especialistas mixes del estado de Oaxaca, ellos hacen participar a los interesados mismos en la interpretación de los signos adivinatorios; por ejemplo, durante el ritual realizado

con un huevo, Perig Pitrou describe cómo, después de haber frota-
do el huevo sobre el cuerpo del enfermo, el especialista observa
cómo la clara y la yema del huevo se mezclan en un vaso lleno de
aguardiente. Previamente, el enfermo había expuesto al especialis-
ta sus males y sus problemas y después es invitado a observar y a
comentar los signos que aparecen en el vaso. Llevadas a cabo repe-
tidas veces, estas operaciones adivinatorias —con huevos o con
lanzamiento de granos de maíz— tienen el propósito de mostrar
“la capacidad del especialista para visualizar acontecimientos pa-
sados o futuros vinculados con intenciones malévolas que él revela
para elegir una respuesta apropiada”, pero también para “actuar a
distancia sobre esta situación”. Nuevos lanzamientos de granos de
maíz permiten averiguar la eficacia de las acciones realizadas. Así,
las sesiones adivinatorias incluyen a la vez un acto de conocimien-
to, una acción reparadora y un momento de verificación. Según
Perig Pitrou, “la prescripción de un especialista confiere importan-
cia tanto al encadenamiento diacrónico de relaciones socialmente
determinadas como a la reunión sincrónica de acciones materiales
realizadas durante los depósitos ceremoniales”. En efecto, incluso
si no está presente, el especialista aparece como el que dirige la
operación ritual; es en cierta forma la encarnación de “la fuente de
autoridad difusa representada por los ancestros o por la tradición”
que enuncia las reglas del ritual y después evalúa su eficacia.

Jean-Luc Lambert analiza algunas prácticas adivinatorias de
Siberia que pueden ser la oportunidad para que los chamanes con-
firmen sus poderes ante los asistentes; por ejemplo, cuando adivinan
la ubicación de un objeto perdido o bien cuando proporcionan
informaciones relativas a acontecimientos pasados. Estas prácticas
adivinatorias son realizadas al final del ritual, generalmente sin
soporte material, y son muy diversas. Por otro lado, los chamanes
utilizan igualmente objetos como baquetas para otras prácticas
adivinatorias, en otros contextos. Mencionemos, sin embargo, que
después de realizar un estudio detallado de estos rituales, Roberte
Hamayon indica que el chamán —que a menudo tiene los ojos
vendados— no es considerado responsable del acto adivinatorio:
“la lógica de arrojar se basa en la idea según la cual su trayectoria
procede de una *agencia* invisible, abierta a especulaciones y acce-

sible a manipulaciones de los participantes”. En cuanto a los rituales llamados “de la casa sombría”, ellos ponen en escena a un chamán encerrado en una sala oscura, atado y atormentado por un espíritu hasta que responda las preguntas que le hacen los asistentes. Según Jean-Luc Lambert, en esos ejemplos de adivinación, “el chamán es presentado como un intermediario pasivo que permite establecer una comunicación entre los hombres y los espíritus”. Sin embargo, en Siberia occidental, otras formas de adivinación no requieren la intervención de un especialista ritual; así, durante los funerales entre los úgricos del río Ob, cada quien puede alzar el féretro para tratar de determinar la causa del deceso y para conocer asuntos del porvenir. Otra técnica adivinatoria que no requiere un especialista se lleva a cabo durante los juegos del oso: al sostener la cabeza del animal cazado, el peso relativo de ella brinda respuestas.

En cambio, en el antiguo Egipto, según Emmanuel Jambon, los especialistas de la adivinación constituían “los mejores intérpretes de la voluntad de los dioses ante el resto de los egipcios, y por lo tanto eran los más capaces de manejar sus decretos”. Como en otras grandes civilizaciones escriturarias, en Egipto el saber adivinatorio era una ciencia de letrados y obviamente las prácticas adivinatorias estaban estrechamente vinculadas con la escritura.

La adivinación, un revelador para conocer los modos de relación entre humanos y entidades sobrenaturales

Nicole Belayche y Jörg Rüpke¹¹ nos recuerdan que “la adivinación es una de las formas de comunicación que los hombres establecen con los dioses; es decir, es uno de los componentes de la religión. En el seno de los diferentes sistemas religiosos, son los hombres los iniciadores de la comunicación, aun cuando se supone que los dioses envían diferentes signos u órdenes que colocan al hombre en situación de responder”. Como lo indica Paul Veyne,¹² los numerosos

¹¹ Nicole Belayche y Jörg Rüpke, “Divination et révélation...”, p. 139.

¹² Paul Veyne, “Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque”, *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 216, n. 4, 1999, p. 409.

debates en torno a la adivinación en la Antigüedad clásica estaban estrechamente vinculados con el debate sobre la existencia de los dioses. En efecto, “la mántica es un don hecho por los dioses a la debilidad humana, decía Platón”.

Desde el punto de vista de la comunicación religiosa, el trabajo comparativo que hemos emprendido permite considerar la adivinación como un revelador de los diferentes modos de relación entre los hombres y las entidades sobrenaturales. Así, en los ejemplos siberianos analizados por Roberte Hamayon, los humanos rechazan la idea de someterse a los agentes invisibles y piensan que les corresponde vencerlos; prueba de esto es la importancia de la repetición, ya señalada, del acto de arrojar la baqueta, repetición cuyas modalidades varían dependiendo de los rituales, pero cuyo objetivo es conseguir un resultado positivo, como ya vimos. Para Roberte Hamayon esto implica “la ausencia de todo deber de sometimiento ante cualquier instancia supuestamente responsable de la manera en la que cae el objeto”. Por lo tanto, se trata más de “forzar a los espíritus” que de “conocer su voluntad”. Ciertamente, durante los rituales terapéuticos siberianos son utilizados lanzamientos adivinatorios para corroborar la identificación de tal o cual espíritu causante de alguna enfermedad, pero también “para conseguir la anuencia del espíritu” acerca del tipo de ofrenda o de víctima sacrificial que se le debe ofrecer a cambio de la salud (a menudo del alma) del enfermo. Sin embargo, Roberte Hamayon insiste en el carácter deliberadamente indeterminado de la entidad eventual implicada en la trayectoria. Esta indeterminación permite abrir considerablemente el abanico de las interpretaciones posibles. Por lo tanto, este tipo de adivinación va más allá del marco de un “pensamiento animista”; “nada, en efecto, permite decir que para los pueblos siberianos el último responsable de la trayectoria del lanzamiento sea forzosamente un ser animado”.

Todavía respecto a Siberia, Jean-Luc Lambert examina ejemplos de intermediación entre los chamanes y los espíritus durante sesiones adivinatorias. Una crónica antigua (del siglo XVII) describe a un chamán atado en cuyo vientre se clava un sable o un cuchillo y que así proporciona respuestas. Después bebe su propia sangre pero no presenta herida alguna una vez terminado el ritual. Se

trata de un ritual similar al de la “casa sombría” descrito al principio del siglo XVII y hasta los años treinta del siglo XX entre los pueblos del oeste de Siberia que viven en la selva, rituales que hemos descrito líneas atrás y acerca de los cuales Jean-Luc Lambert ha subrayado el papel del chamán como “intermediario pasivo” entre los hombres y los espíritus. Se supone que las armas que aparecen entonces permiten a los dioses úgricos entrar en contacto con los seres humanos. A veces observados solamente por el chamán, estos objetos son supuestamente manipulados, en este caso también, por una deidad para contestar las preguntas planteadas por los hombres. Es por esta razón que la baqueta ocupa una posición a la vez simétrica y opuesta a la de las armas. Si bien todos estos objetos permiten la comunicación, la baqueta es objetivamente manipulada por los hombres, en tanto que las armas no lo son. Estos dos sistemas adivinatorios pueden ser asociados con dos maneras de relacionarse con las entidades sobrenaturales y —en la clasificación propuesta por el autor— con dos formas de adivinación (objetiva y repetible / subjetiva y no repetible). Cuando el chamán manipula la baqueta, ocupa una posición masculina (en comparación con los espíritus), asimilada a la posición del cazador ante una presa. En cambio, entre los grupos úgricos del norte, los dioses que intervienen en las “casas sombrías” son masculinos y el interlocutor humano aparece con los rasgos de un guerrero vencido y herido. Jean-Luc Lambert concluye que “la metáfora parece bastante realista, pero lo importante no está allí: en efecto, el chamán siempre se levanta y su cuerpo no porta ninguna huella de herida, el sable se balancea del buen lado (o lado “bueno”) ¡y finalmente los dioses han dado una respuesta favorable!”.

Las prácticas adivinatorias de los mixes nos ofrecen otro ejemplo. En efecto, sus procedimientos adivinatorios se orientan hacia una solicitud de cooperación por parte de las entidades divinas. De hecho, Perig Pitrou interpreta los depósitos ceremoniales como “programas visuales utilizados para instaurar un régimen de coactividad mimética con las entidades de la naturaleza”. Se trata de hacer participar a las entidades divinas en las actividades agrícolas a través de un llamado mimético durante los rituales. Además, el autor descubre “profundas homologías entre los gestos rituales que

participan en el descubrimiento de la verdad [la adivinación] y los que buscan incluir a los no humanos en un régimen de coactividad [los depósitos ceremoniales]”.

En cuanto a los tzeltales de San Juan Evangelista Cancuc, éstos atribuyen a los hombres y a las divinidades dos categorías de entidades anímicas: los *ch'ulel* y los *lab*. Existen tres categorías de *ch'ulel*, una situada en el corazón —que tiene la forma de un pollo—; otra llamada *noj'k'etal* (sombra), de naturaleza etérea —con una apariencia humana—, y una tercera que se encuentra abajo de la tierra y que lleva una vida paralela a la de los hombres. Por otra parte, conviene controlar a los *lab* —animales, fenómenos meteorológicos o personajes vinculados a la historia local—, ya que ellos protegen a los *ch'ulel* y contribuyen a la comunicación con los habitantes del cosmos: “Esta comunicación va a regir la actividad ritual, los sueños y los presagios”. Así, poderosos *lab* permiten establecer comunicación en sueños con los ancestros o con las divinidades a fin de conseguir informaciones útiles para toda clase de actividades. Como lo explica Helios Figuerola, “las operaciones adivinatorias se inscriben en un proceso permanente de comunicación con lo sobrenatural, por medio del cual los hombres practican el *na'el*, noción que incluye el conocimiento científico, la inspiración artística y las inquietudes intelectuales en general”.

Los antiguos mexicanos solicitaban igualmente la intervención de los dioses durante las prácticas adivinatorias, como lo demuestra la contribución de Guilhem Olivier. Hemos señalado que el objetivo de estas prácticas vinculadas con los calendarios era esencialmente determinar los momentos más adecuados para entrar en contacto con los dioses y asegurar, por medio de una temporalidad precisa, la eficacia de una ofrenda, de un ritual, de un sacrificio, etcétera. Otros procedimientos adivinatorios están vinculados con deidades de una manera más sutil. Es el caso de la adivinación que consiste en arrojar granos de maíz —utilizada todavía entre los mixes y otros pueblos indígenas— y también de la adivinación por medio de cenizas. Esta técnica consiste en esparcir cenizas, eventualmente cal, alrededor de un niño, de su cuna o de su casa, y después descubrir allí las huellas del doble animal del recién nacido. De esta manera, las cenizas funcionan como reveladoras

del destino; en efecto, según el pensamiento mesoamericano, el doble animal determina en parte el carácter y el destino de la persona. Ahora bien, varios mitos de origen explican cómo los dioses utilizaron cenizas, huesos o granos de maíz para crear a la humanidad. De hecho, a menudo los huesos se consideran semillas, equivalentes a granos de maíz. Además, la mezcla de huesos y de cenizas en los mitos puede ser equiparada con la mezcla de maíz y de cenizas —o de cal—, a partir de la cual se hace el *nixtamal* utilizado para elaborar tortillas y tamales, bases de la alimentación indígena. Tortillas y tamales aparecen como metáforas del cuerpo humano, el cual es consumido por los dioses durante los sacrificios humanos. Es también a partir de su propio cuerpo que los especialistas mesoamericanos realizaban y siguen realizando operaciones adivinatorias, como “medir” su antebrazo con la mano, consultar eventuales temblores en sus miembros, pulsar para leer la presión de la sangre en las venas, etcétera. En este contexto, se entiende mejor la utilización de elementos “ontológicos” —maíz, cenizas, cal, a partir de los cuales las divinidades crearon a los humanos— para practicar la adivinación con el propósito de escudriñar y también de influir sobre los destinos asignados a los mortales por los dioses.

Adivinación y escritura

En resumen, nuestro enfoque comparativo nos llevó a interrogarnos nuevamente sobre los nexos entre adivinación y escritura, nexos bien establecidos en las grandes civilizaciones escriturarias, por ejemplo en Mesopotamia o en China.¹³ Sobre este punto, Alain Rocher insiste en las diferencias entre China y Japón, donde “no se puede esperar el establecimiento en la cultura interpretativa de una semiología grafocéntrica semejante a la que se conoció en el continente [China]”. Pese a estas diferencias, el autor señala —a propósito

¹³ Jean Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, en Jean Pierre Vernant y otros, *Divination et...*, p. 70-197, y León Vandermeersch, “De la tortue à l’achillée”, en Jean Pierre Vernant y otros, *Divination et...*, p. 29-51.

de prácticas escapulománticas (adivinación con omóplatos de animales) en el antiguo Japón— que, “aunque los sinogramas (logogramas originarios de China) están ausentes durante los primeros siglos de esta práctica, los adivinos urabes acabaron por usarlos, a la vez para fijar los parámetros de la matriz simbólica y para anotar el veredicto final”.

En el caso del antiguo Egipto, la importancia de la escritura en el sistema adivinatorio es analizada por Emmanuel Jambon en el marco de su estudio de los nexos entre magia y adivinación. Al respecto, el testimonio de Herodoto —quien visitó Egipto en el siglo V a. C.— es importante. Describe un sistema hemerológico según el cual los dioses eran los dueños de los meses y de los días y evoca los presagios y los prodigios que “eran archivados e interpretados como ‘signos’ enviados por los dioses”. Herodoto habla también de la interrogación de los oráculos divinos, lo que constituye para él “la mántica” propiamente dicha. Emmanuel Jambon emprende la búsqueda de los materiales egipcios que podrían corresponder a estas dos categorías de prácticas adivinatorias. Se interroga en particular sobre el hecho de que los archivos de la adivinación postulados por Herodoto no han sido encontrados. Sin embargo, unos fragmentos de papiro conservados en el Museo de Turín (Italia) ofrecen la prueba de la existencia de una adivinación basada en fenómenos naturales —truenos, sismos, etcétera— en el antiguo Egipto. Además, estas compilaciones de fórmulas “revelan por su existencia misma que escritura y lectura desempeñaban un papel importante e incluso central en el conjunto de las prácticas adivinatorias del antiguo Egipto”. En este contexto, Emmanuel Jambon supone que los antiguos egipcios deben de haber atribuido a la escritura figurativa “una considerable capacidad de intervención sobre la realidad”, tanto más cuanto que la redacción era supuestamente la obra de los dioses que validaban su potencia mágica o profética.

Resulta sumamente significativo que los primeros testimonios de escritura en Mesoamérica —entre 600 y 300 a. C.— corresponden a signos del calendario adivinatorio de 260 días. Organizado en trece grupos de veinte días, este calendario era utilizado paralelamente con un calendario solar de 365 días. De hecho, el calen-

dario adivinatorio sirvió de base para la elaboración de los manuscritos pictográficos religiosos. “Es significativo al respecto que los colaboradores indígenas cristianizados de Sahagún¹⁴ reconocen a la vez el carácter difícil e inclusive oscuro del manejo del calendario adivinatorio y de la consulta de los códices, así como la naturaleza exclusiva del saber esotérico de los especialistas encargados de elaborarlos y de interpretarlos”. Guilhem Olivier muestra que estos manuscritos eran utilizados esencialmente con el fin de determinar los momentos más adecuados para entrar en contacto con los dioses. De hecho, los códices eran consultados para fijar las fechas precisas y propicias para llevar a cabo las actividades más diversas: “bautismo” de un niño, casamiento, viaje, campaña militar, siembra, cosecha o bien la entronización de un soberano.

En la Grecia antigua, los vínculos entre adivinación y escritura son más difíciles de discernir. Es por esto que, en su estudio, Renée Koch Piettre examina de manera detallada el expediente sobre la oposición entre palabra y escrituras proféticas, así como las diferencias entre la escritura ritual —preguntas y respuestas elaboradas por medio de la escritura o de signos codificados— y los textos en los cuales son transcritos los oráculos. La autora describe particularmente las prácticas adivinatorias en las cuales intervienen anotaciones escritas —tabletas, libros oraculares— que establecen un vínculo entre mántica inspirada y adivinación técnica. Renée Koch Piettre explica cómo la multiplicación de recopilaciones escritas de oráculos permitió adquirir un saber oracular a través de la conjunción de dos prácticas adivinatorias, a la vez inspirada y aleatoria —de tipo cleromántica, es decir, por medio de lanzamiento de objetos—. Es el caso sobre todo de los oráculos con dados o con astrágalos. Asociado a la invocación de divinidades, el lanzamiento de astrágalos sobre una mesa de juego era interpretado a partir de la consulta de recopilaciones de oráculos, inicialmente memorizados y después escritos y ampliamente difundidos. Renée Koch Piettre

¹⁴ Véase Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, 12 v., Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research/University of Utah, 1950-1981, v. IV, p. 142.

añade que el contenido —a menudo oscuro— de estas compilaciones de oráculos permitía un amplio margen de interpretación.

Este último eje comparativo concierne solamente a las sociedades que, a lo largo de su historia, contaron con sistemas de escritura, lo cual excluye a los pueblos propiamente siberianos. Quisiéramos sin embargo concluir esta introducción con una invitación a reflexionar acerca del estatuto del libro y de lo escrito, considerados ahora desde el punto de vista de los que no usaron la escritura cotidianamente y que por lo tanto no recurrieron a lo escrito para sus prácticas adivinatorias. Por esto, cedamos la palabra a una perspicaz “salvaje” iroquesa descrita por Joseph François Lafitau en *Costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*.¹⁵ En esta obra famosa publicada en 1724, el jesuita francés reporta una conversación singular entre la indígena iroquesa y un misionero que la regañaba por haber practicado la adivinación con fuego:

Una mujer salvaje decía a un misionero que intentaba explicarle su falta: nunca entendí que esto fuera algo malo y todavía me cuesta trabajo entenderlo; escuche, Dios distribuyó de manera diferente a los hombres: a ustedes los franceses les dio la Escritura, con la cual se enteran de cosas que suceden lejos de ustedes, como si estuviesen presentes ante ustedes; en cuanto a nosotros, [Dios] nos dio el arte de conocer con el fuego las cosas ausentes y lejanas; supón entonces que el fuego es nuestro libro, que el fuego es nuestra escritura y verás que no hay diferencias ni que una cosa sea más mala que la otra. Mi madre me enseñó este secreto durante mi infancia, como tus padres te enseñaron a leer y a escribir...

JEAN-LUC LAMBERT
GUILHEM OLIVIER

¹⁵ Joseph François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, París, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustins, 1724, p. 387-388.

BIBLIOGRAFÍA

- BELAYCHE, Nicole, y Jörg Rüpke, "Divination et révélation dans les mondes grecs et romains", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 139-147.
- BOTTÉRO, Jean, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", en Jean Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 70-197.
- DETIENNE, Marcel, *Comparer l'incomparable*, París, Seuil. 2000.
- GRODZYNSKI, Denise, "Par la bouche de l'empereur. Rome IV^e siècle", en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 267-294.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).
- , *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, selección de textos y trad. de Roberto Martínez González y Natalia Gabayet, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011 (Serie Antropológica 18).
- JAILLARD, Dominique, y Waldmer Katharina, "La divination dans l'Antiquité. Une enquête comparatiste", *Cahier du Centre Gustave-Glotz*, v. 16, 2005, p. 213-215.
- LAFITAU, Joseph François, *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, París, Saugrain l'aîné et Charles Estienne Hochereau, Quay des Augustins, 1724.
- MARTÍNEZ González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2011.
- OLIVIER, Guilhem, "Cerfs mélomanes et chasseurs lubriques: chasse, musique et érotisme dans l'ancien Mexique", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier (coords.), *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, Turnhout, Brepols, 2011, p. 57-79 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses 146).
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Fondo de Cultura Económica/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investiga-

ciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research, University of Utah, 1950-1981.

SINDZINGRE, Nicole, "Divination", en *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, París, Presses Universitaires de France, 1995, p. 202.

VANDERMEERSCH, Léon, "De la tortue à l'achillée", en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 29-51.

VERNANT, Jean-Pierre, "Paroles et signes muets", en Jean-Pierre Vernant y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 9-25.

——— y otros, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974.

VEYNE, Paul, "Prodiges, divination et peur des dieux chez Plutarque", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 216, n. 4, 1999, p. 387-442.

EL LADO “BUENO” O LA FÁBRICA DEL OPTIMISMO

REFLEXIÓN SOBRE FORMAS SIMPLES DE ADIVINACIÓN EN SIBERIA*

ROBERTE HAMAYON
École Pratique des Hautes Études

No bien empezamos a reprocharles al término “adivinación” y a su acólito “adivinatorio” todos sus defectos —puesto que nunca se trata de “adivinar”—, nos resignamos a usarlos a falta de mejores alternativas para hablar de diversas prácticas que, aparentando “adivinar”, en realidad se llevan a cabo con vistas a otra cosa. ¿Pero qué otra cosa?

Ésta es la pregunta que suscita espontáneamente un modo adivinatorio muy sencillo, consistente en lanzar un objeto disimétrico, al cual se cree capaz de proporcionar una indicación positiva o negativa según caiga del “lado bueno” o del “lado malo”. Este modo adivinatorio era común en la Siberia chamánica de antaño, donde sólo los especialistas lo llevaban a cabo. Su funcionamiento constituye una base común a diversas formas de lanzar que son, hoy en día, ampliamente utilizadas por cualquier persona en diversas regiones del mundo sinizado.¹ La interpretación de la caída del objeto se limita a menudo a la alternativa elemental entre lo positivo y lo negativo. Además, dicho modo adivinatorio llama la atención, a primera vista, por el hecho de que no parece decir nada, parece no tener verdadero contenido. Incluso podría considerársele el ancestro pobre de las prácticas basadas en el tiro de dados o en

* Traducción del francés de Varenka H. Bello.

¹ N. del T. La *sinización* o *sinificación* es un proceso de asimilación lingüística o cultural desarrollado por algunas sociedades cercanas a la influencia china, o más precisamente a la influencia cultural de la etnia Han de China.

la disposición de cartas, de cauris o de piedrecitas que proporcionan a los adivinos un medio a través del cual pueden obtener interpretaciones muy elaboradas y son materia de exégesis acerca del saber que representan y de los sistemas de correspondencia o de equivalencia a los que se responden.

El lanzamiento de un objeto disimétrico invita a una inversión de la perspectiva. Representa un modo de adivinación pobre o desprovisto, si no de contenido, al menos de interpretación explícita. ¿Qué implica este género tan elemental de adivinación? ¿Qué mecanismos pone en marcha el lanzamiento? ¿Se trata de un modo particular de interacción entre el que lanza y aquel por quien se lanza, o de un mecanismo psíquico específico del individuo que lanza por su propia cuenta?

Éste será el hilo conductor de las próximas páginas. Aquí se restituye al lanzamiento su lugar privilegiado, pese a la relativa escasez de detalles acerca de la práctica propiamente dicha. Aunque el lanzamiento haya sido el modo de adivinación por excelencia de la Siberia chamánica de la época presoviética, y por ello se mencione en la mayoría de las descripciones de rituales, nunca ha sido descrito detalladamente. Según las fuentes, en aquel entonces servía principalmente para “corroborar” el acuerdo de los espíritus en los diferentes momentos decisivos de todo ritual: la caída del “lado bueno” confirmaba las decisiones del chamán y el modo en que dirigía el ritual.

En Siberia el lanzamiento ritual logró mantenerse a lo largo de la era soviética como actividad clandestina y, desde que cambió el régimen, resurgió a través de la práctica de viejos chamanes, sin generalizarse y coexistiendo con múltiples formas adivinatorias.

En la Mongolia actual la innovación prevalece en los nuevos chamanes; en cambio, no han aparecido prácticas profanas de lanzamiento como sucedió en el mundo sinizado, si bien las prácticas adivinatorias son abundantes.²

² Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongole et Sibérienne, 2010 (Nord-Asie 2), da muchos ejemplos de adivinación chamánica. Grégory Delaplace, en “Le crapaud, les tortues et les canards. Sur la pratique du *fengshui* à Oulan-Bator”, *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, v. 36-37, 2005-2006, p. 187-205, describe el

Pese a lo anterior, elegí este modo adivinatorio como punto de partida debido a su ejemplar simplicidad, que constituye una base sólida para el análisis por el modo en que se desarrolla. Quisiera considerarlo aquí como una multitud de pequeños gestos análogos que son tan banales e irrisorios como nuestro “cruzar los dedos”, pero que parecen trascender varias épocas con más facilidad que los sistemas adivinatorios sofisticados que ejecutan los adivinos institucionales. ¿Acaso la gran adaptabilidad de estos gestos proviene de lo “no dicho” (*non-dit*)? Esto es lo que sugieren los mecanismos psíquicos que pondremos de manifiesto a través del análisis de algunos casos de lanzamiento. Pero antes nos encargaremos de despejar los rasgos que lo caracterizan, comenzando por aquellos que ponen en tela de juicio su pertenencia a lo propiamente adivinatorio.

¿A QUÉ PREGUNTA OBLIGA A RESPONDER LA REPETICIÓN DEL LANZAMIENTO?

Al parecer, el lanzamiento se basa en una operación binaria extremadamente simple, puesto que concluye con un enunciado que se circunscribe a una alternativa muy estrecha. Pero, en realidad, tanto antes como ahora, el lanzamiento no se limita a un acto único; dentro del mismo momento ritual se lleva a cabo la *repetición* del acto de lanzar. Esto basta para indicar que el objetivo del lanzamiento no es responder a una pregunta que permita “adivinar lo que está oculto” —como lo suponen la mayor parte de las definiciones de la adivinación— y que, en general, su objetivo no es obtener cierta información, al menos no exclusivamente. El modo de repetir varía de acuerdo con las sociedades, las épocas y las circunstancias, y también existen muchas variaciones en la práctica de un mismo chamán. El lanzamiento puede repetirse dentro de un mismo ritual, ya sea una cantidad limitada de veces (generalmente tres), ya sea de modo ilimitado, hasta que el objeto caiga del lado

auge del *fengshui* (adaptación del método chino de planificación espacial para favorecer el bienestar) que ilustra el desarrollo actual de las prácticas profanas de adivinación en la capital mongola.

“bueno”; si, en el primer caso, no se obtuvo ese resultado, el mismo chamán puede efectuar un tipo de ritual bis algunas horas más tarde, o al día siguiente, con la finalidad de obtenerlo. Por esta razón, este tipo de repetición no puede ser imputado a la regla que estipula que todo ritual comporta actos repetidos o, en otras palabras, que todo ritual procede a través de la repetición. En efecto, la repetición del lanzamiento no se hace con la finalidad de repetir el acto de lanzar, sino de obtener un efecto preciso.

Repetir un lanzamiento —y no finalizar la operación adivinatoria sino hasta haber obtenido un resultado positivo, así sea en varias etapas— revela primeramente la ausencia de cualquier deber de sujeción ante la instancia a la que se atribuye el modo en que el objeto cae. La concepción subyacente se opone a aquella que fundamenta las formas adivinatorias de las grandes civilizaciones clásicas caracterizadas por tener el objetivo de “saber la voluntad de los dioses”. Ésta supone claramente el enfrentamiento de fuerzas inversas: “los humanos pueden forzar a los espíritus”. Esta oposición es del mismo carácter que la que pone de manifiesto Jean-Luc Lambert en este volumen, entre adivinación objetiva y repetible, de la cual el lanzamiento es típico, y adivinación subjetiva y no repetible, basada en la interpretación de fenómenos atribuidos a los dioses. El chamán, además —a diferencia del adivino antiguo, que es miembro de un cuerpo solidario y oficia en correspondencia con las instancias de poder—, rivaliza con todos sus homólogos, ejerce de modo autónomo e improvisa en función de los participantes y de los contextos.

Repetir el lanzamiento revela también que el valor que le es atribuido es performativo y no solamente informativo: por el modo como es lanzado y cae, el objeto disimétrico se concibe como algo que no sólo se limita a *decir*, pues se le cree capaz también de *hacer*. Este aspecto performativo es aún más evidente puesto que el lanzamiento puede ser efectuado sin razón precisa y sin formular ninguna pregunta. Más precisamente, a juzgar por la lógica de la repetición, sólo se espera una acción positiva, lo que incita a reconocer en esta práctica una función propiciatoria.

Esta doble función, adivinatoria y propiciatoria, es común a otras prácticas simples, categorizadas de diversos modos, que parecen situarse en un continuo dentro del cual es difícil establecer

delimitaciones. Algunas echan raíz en un extremo de este continuo, interpretando signos existentes; otras desembocan en el otro extremo, produciendo signos con miras a una propiciación activa. Pero no por ello podemos relacionar unas u otras prácticas con la intervención de un especialista ritual, o con un tipo de circunstancia, ni con una época o con una fase de la sociedad, aunque pareciera imposible definir de un modo no arbitrario los umbrales de ese continuo. ¿Dónde empieza y dónde termina la parte adivinatoria de una práctica de la cual lo que se espera no es una información sino una acción? Y si ésta consistiera solamente en producir signos “buenos para” interpretar, ¿en qué se distinguiría de una lectura de presagios? Si se realiza con miras a actuar, ¿es apropiado aprehenderla a partir de la noción de adivinación, o bien habría que añadirle la noción de propiciación, a pesar de su relación paradójica, para dar mejor cuenta de ella? Pero, sobre todo, ¿qué quiere decir realmente “hacer” o “hacer que algo suceda” en este ámbito y quién o quiénes son los agentes?

LA BAQUETA, INSTRUMENTO DE LANZAMIENTO POR EXCELENCIA

El lanzamiento de un objeto disimétrico es característico de los ritos chamánicos y, por lo general, sólo es efectuado por el chamán. A menudo, el objeto lanzado es el mismo que se emplea para tocar el tambor; cuando lo hay; de ahí el nombre de baqueta.³ En diversos pueblos siberianos, la baqueta es el primer accesorio que debe adquirir un chamán, mucho antes que la indumentaria y el tambor. Es un accesorio ritual por sí mismo y se usa sólo en los ritos llamados adivinatorios. Estos últimos son considerados por la mayoría de los autores ritos menores, precisamente porque los aprendices chamanes pueden participar en ellos y no requieren indumentaria ni tambor, lo que resta importancia a su objetivo.

³ N. del T. La palabra francesa *battoir* refiere a un objeto de madera que puede servir para diversos fines; en español puede referir tanto a una pala como a un bate o a un tipo de martillo; aquí refiere también a una baqueta musical.

En tungús (evenki), el nombre de la baqueta, *gis*, significa “objeto para hablar, para predecir”.⁴ Éste tiene forma abombada y a menudo su cara abombada que sirve de percusión está recubierta de pelaje.⁵ Según Beffa y Delaby, la baqueta habría reemplazado, en la panoplia del chamán, a la pata de oso, cuya cara abombada estaba cubierta de pelaje. La función de la pata de oso era ostensiblemente adivinatoria. Sin embargo, entre los janty del este, la pata de oso aún seguía siendo un objeto adivinatorio en el siglo xx, como lo demuestra Jean-Luc Lambert en este volumen.

Los valores simbólicos de la baqueta son múltiples.⁶ No obstante, pueden ser considerados como diferentes potencialidades de un mismo valor de base que revela la continuidad terminológica que asocia con el arco (y luego entre ellos) ciertos accesorios musicales del chamán: arco musical, tambor, guimbarda, laúd...⁷ Dicho valor de base se expresa a través del verbo mongol *mergeleh*, “adivinar, predecir”, formado a partir del sustantivo *mergen*, “hábil tirador, el que da en el blanco”, presentando así el arte de cazar como una prefiguración directa de la capacidad adivinatoria. A este valor de base que es “dar en el blanco” se agrega otro, que parece

⁴ Glafira M. Vasilevič, *Èvenki. Istoriko-ètnografičeskie očerki (XVIII-načalo XX v.)*, Leningrado, Nauka, 1969, p. 253; Marie-Lise Beffa y Laurence Delaby, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, París, Publications Scientifiques du Muséum, 1999 (Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle 181), p. 38, y Vera Cincius, *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskih jazykov*, 2 v., Leningrado, Nauka, 1975-1977, p. 156a.

⁵ Marie-Lise Beffa y Laurence Delaby, *Festins d'âmes...*, p. 38-43.

⁶ La baqueta es manipulada golpeando de arriba hacia abajo, por el exterior, la membrana del tambor (el cual se sostiene contra el pecho); una clara ilustración del valor sexual de la acción ritual del chamán en el mundo de los espíritus, del cual el tambor es uno de los representantes, puede verse en Roberte Hamayon, “Âme, force vitale, esprit. L'animisme dans le chamanisme des peuples chasseurs de la forêt sibérienne”, en *L'animisme parmi nous*, París, Presses Universitaires de France, 2009 (Monographies et débats de psychanalyse), p. 204. Esto contribuye a subrayar la virilidad de la función chamánica en las sociedades que viven de la caza, sobre la cual Jean-Luc Lambert llama la atención en este volumen.

⁷ Uno Harva (Holmberg), en *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, trad. de Jean-Louis Perret, París, Gallimard, 1959 [1933] (L'espèce humaine 15), p. 355-356, y Rolf Alfred Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, París, Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XIII), p. 379, establecen una continuidad de uso entre diversos accesorios rituales y una continuidad funcional entre el arma del cazador —arco y flecha— y las cuerdas de los instrumentos musicales.

comúnmente reconocido y que, sobre todo, ha sido confirmado por los sustitutos contemporáneos de la baqueta —cuenco, cuchara—: el de ser un recipiente listo para recibir. Dichos objetos tienen una cara cóncava y una cara convexa. Caer del “lado bueno” significa caer con la cara cóncava hacia arriba, es decir, con la cavidad formando un recipiente. Tener la cara convexa hacia arriba vuelve materialmente imposible que esos objetos asuman la función de recipiente; esto sería una disposición inconcebible para un cazador, que debe estar siempre listo para recibir a su presa.

Efectivamente, por doquier en Siberia meridional, la función adivinatoria de la baqueta fue sustituida por otros objetos que pueden servir como recipientes (cuchara, cuenco). Si estos objetos sólo pueden ser lanzados por un especialista, hay otros que pueden ser lanzados por personas ordinarias, principalmente los huesecillos (astrágalos de borrego) entre los mongoles nómadas. Así, cualquier jefe de una familia de pastores puede “lanzar los huesecillos” con motivo de la llegada de un visitante, de la salud de un miembro de su familia o de un objeto perdido, pero sólo durante la primera mitad de los meses de la primavera.⁸ Algunos ciudadanos también están acostumbrados a esta práctica, como aquel “universitario que no sale de su casa hasta que los huesecillos le hayan sonreído. Dice que ha llegado a tirar los huesecillos hasta cien veces... antes de salir de su domicilio. Es una manera de ‘poner la suerte de su lado’, *az tüşüüleḥ*”.⁹

EL LANZAMIENTO ADIVINATORIO: UNA AMPLIA VARIEDAD DE CONTEXTOS

No existe contexto específico para esta forma adivinatoria. Antes de la represión de la década de 1930, el lanzamiento de la baqueta era frecuentemente usado en rituales públicos o privados que tenían una finalidad distinta a la adivinación; el chamán recurría a él en una o varias ocasiones en el transcurso de esos rituales, además

⁸ Iwona Kabzinska-Stawarz, *Games of Mongolian Shepherds*, Varsovia, The Library of Polish Ethnography, 1991, p. 27-28.

⁹ Comunicación personal de P. Palussière, diciembre de 2010.

de otras formas adivinatorias más complejas. De hecho, cualquier ritual representaba una ocasión de adivinación a través del lanzamiento de la baqueta, sin que ésta tuviese uno o varios objetivos precisos. Cualquiera podía aprovechar la presencia de un chamán para pedirle un lanzamiento; recíprocamente, ocurría con frecuencia que un chamán propusiera por sí mismo “lanzar” por ellos.

Pero el lanzamiento podía también, por sí solo, constituir un ritual. De cierto modo, formaba parte del comportamiento social que se esperaba del chamán —ofrecer sus servicios a sus allegados, dar muestras de hospitalidad hacia los visitantes—,¹⁰ lo que explica su rápida reaparición con esta forma de ritual en sí mismo a partir de la Perestroika y a través de la práctica de unos cuantos chamanes, generalmente ancianos, quienes se autodenominan “tradicionales” en nuestros días.

De esta forma adivinatoria —de la cual unos breves ejemplos ilustrarán la flexibilidad—, tres elementos recurrentes en cualquier época y contexto —razón por la cual ninguno de ellos será tomado en cuenta— llaman particularmente la atención. Se trata de la interpretación de una caída fasta como una oportunidad que hay que aprovechar, el anuncio del resultado del lanzamiento por parte de los asistentes y la redistribución de responsabilidades en la gestión de las cosas que se están llevando a cabo.

La noción de “lado bueno”

Más que cualquier otro aspecto, es importante el modo como el objeto adivinatorio cae. Ya sea que el lanzamiento haya sido precedido o no de una pregunta explícita, una caída fasta se interpreta, rápida, tácita y espontáneamente, como una indicación

¹⁰ La práctica de formas simples de adivinación no se limita a Siberia. Puch’ae, la *mudang* coreana de quien Alexandre Guillemoz, en *La chamane à l’éventail. Récit de vie d’une mudang coréenne*, París, Imago, 2010, reconstituye la vida y las actividades, me propuso una adivinación personal cuando la visité en 1982. El proceso adivinatorio que usaba consistía, para mí, en sacar uno de los palillos cubiertos cada uno de un listón de uno de los cinco colores del budismo; y, para ella, en inducir del color tomado los aspectos de mi futuro (salud, trabajo, vida familiar).

favorable sobre el curso de las cosas: “mi deseo va a realizarse”, pero es importante confirmarla a través de uno o varios lanzamientos, pues nunca se hace sólo uno. Ésta puede, ciertamente, percibirse como la respuesta a una nueva pregunta que no fue formulada; por ello, le corresponde al interesado esclarecerla, tomar consciencia de sus propios deseos y examinarlos en toda su extensión. La repetición de lanzamientos se presta entonces a una interpretación más amplia en términos de exploración de hipótesis plausibles. Para los inuits, durante los ritos en los cuales el objeto lanzado es un húmero de foca, se formula generalmente una pregunta que se reformula en cada nuevo lanzamiento o, al menos, las respuestas negativas son eludidas.¹¹

Pero la caída *fasta* puede también suscitar una especulación o, más bien, un tipo de cálculo mental: “que haya caído del lado bueno indica que las condiciones serán buenas; me corresponde ver cómo sacarles provecho”. La caída *fasta* siempre es aprehendida como una ocasión que hay que aprovechar, como un factor decisivo o como un estímulo para emprender la acción, especialmente porque se supone que ejerce en sí misma una influencia favorable para el emprendimiento de la acción en cuestión.

El anuncio del resultado por parte de los asistentes

Es relevante que no sea el chamán quien enuncie el resultado del lanzamiento —de hecho, generalmente tiene los ojos cubiertos por una banda o por los flecos de su tocado—, sino los individuos que asisten al ritual. En gran parte de regiones en donde se habla mongol, un lanzamiento favorable se recibe con la exclamación *töörög* en jalja, *tööreg* en buriato (*tögerge* en mongol escrito), “suerte, felicidad, fortuna, ración, sorteo, destino”,¹² que los asistentes deben

¹¹ Céline Petit, “Jouer pour être heureux: pratiques ludiques et expressions du jeu chez les Inuit de la région d’Igloodik (Arctique oriental canadien) du XIX^e siècle à nos jours”, tesis de doctorado, Quebec, Université Paris-Ouest Nanterre La Défense et Université Laval, 2009, p. 374, n. 412.

¹² Este término no parece ligado a la raíz *tööröh* (*tögereki*~*tögeriki*), que significa “errar, perderse, equivocarse”. No figura en los diccionarios basados en fuentes

gritar a coro. El sentido de la palabra llama la atención: la “suerte” así evocada es la de los participantes por quienes la baqueta ha sido lanzada y cuya subjetividad se moviliza a causa de ello. Es por eso que una caída positiva no basta para constituir un signo favorable y que deba necesariamente ser confirmada verbalmente por los interesados. Dicha enunciación, convencional, tiene el sentido de “favorable” o “positivo” y no constituye en ningún modo un pronóstico preciso. Enunciarla no es, por consiguiente, una simple formalidad que se realice por costumbre; no es que cada asistente participe públicamente en una práctica ampliamente probada desde tiempo atrás,¹³ sino que su participación es una contribución psíquica y emocional, es un acto de creencia. No se trata, evidentemente, de creer en el advenimiento real de un evento dado,¹⁴ sobre todo si las preguntas previas fueron vagas o si no fueron formuladas. Se trata más bien de un acto de creencia en el vigor, no del lanzamiento en sí mismo, sino de la ocasión que éste ofrece y que cada cual puede aprovechar. Cabe destacar que el no advenimiento del fenómeno deseado por uno de los participantes durante un lanzamiento con caída positiva no suscita quejas de su parte puesto que, si el tiempo no fue tan bueno como él lo había deseado, concluirá que hubiera sido aun peor si el lanzamiento no se hubiera llevado a cabo. Se observa que, de modo

anteriores al periodo soviético ni en el diccionario de Antoine Mostaert, *Le dictionnaire ordos*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation [Pekín, Catholic University], 1968 [1941-1944]. Figura tanto en el diccionario monolingüe de Ja. Ceval, *Mongol helnij товч тайлбар тол* [Diccionario razonado de lengua mongol], Oulan-Bator, Ulsyn hevlelijn hereg erhleh horoo, 1966, como en el diccionario monolingüe en cinco volúmenes publicado en 2007 por la Academia de Ciencias Sociales de Mongolia y en su versión abreviada de 2009. En buriato, *tööregtej*, “con *tööreg*”, se entiende como “suertudo, feliz”; *tööreggüj*, “sin *tööreg*”, como “nefasto, triste”, como se pronuncia en caso de caída negativa. No se relaciona con el término *tölgö* (*tölge*), que está bien documentado en los diccionarios con el sentido de “adivinación a partir de signos, señal, presagio, pronóstico” (véase al respecto Andras Róna-Tas, “Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World”, *Acta Orientalia A. S. Hungaricae*, v. 25, 1972, p. 227-236).

¹³ Este recurso está forzosamente apoyado en la idea de que “así lo hacían las generaciones anteriores y nosotros seguimos viviendo”.

¹⁴ Notemos que las lenguas mongolas se encuentran entre las numerosas lenguas que no tienen verdadero futuro, en el sentido francés de ese término gramatical; el futuro en francés es sustituido, en las traducciones, por el equivalente del infinitivo francés que indica la eventualidad de la acción en un tiempo que aún no ha llegado.

general, en la actividad adivinatoria no se toma en cuenta la posibilidad del fracaso ni de sus consecuencias, lo que confirma que el lanzamiento adivinatorio no es una búsqueda de información sino un bosquejo de acción.

La repartición de responsabilidades

Siendo el único habilitado para “lanzar” un objeto adivinatorio, el chamán no es por ello considerado responsable del modo en que éste cae; asimismo, el hecho de que no pueda ver garantiza su neutralidad. En lo tocante a la trayectoria del objeto, parece que todos, tanto el chamán como los participantes, revindican su carácter aleatorio sin por ello eximirlo de todo tipo de intencionalidad, como si quisieran que la trayectoria tuviese una causa y rehusaran definir cuál es, a modo de no cerrar las perspectivas, ya sea que se intente hacer un nuevo lanzamiento o aprovechar las oportunidades de una caída positiva. Podemos decir que la lógica del lanzamiento se fundamenta en la idea de que su trayectoria forma parte de una *agentividad* invisible, abierta a las especulaciones y accesible a la manipulación de los participantes. A ellos les corresponde responsabilizarse de los actos que deben llevar a cabo después de una caída positiva. Esto explica también la ausencia de todo afán de verificar empíricamente una adivinación chamánica.

Cuando un lanzamiento produce y avala un diagnóstico

María, anciana mujer buriata a quien encontré en 1970 en el valle de Tunka, al suroeste de Baikal, contó con emoción un episodio de su vida, respondiendo a una de mis preguntas sobre el uso adivinatorio de la baqueta. En su juventud, al inicio de la década de 1930, sufría de depresión. Notándola taciturna e inapetente, sus padres se preocuparon y le trajeron un chamán. Según el relato de María, éste lanzó su baqueta varias veces, como para probar varias hipótesis que no expresó y se guardó para sí mismo. En el momento en que la baqueta cayó del lado favorable (los asistentes gritaron *jtööreg!*, *jtööreg!*) el chamán señaló un trozo de hierro en el patio de la isba, identificándolo como la causa directa del mal de María. En su relato María se limitó a decir que

al final del ritual su familia echó fuera el trozo de hierro y que desde entonces ella se había sentido mejor.

Así, María se había sentido liberada por la simple designación del trozo de hierro. No recuerda que nadie haya intentado definir si ese trozo de hierro había sido identificado como *agente* del mal, como vector o simplemente como signo del mal; esta pregunta, dicho sea de paso, no parece tener ningún sentido para ella. Más allá de ese trozo de hierro, la adivinación del chamán consistía en hacer recaer la responsabilidad sobre los habitantes de la isba, quienes no habían prestado atención a ese trozo de hierro, e incitarlos implícitamente a actuar. Cuando los padres de María echaron fuera el trozo de hierro, María reconoció que se sentía liberada.

En lo que concierne al chamán, si bien se le podría considerar ligado a la cadena de responsabilidad por haber sido llamado para llevar a cabo la adivinación, y por ser él quien concibió, afirmó y garantizó la designación del trozo de hierro como culpable, no es así, pues se limitó a ser un simple intermediario y su papel consistió en dejar a la familia la responsabilidad de cualquier acción. El orden como procedió es en sí mismo significativo: lanzó su baqueta y la caída positiva de ésta avaló gestualmente su acusación, la cual quizá ya había concebido sin expresarla pero que también habría podido improvisar. Pero fue necesario que los participantes avalaran verbalmente esta caída positiva para que su lanzamiento adquiriese un poder ritual efectivo. Fue la aprobación de la caída positiva por parte de los participantes lo que desencadenó la designación verbal retrospectiva, por parte del chamán, del trozo de hierro como el culpable —del mismo modo podríamos pensar que cualquier otra acusación hubiera sido respaldada de igual manera por los participantes— y fue también la aprobación lo que, implicando la aceptación de la interesada y de su entorno del diagnóstico del mal, los llevó a sentirse responsables del éxito del ritual estructurando su expectativa de la desaparición efectiva del mal. Este tipo de adivinación consistente en que el chamán establezca un diagnóstico era generalmente la primera etapa de un ritual terapéutico hasta hace poco. Dicho ritual implicaba enseguida una larga negociación entre el chamán y el espíritu que él había designado como responsable del

infortunio que había que tratar. Los sucesivos lanzamientos adivinatorios marcaban las diversas fases de la negociación, como para validar el progreso hasta alcanzar el objetivo final, que era “obtener el acuerdo del espíritu” sobre el tipo de ofrenda o de víctima que se le ofrecería en sacrificio a cambio de la salud (a menudo del “alma”) del enfermo. Dichos lanzamientos podían entonces considerarse portadores de respuestas a preguntas precisas, acerca del número o del color de los listones que había que anudar, acerca de la especie, del sexo y del pelaje del animal que sería necesario sacrificar. Las preguntas y los lanzamientos podían ser múltiples; lo importante era obtener una respuesta positiva.

*Cuando un lanzamiento garantiza y valida
predicciones propicias*

En el curso de sus recientes investigaciones en Mongolia, Laetitia Merli escuchó a los asistentes exclamar *töörög* durante unos rituales llevados a cabo por una chamana neotradicionalista de la etnia tsaatan, en la provincia de Hövsgöl. Generalmente, esta chamana organiza rituales a petición de sus clientes mongoles, pero puede ocurrir que los lleve a cabo frente a turistas.

Durante los meses de verano, “cuando los espíritus están disponibles”, Enhtuja (Enhtuia) chamaniza dos veces por semana [...] Llama a los espíritus [...] y solicita favores que los clientes vinieron a buscar. Señala a los clientes con su baqueta y les llama por su signo astrológico. [...] La baqueta, en forma de cuchara, está esculpida en un pedazo de madera y cubierta, por un solo lado, con piel de pata de cabra. En la otra cara, ahuecada, se encuentra un eje de acero sobre el cual están ensartados nueve anillos, llamados “cencerros”. [...] Al centro del círculo, coloca a alguien que debe arrodillarse y presentar con las dos manos los bordes superiores de su abrigo para formar un receptáculo dentro del cual lanzar su baqueta. Eso se llama hacer *töörög*, el destino, la suerte. Si la baqueta cae con la cara de anillos hacia arriba, es “bueno”; si es la cara con pelaje la que queda hacia arriba, es “malo”. La chamana lanza la baqueta tres veces seguidas, y cada vez el público grita en coro *töörög!* “positivo” o “negativo” [...] son las respuestas a los problemas formulados, pero también a las previsiones para el

futuro próximo. Si tres lanzamientos sucesivos son “buenos”, se dice que el destino de la persona es claro. Si los lanzamientos resultan “malos”, la chamana continúa negociando con los espíritus para hacer que las cosas se arreglen.¹⁵

Con toda naturalidad, la chamana evenk Kurbeltinova, quien lo fue a lo largo de casi todo el siglo XX, concluyó con lanzamientos adivinatorios el ritual de “bendición, deseo” (*alga*), para el cual recibió a tres visitantes etnógrafas provenientes de Yakutsk, en el verano de 1987, entre las cuales se encuentra Nadezhda Bulatova, autora del artículo que describe este ritual.¹⁶

La chamana vertió primero una cucharada de alcohol en el fuego para “pedirle la autorización de chamanizar”. El fuego “dio su acuerdo” reavivándose. Un miembro de la familia de la chamana le dio un ramo de enebro con el cual la chamana fumigó. Luego, se puso la indumentaria y comenzó a golpear su tambor. El primer espíritu auxiliar al que llamó imitando su grito fue al cucú, ave de buena suerte que provoca el regocijo de todos los que lo escuchan en el bosque. Después de algunas libaciones e invocaciones, se puso a enumerar los augurios que deseaba a aquellas mujeres que la visitaban; luego pidió que cada una ensartara nueve agujas que chupó y mordió sin que el hilo se rompiera, lo que se consideraba buena señal. No fue sino después cuando lanzó su baqueta a propósito de cada uno de los temas abordados: la salud de sus visitantes, sus trabajos, sus hijos. Continuó con la adivinación para los miembros de su familia lanzando la baqueta sobre el mismo tipo de temas. Bulatova enunció entonces la norma: “Dependiendo del lado sobre el que caiga, su adivinación se volverá, o no, verdadera. La asamblea le informa si el resultado es positivo¹⁷ con un *teveče*, que quiere decir ‘atrapó, agarró’; dicen *eče* [literalmente “volcado”] cuando la baqueta muestra un pronóstico negativo”.¹⁸

¹⁵ Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière...*, p. 116.

¹⁶ Nadezhda Bulatova, “Alga, an Evenki shamanic rite”, *Shaman*, v. 2, n. 2, 1994, p. 167-172.

¹⁷ El resultado es positivo cuando la baqueta cae con la cara convexa hacia el suelo. Esta cara, *bülge*, está cubierta de pelaje de oso y de piel de candil de cérvido: Nadezhda Bulatova, “Alga, an Evenki...”, p. 170. La baqueta está hecha con la madera de un árbol alcanzado por un rayo, lo que se entiende que es una marca de elección espiritual.

¹⁸ *Idem*.

Pero Bulatova no precisa la reacción de la chamana ni de la asistencia frente a los lanzamientos efectuados, ni tampoco su actitud frente a la constatación de una caída negativa. Sólo indica, para terminar su artículo, que la chamana comenzó de nuevo sus augurios y bendiciones a la mañana siguiente.

El chamán de los ojos que no pueden ver

La obligación de los participantes de enunciar el resultado constituye un contrapunto frente a la del chamán, que consiste en mantener los ojos cubiertos al momento de lanzar —como los ojos vendados de la diosa Fortuna—, como si tuviera que asegurarse de que nadie se crea que lanza el objeto en su propio nombre. Pero la trayectoria del lanzamiento no es por ello atribuida a tal o cual espíritu al que se haya llamado al inicio del ritual. Se constata sin comentarse. En caso de un resultado negativo, es generalmente el mismo chamán quien comienza nuevamente el lanzamiento, en una especie de “ritual bis” que sacará provecho de la interrupción para poder instaurar una nueva situación ritual y llamar nuevamente a los espíritus.

Pero el lanzamiento no es la única forma adivinatoria que obliga al chamán a no ver, como lo ilustra este ejemplo de un chamán *nganasan*, del cual Eugène A. Helimskij y Nadežda T. Kosterkina describen dos “cortas sesiones” llevadas a cabo en el verano de 1989:

El fleco del tocado del chamán Tubiaku cae por encima de sus ojos porque habla en nombre de los espíritus.¹⁹ Indudablemente, la presencia de este fleco es lo que hace que el tocado sea indispensable durante esas “cortas sesiones” que se hacen sin tambor ni indumentaria. El chamán no lanza ningún objeto, sino que encarna alternativamente dos espíritus. Uno, con el nombre de Nicolás Caballo de Hierro, representa el poder soviético; el otro, Hoterie, imaginado con forma de reno, representa la relación espiritual mayor de la cual el

¹⁹ Eugène A. Helimskij y Nadežda T. Kosterkina, “Petites séances d’un grand chamane nganasan”, en Roberte Hamayon (coord.), *Chamanismes*, París, Presses Universitaires de France, 2003 [1992] (Quadrige/Diogène), p. 61.

chamán toma su legitimidad, así como su poder de chamán. Habló en el nombre de estos últimos a cada uno de los participantes, quienes debían golpear con un bastón especial los objetos rituales mientras expresaban sus deseos; reprendió a uno (por un disparo de escopeta inoportuno) pero le dio igualmente consejos para evitar que hubiera consecuencias perniciosas; conjuró los temores de otro; predijo a otro más el fin de una disputa. Para cada uno (también para los investigadores estonios que estaban de visita), “adivinó” o reveló un detalle personal que el interesado escondía. Enseguida enlazó esta revelación, a través de un “si es así”, enunciado que pertenece tanto a la predicción como a la propiciación y a la conjuración, como por ejemplo: “Si has sido detenido dos veces en tu camino y llevas contigo un papel de un tipo inhabitual... Si es así, el mañana será feliz para ti”.²⁰

La intermediación de agentes invisibles para responsabilizar a los participantes

Como sucede en el modo gestual del lanzamiento del ejemplo bu-riato, el modo verbalizado del ejemplo nganasan exenta al chamán de toda responsabilidad, aunque de otro modo. El ejemplo tsaatan ocupa en este aspecto una posición intermedia entre ambos. Con la finalidad de entender mejor los mecanismos subyacentes, esos modos pueden caracterizarse de la siguiente manera, a riesgo de sistematizar excesivamente algunos elementos y de ocultar ciertos matices.

Las predicciones son atribuidas a espíritus, en el sentido clásico del término, en el caso nganasan. Lo que da valor a las palabras pronunciadas por el chamán en nombre de los espíritus es el hecho de que estos últimos —claramente identificados y nombrados— sean imaginados *a priori* como exteriores a la situación y uno de ellos, Nicolás Caballo de Fuego, se encuentre en una posición notoriamente superior. De hecho, no es sino mediante la intervención de esos espíritus como el chamán puede cumplir con el papel de consejero, de sabio o de árbitro al que los participantes escuchan y siguen con interés.

²⁰ *Ibid.*, p. 66.

Por el contrario, en el caso del lanzamiento evenk, se trata de una forma más abstracta de agencia cuya concepción parece presentar un componente paradójico. Que la trayectoria del objeto lanzado dé lugar a una interpretación invita a suponer que existe detrás de ella un agente *a priori* neutro. Pero que el lanzamiento pueda repetirse sugiere que es posible influir en él. Así, el agente supuesto es necesariamente indeterminado en un inicio y debe, para seguir operando, seguir siendo indeterminable:²¹ nada permite precisar si se trata de una entidad invisible autónoma exterior al objeto o de un elemento inherente al propio objeto o a la trayectoria que le transmite el gesto del chamán. Aquello que guía la trayectoria del lanzamiento no debe poder atribuirse al chamán, al azar o a un espíritu definido, para abrir lo más ampliamente posible el abanico de especulaciones sobre la interpretación que hay que dar. Si bien la adivinación supone indudablemente un pensamiento animista, pareciera también rebasar ese marco: nada nos autoriza a decir que para los pueblos siberianos el responsable en última instancia de la trayectoria del lanzamiento es forzosamente un ser animado.

Cualesquiera que sean las diferencias, se puede distinguir siempre un mismo mecanismo. Podemos considerar que, en el caso nganasan, el simple hecho de participar en un ritual adivinatorio incita a cada quien a sacar provecho de lo que le ha dicho el chamán, en nombre del espíritu encarnado y a darle una interpretación positiva, con o sin relación directa con el contenido enunciado por el chamán. Diremos incluso que, en el caso evenk, confirmar en voz alta el resultado finalmente favorable de un lanzamiento, presumiblemente incontrolado y aleatorio, estimula la franca implicación de cada uno de los interesados en los ámbitos que el chamán ha evocado y que pueden verse favorecidos con este agradable resultado. Podemos entonces afirmar que la intervención del chamán equivale, en los dos casos, a hacer que los participantes se impliquen

²¹ Del mismo modo que nosotros no le atribuimos ninguna fuente precisa a nuestra “suerte”. Esta indeterminación, que parece ser necesaria a esta forma de práctica adivinatoria, es analizada en Roberte Hamayon, *Jouer. Une étude anthropologique*, París, La Découverte, Bibliothèque du Mauss, 2012, p. 226-252.

en la construcción, si no de su futuro respectivo, al menos de la visión de su realidad presente, suscitando en ellos una actitud comprometida, voluntaria y optimista. Esto produce un efecto de arrastre (lo que confirma el uso del término *tööreg*, “suerte”, entre los buriatos, para confirmar el lanzamiento). Ésta es también la conclusión a la que llega Céline Petit²² en sus investigaciones entre los inuits, para quienes “adivinar” se dice “hacer que suceda”, y sirve como base para la “anticipación positiva” del futuro que es considerado esencial para el éxito en ciertas actividades, en particular para la caza.

CUANDO LOS LANZAMIENTOS VALIDAN LAS ETAPAS DE LA FÁBRICA RITUAL DEL VOLUNTARISMO OPTIMISTA

Susitar el optimismo podría ser la enseñanza que nos deja el análisis de un tipo de ritual que hasta hace poco ocupaba un lugar central entre los pueblos cazadores del bosque siberiano, puesto que aseguraba la reproducción de la propia comunidad que lo organizaba dentro de su medio natural y con él. (A diferencia de los rituales privados expuestos anteriormente, este tipo de ritual ya ha desaparecido como tal, pese a ocasionales tentativas por restablecerlo.)²³

La descripción de Glafira M. Vasilevič, quien observó el *ikenipke* durante su larga estancia con los evenk del Sym (afluente del Yenisei) en 1930, constituye un ejemplo muy claro de ello. A menudo, es el único ritual que realizan los pueblos en esta época —en la cual su modo de vida puede considerarse de tipo “tradicional”— y ejecutarlo es frecuentemente la función principal del chamán. Se presenta a la vez como ritual de renovación estacional, cuyo objetivo principal es garantizar el éxito en la cacería del próximo año, y como ritual

²² Céline Petit, “Jouer pour être...”, p. 303-304, 323, n. 353.

²³ Han sido organizados nuevos *ikenipke* por grupos de intelectuales evenk en el sureste de Yakutia, en Alexandra Lavrillier, “Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenks de Sibérie postsoviétique: ‘jouer’ pour vivre avec et sans chamane”, tesis en Antropología Religiosa, 2 v., París, École Pratique des Hautes Études, 2005. Esos nuevos rituales, que se inspiran en la descripción de Glafira M. Vasilevič, “Drevnie ohotnič'i i olenovodčeskie obrjady èvenkov”, *Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii*, v. 17, 1957, p. 151-185, se orientan a la exaltación de valores identitarios.

de investidura o de confirmación de un chamán en su función, lo cual viene a confirmar también, dentro de ese contexto, la fabricación colectiva de accesorios rituales para su realización.

El ritual, que se lleva a cabo desde mediados de abril hasta mediados de mayo, congrega a la comunidad, que se encuentra dispersa el resto de año.²⁴ Se desarrolla como la extensa cacería de un reno imaginario llevada a cabo por el chamán, aguas abajo y después aguas arriba del mítico “río chamánico”. Luego indica a los cazadores el lugar donde deben perseguir al animal que “vio” en sueños, al cual los cazadores acabarán por atrapar y ultimar. Entre tanto, los cantos del chamán describen la acción mientras que los participantes la expresan mímicamente en sus danzas. Lo que garantiza concretamente el futuro éxito en la cacería es un episodio que sucede cuando los cazadores “atrapan” al reno imaginario. Entonces lanzan flechas a efigies que representan renos salvajes que ellos mismos elaboraron con alerce, cedro o abedul. El chamán reparte trozos de estas efigies entre las familias, que los conservan hasta el próximo año.²⁵

Las respuestas fatales de los actos adivinatorios

El ritual contiene dos episodios propiamente adivinatorios. El primero forma parte del anterior, durante el cual el chamán “purifica” a los participantes con una unción cruciforme de sebo en el dorso de la mano para luego invocar al espíritu *ekšerii*, al que “hace bajar” a lo largo del palo ritual. A través de la boca del chamán que canta y toca el tambor, el espíritu “comunica” a cada participante cuántos y cuáles de sus renos domésticos morirán; luego, otro espíritu, el de la tierra, les “dice” quiénes de ellos enfermarán y cuándo. El chamán examina las pieles que cada uno de ellos ha atado al palo ritual, del cual podrá, al final del ritual, tomar una parte para sí y dar el resto a los huérfanos.²⁶

El segundo se lleva a cabo durante un intervalo entre las numerosas secuencias del ritual. Para que el chamán “adivine” la expectativa

²⁴ Véase la traducción francesa de los cantos entonados durante ese ritual en Éveline Lot-Falck, “Textes eurasien”, en Régis Boyer y Éveline Lot-Falck (coords.), *Les religions de l'Europe du Nord*, París, Fayard-Denoël, 1974, p. 709-714. Y un resumen del desarrollo del ritual en Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1), p. 465-467.

²⁵ Glafira M. Vasilevič, “Drevnie ohotnič...”, p. 151-163.

²⁶ *Ibid.*, p. 157.

de vida de los participantes, cada uno le lleva su propia flecha. El chamán las toma una por una y las lanza a través de la abertura de humo de la choza. Dependiendo de si la flecha cae más o menos cerca del exterior de la yurta, su dueño morirá más o menos pronto.²⁷

Pareciera que estos dos episodios adivinatorios, que anuncian con precisión muertes y enfermedades, refutaran radicalmente la existencia del objetivo de provocar optimismo, como lo he sugerido con el título de esta sección. Sin embargo, tal es ciertamente el objetivo global de este ritual cuya atmósfera está marcada de alegría y al que cada participante percibe como algo determinante para el porvenir de todos. También cabe recordar el papel que desempeñan estos episodios en la economía general del ritual basada en la idea de que el mundo de los humanos y el mundo de los animales salvajes se nutren uno al otro. Dicha economía supone que, para que el chamán obtenga de los espíritus animales la promesa de presas silvestres para los cazadores de la comunidad, en forma de “suerte en la cacería”, debe prometer a cambio presas humanas para los espíritus animales. Se espera del chamán que obtenga la mayor cantidad de “suerte” y prometa la menor cantidad posible de muertes humanas, ocurridas además lo más tardíamente posible. Es considerado “buen chamán” aquel cuya gestión del ritual inaugura un año con botín abundante y escasas pérdidas humanas. Además, estos dos episodios no se consideran avisos de adversidad, sino más bien tentativas de reducir las inevitables pérdidas, debido a lo cual son recibidos con alivio.

La alegre atmósfera del ritual

De hecho, este tipo de ritual está lleno de alegría. Y no tanto por el efecto de risas, cantos y danzas que se mezclan sin cesar sino porque es fruto de una actitud deliberada, puesto que es obligatoria. Expresar alegría, vivacidad y entusiasmo durante el ritual es un deber para todo miembro de la comunidad que rigurosamente tiene que participar si quiere seguir formando parte de ella. Si, por cansancio, un

²⁷ *Ibid.*, p. 159.

danzante deja de bailar, el chamán le da golpes con la baqueta en las espinillas para que se levante. Participar en el ritual obliga a cada quien a contribuir al optimismo colectivo con su optimismo personal.

La exigente aprobación de los participantes

Un detalle significativo marca el fin del ritual: antes de dispersarse, los participantes deben, de un modo u otro, darle al chamán su aprobación en cuanto a su modo de conducir el ritual, aunque sólo sea a través de un lanzamiento de baqueta del que aclamen el resultado; seguramente por ser algo tan simple y tan automático, muchos observadores olvidan mencionarlo. Podía ser también un tipo de *satisfecit* otorgado al chamán, como en el ejemplo siguiente, registrado por Ivan A. Hudjakov, un joven disidente ruso exiliado en Verjoyansk a finales de la década de 1860:

El ritual yakoute descrito por este autor²⁸ tiene como objetivo obtener pescado de la costa del océano Ártico durante el verano. El chamán negocia prolongadamente con la Dama del Mar, expresando sus peticiones (“hemos adelgazado tanto, escúpenos a la orilla algunos de tus viscosos pescados; te traje regalos”) y las respuestas de la Dama (“hace mucho tiempo que hablas, chamán, démosle un montón de pescado”). El chamán enfatiza cada supuesta promesa de la Dama haciendo el ademán de lanzar tras de sí el montón de pescado en cuestión y con clamorosos *juruj!*, *juruj!* que corean los participantes. Éstos lo mandan a pedir nuevamente: “otra vez, otra vez”; después de cierta insistencia, obtiene una “enorme pila de pescados de cola curvada”: *juruj!*, *juruj!* Entonces, se vuelve hacia los participantes: “fui a casa de la Dama del Mar y volví de ahí con [tantos] pescados, podrán atrapar muchos si yo mismo fui ahí exitosamente. Si no tuve éxito, no obtendrán ni unos ni otros. Arréglenselas ustedes, les toca decidir si fui o no a casa de la Dama del Mar”. Los participantes exclaman: “¡Que así sea! ¡Que así sea!”.

Aunque un chamán haga pocas veces una petición de aprobación tan explícita, está pactado que los participantes deben expresarse

²⁸ Ivan A. Hudjakov, *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga*, Leningrado, Nauka, 1969, p. 221-227.

de uno u otro modo con respecto a su comportamiento en el transcurso del ritual, para obligarlo a “obtener” más por parte de los espíritus y sobre todo, al cierre, para permitirle terminar su interacción con ellos. Dos informantes buriatos, interpelados respecto a este punto, me confirmaron que había que “responder” para enfatizar las etapas de un ritual chamánico y aun más para terminarlo, aunque sea solamente gritando *juraj!*, *juraj!*, “¡hurra!”, y luego *iboltogoj!*, *iboltogoj!*, “que así sea!”, del mismo modo que se hace en un brindis durante un festín. No podría haber promesas o deseos válidos sin el eco de sus futuros beneficiarios.

En la vida cotidiana de los años de 1970 abundaban los gestos profanos ritualizados, como para compensar la represión soviética de las prácticas religiosas. No era sólo que cualquier cosa pudiera convertirse en ocasión de hacer un brindis y que todo brindis prestara una “ocasión” de suerte que había que aprovechar, *zavšaan*,²⁹ sino que podía inclusive ser nefasto el dejar pasar una ocasión como ésa.³⁰ Para apoyar al que hacía el brindis había que verter algunas gotas de alcohol sobre la mesa, en el suelo, hacia el cielo o, incluso, en la región budizada, hacia las cuatro direcciones. Que alguien girara su vaso durante el brindis aumentaba su valor propiciatorio.³¹ Pero una vez terminado el brindis, también, y quizás sobre todo, había que confirmarlo clamando en voz alta la fórmula consagrada: *boltogoj*, que es ciertamente convencional, pero que se entiende invariablemente como

²⁹ *Zavšaan* no es un concepto personificado como el *kairos* griego o el *occasione* latino, sino que comporta la eventualidad como agencia invisible, a diferencia del término *tohioldol*, que designa de modo más neutro la coincidencia.

³⁰ También podían convertirse diversas circunstancias (el vuelo de un ave insólita, terrores nocturnos, avería de un *jeep*...) en una ocasión de *dallaha*, de girar los brazos, con el antebrazo alzado, en sentido de las agujas del reloj, como para atraer algo hacia sí, gesto que se concibe como atrayente de buena suerte, de prosperidad; había que girar los brazos tres veces repitiendo otras tantas veces *ai (h)uraj*. Durante un banquete se podía hacer con un plato de borrego hervido. Rodica Pop, “Quelques fêtes rituelles liées à la nouvelle yourte”, en Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert y Roberte Hamayon (coords.), *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2010 (Monumenta Serica Monograph Series LXI), p. 560, nota 64, señala que, entre los mongoles bajad, durante las bodas el padre de la recién casada hacía lo anteriormente descrito con la cintura de su hija mientras ella se estaba yendo con la familia de su esposo.

³¹ En Mongolia, toda buena ama de casa hace diariamente una aspersión de leche o de té con leche alrededor de la yurta mientras pronuncia con voz muy baja sus deseos concluyendo con formulaciones optativas convencionales.

coadyuvante de la realización de los deseos enunciados.³² El no hacerlo hubiera inmediatamente levantado sospechas. La cuestión en torno al cierre de los rituales chamánicos se abordó en este tipo de ocasiones.

Cualquiera que sea su forma, la respuesta de los participantes es considerada por todos ellos como la expresión de su obligación de participar en la realización de las promesas del ritual, como el desencadenante de su motivación para actuar y como la garantía de su expectativa positiva en el porvenir; se percibe en cierto sentido como auto-realizadora. Como cazadores que son, deberán ir de cacería, pues ya se ha hecho todo lo posible para que ésta les sea favorable. La sensación de que el ritual ha creado un contexto favorable dinamiza su voluntad y les ayuda a alcanzar la concentración mental que necesitan, estructurando a la vez su esperanza de futuras presas de caza. Si los cazadores no vuelven con la cantidad de presas esperada, habrá decepción sin duda alguna, pero nunca críticas; todos pensarán que el botín hubiera sido aun más escaso sin el ritual. Más bien se generará un consenso de principios, tácito y automático, para poner a salvo la creencia en el valor del ritual y para no preocuparse por verificar empíricamente la realización de un anuncio favorable, como si sólo importara conservar el estado de ánimo positivo y activo que ella ha provocado.³³ La creación de esta “anticipación positiva”, según la lograda expresión de Céline Petit, parece también la razón de ser de otras conductas menos formales.

APROVECHAR O SUSCITAR OCASIONES DE ADIVINACIÓN

De este modo, tal perspectiva explica algunas conductas informales que sirven también para estructurar la visión del futuro y orientar la acción. Las abordaré brevemente y sólo desde la perspectiva de

³² *Boltogoj* es la forma optativa del verbo *boloho*, “transformar”. Su empleo evoca la formulación “que así sea”, que cierra muchos rezos cristianos. También es muy común la formulación *jürööl boltogoj!*, “¡que ese deseo se realice!”.

³³ No es sorprendente por eso la disimetría de actitudes frente a un resultado adivinatorio, según sea o no favorable, ni que se acuda a la adivinación incluso sin esperar algo preciso.

la ocasión de adivinación que ellas representan, dejando a un lado otras perspectivas desde las cuales podrían ser analizadas y clasificadas. A diferencia de las adivinaciones rituales basadas en la producción de signos, éstas reposan en la interpretación de signos existentes, materiales o inmateriales. Algunos fenómenos o eventos son sistemáticamente objeto de una interpretación codificada. Otros sólo se convierten en signos para interpretar, puesto que se ha elegido determinarlos como tales.

El vuelo de un cuervo por encima de la abertura de humo de la yurta es siempre indicio de adversidades. Si una liebre se cruza en el camino del cazador, es buen signo si atraviesa de derecha a izquierda, pues “entra” en el bolsillo de pecho del cazador, que puede continuar su camino; si la liebre atraviesa de izquierda a derecha, el cazador da vuelta atrás.³⁴ Este tipo de presagio codificado es tal en virtud de una lógica de correspondencia entre fenómenos que son convencionales y no causales: efectivamente, nada explica por qué el presagio es válido cuando se trata de una liebre y no de otro animal.

Este tipo de fenómenos son de tal naturaleza que siempre se notan. Solamente los que son nefastos, que constituyen mayoría, provocan una reacción: se toman todas las precauciones para evitar que se realicen. Es de destacar que no puedan ser ignorados, conjurados, forzados ni “redimidos”. Pueden eventualmente ser eludidos: si bien el cazador a quien la liebre se le cruza en el camino en el sentido nefasto no puede fingir no haber visto el presagio, sí puede, no obstante, una vez que ha vuelto a casa, partir nuevamente en otra dirección, ya sea que encuentre o no signos favorables. Pero nada nos autoriza a decir si la fuente del mensaje que constituye la carrera de la liebre se atribuye a un agente preciso, al propio animal, al espíritu de su especie o incluso a otro espíritu que lo haya tomado como vehículo... Por otra parte, ¿de qué serviría eso si no hay otra posibilidad más que aceptar el veredicto del presagio? Cuanto más, podríamos formular la hipótesis de que según ese presagio sólo el camino que cortó la liebre podía ser nefasto. Por el contrario,

³⁴ Pietr Pavlovitch Batorov y Pavel Pavolvitch Horoših, “Primety alarskih burjat”, *Burjatovedčeskij sbornik*, v. 1, 1926, p. 46-51.

es común escucharlos decir que el cazador agradecerá a la liebre haberle impedido tomar ese camino, preservándolo así de una posible desgracia. En resumen, la atención prestada al presagio influye en el comportamiento del cazador. Por el hecho de que el carácter aleatorio de la aparición de la presa impone a éste una perpetua espera de presagios, podríamos preguntarnos si es posible asignar libremente el estatus de presagio a cualquier fenómeno.

Muchos fenómenos —tipos indefinidos de vuelo de pájaros, movimientos de ramas, ventarrones, crepitaciones del fuego, forma de las flamas— no se advierten sistemáticamente aunque siempre sean potencialmente reveladores, sin por ello tener un valor codificado. Sólo valen como presagios si se elige identificarlos como tales debido a una preocupación personal.³⁵ Por eso, la elección se convierte en el inicio de un proceso de toma de responsabilidad.

La elección de identificar un evento como presagio puede hacerse en el momento en que éste se produce, para intentar evitar todo riesgo de comportamiento inapropiado o para salir de una situación de incertidumbre solicitando signos interpretables como guías de conducta. Pero también puede hacerse *a posteriori* para que sirva de punto de partida a la explicación de una adversidad actual que no se sabe cómo enfrentar; se trata entonces de designar a través de un esfuerzo de reconstrucción de memoria un signo anunciador que no se hubiera reconocido por descuido en su momento, pues es esta negligencia la que supuestamente pudo haber tenido consecuencias perniciosas. Efectivamente, los signos constituidos por objetos o fenómenos que corresponden a un orden que podríamos denominar “natural”³⁶ se consideran ineluctables y ésa es seguramente la razón por la cual nadie se preocupa por imputarlos a agentes identificables a los que se podría obstaculizar para

³⁵ Caroline Humphrey, “Omens and their Explanation among the Buryat”, *Archives Européennes de Sociologie*, v. 17, 1976, p. 21-38.

³⁶ Sucede del mismo modo con los movimientos de los recién nacidos que se creen involuntarios de su parte y se atribuyen a formas indefinidas de agencia invisible. Los recién nacidos no son considerados totalmente humanos hasta que tienen dientes, comen carne, hablan y caminan; todas esas etapas se verán culminadas por el primer corte de pelo. Véase Grégory Delaplace, “Le cheval magnétomètre”, en Aigle, Charleux, Goossaert y Hamayon (coords.), *Miscellanea Asiatica. Mélanges...*, p. 121-139.

evitar que jueguen sucio. Sin embargo, es difícil decir que no son más que signos reducidos al rol de anunciar. En el ejemplo citado páginas atrás en este ensayo, bastó con que el trozo de hierro fuese lanzado fuera del patio de la isba para que María se sintiera mejor. Su tormento no se atribuyó al trozo de hierro en sí, sino a su presencia en el patio, y esta imputación bastó para confortar a María, atrayendo la atención de toda la familia hacia ella. No obstante, esto sólo explica la función de tal imputación, mas no su contenido preciso: ¿por qué acusar al trozo de hierro en el patio? ¿Fue para incitar a la familia a tener más cuidado en los detalles de la vida cotidiana común? Mi pregunta sólo provocó la risa nerviosa de María. Indudablemente, para ella, como para nuestra mirada externa, la acusación del trozo de hierro era arbitraria, pero era la que estaba asociada a la caída positiva de la baqueta y esto bastaba para volverla indiscutible. Se puede decir, para seguir la argumentación de Jean-Luc Lambert en este mismo volumen, que la intervención de un factor subjetivo es precisamente lo que prohíbe repetir una operación adivinatoria y que por ello le pone fin.

La interpretación de signos constituidos por gestos humanos remite aun más directamente a la responsabilidad de los involucrados, puesto que corresponde en general al sistema normativo. No se presta ninguna atención a las conductas que cumplen las normas de comportamiento, que son “de buen augurio”, pero se hace mucho caso a aquellas que las transgreden y que son “de mal augurio”, como colocar un sombrero al revés, no abrocharse los botones de la camisa, no meter los brazos en las mangas del abrigo o servirse de la mano izquierda. Si se trata de una negligencia involuntaria, no es mayormente grave, pues “a quien no conoce la tradición no lo afecta la premonición [el presagio]”,³⁷ dice el proverbio mongol. Pero puede también tratarse de una transgresión voluntaria, o incluso con intención maliciosa (ofrecerle a alguien un vaso con la mano izquierda sería desearle algo malo). A diferencia de los signos de origen

³⁷ *Jos medehgüj hün, jor haldahgüj*, en Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière...*, p. 160. *Jor* designa un mal presagio, lo que se dice, más explícitamente, *muu jor*. El equivalente fasto es *beleg demberel*. Recordemos que los adivinos romanos podían decir: *hodie, [aves] non consulto*, “hoy, no consulto a [los pájaros, los auspicios]”.

“natural”, aquellos constituidos por gestos humanos se supone que pueden ser neutralizados a través de una compensación ritual, de la cual se espera un efecto conjuratorio.

ADIVINACIÓN Y RESPONSABILIZACIÓN

A juzgar por las prácticas mencionadas, el hecho de participar en una operación adivinatoria o de interpretar un presagio se considera capaz de responsabilizar a la persona que lo solicita, obteniendo beneficio de vínculos propicios con agentes invisibles. Pero también existen prácticas con una parte adivinatoria que se presentan no sólo como maneras de introducir un elemento aleatorio en sus elecciones, sino también como rechazo deliberado a elegir por sí mismo. Tal es el caso, por ejemplo, de ciertas prácticas de atribución de nombre en Mongolia. Otrora, cuando el parto se llevaba a cabo en la yurta, el recién nacido recibía, según la costumbre, el nombre del primer objeto sobre el que se posara la mirada del padre o de la madre después del nacimiento, o era nombrado por un huésped de paso, sobre todo si se trataba de un extranjero.

En la década de 1970 se generalizó el parto en hospital. Ahí los padres le pedían a la comadrona o al médico obstetra que extrajera al azar un papelito de entre los veinte que había en un cesto, cada uno de los cuales tenía un nombre que aquéllos habían escrito. La elección por parte del especialista descargaba a los padres de la responsabilidad de elegir un nombre sin imponerles uno que hubiera podido desagradarles y, sobre todo, que hubiera podido dañar al niño. De hecho, el nombre personal está generalmente formado por un nombre común, y se supone que su contenido semántico puede influir en el destino del niño.³⁸

³⁸ Se podía cambiar el nombre posteriormente, si el niño se enfermaba. El nuevo nombre dado al niño era despectivo con la finalidad de distraer la atención de los espíritus a los que se creía ensañados en su contra; véanse Roberte Hamayon, “Le pouvoir des hommes passe par ‘la langue des femmes’. Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l’aptitude”, *L’Homme*, v. 19, n. 3-4, 1979, p. 109-139, y Roberte Hamayon, “Tracteur et Hypoténuse. Quelques tours de la pensée symbolique dans les sociétés mongoles”, en Bernard Koechlin, François Sigaut, Jacqueline M. C. Thomas y Gérard

Crear el optimismo y moderarlo

El hecho de no elegir ellos mismos es una medida de precaución de los padres para evitar que su excesivo anhelo de felicidad para el niño acabe por acarrearle alguna desgracia:³⁹ los primeros nombres dados a los niños eran generalmente nombres optativos como “Fuerza, Felicidad, Satisfacción...”⁴⁰ Pero ese tipo de conducta no se limitaba a la atribución del nombre a un niño. Podía, en principio, extenderse a muchas otras circunstancias que contuvieran un elemento apto para ser acusado si una desgracia llegaba a suceder. Se trataba entonces de evitar tomar cualquier tipo de responsabilidad. Había que recurrir, forzosamente, ya sea a una responsabilidad diluida, como en el caso del sorteo, a videntes reconocidos por su intuición o incluso a adivinos apoyados en sistemas normativos considerados tranquilizadores, como los astrólogos, cuyo veredicto no se discutía. Como si el abanico de posibles fuentes de suerte tuviera necesariamente al reverso un abanico igual de vasto en causas de mala suerte.

Esta concepción de agentes múltiples constantemente al acecho emana de un animismo subyacente y también refleja una ética global de la responsabilidad. Esta ética, que fundamenta la conciencia de la responsabilidad exigiendo a la par la repartición de responsabilidades, recuerda la del cazador siberiano.

De modo general, la actitud del cazador siberiano se caracteriza por la moderación y la mesura. El cazador aprende desde la más temprana edad que debe evitar a la vez cualquier presa excesiva, so pena de sufrir un revés fatal —es una regla bien sabida—, y que no debe nunca jactarse de haber capturado una presa; es muy común

Toffin (eds.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, p. 689-696.

³⁹ Céline Petit, “Jouer pour être heureux...”, p. 393, n. 340, observa también que los inuits tienen cuidado de no enfocar su atención en la espera de un bien, en no desear demasiado un objeto so pena de atraer la mala suerte.

⁴⁰ En un pueblo del sur de la Buriatia de los años 1970-1980, la costumbre de dar nombres optativos condujo a los padres, inspirados por la valorización soviética de la ciencia y tecnología, a llamar a sus hijos “Tractor” e “Hipotenusa”. Esos nombres fueron censurados por las autoridades locales. Al respecto véase Roberte Hamayon, “Tracteur et Hypoténuse...”.

que minimice la importancia de su botín. En las epopeyas buriatas, el héroe enfatiza sus victorias con un “vencí a un gran enemigo, no debo jactarme de ello”. Una regla similar es válida tácitamente en el ámbito adivinatorio: si hay que aprovisionarse de signos favorables para cualquier empresa, sería presuntuoso contar demasiado con la realización de una adivinación positiva, como Perrette con la venta de su cántaro de leche.⁴¹ Quizás sería también desde esta perspectiva como todo ese gran ritual de temporada orientado completamente hacia la creación de una espera feliz y optimista del porvenir se ocupaba también, como lo vimos, de prever las temidas pero inevitables pérdidas. Así lo requiere la economía de la “suerte”, tan frágil e inaprensible, y que, sobre todo, sólo les pasa a algunos; incita a esperar, pero advierte que no se debe sobreestimar la felicidad esperada. Por ello, lo adivinatorio no podría estar más alejado de lo conjuratorio ni más cerca de lo propiciatorio.

EN ESPERA DE LO QUE SIGUE

Las escasas prácticas aquí examinadas no son, en lo absoluto, las únicas que representan la actividad adivinatoria en el área estudiada. La astrología ocupaba antaño y ocupa hoy en día un lugar considerable en la Mongolia budizada; en nuestros días, no sólo la practican los lamas astrólogos, como lo muestra el ejemplo del chamán Tömör que reinterpreta a su modo el conteo según los signos zodiacales, lo que le permite atribuir los males de su cliente a un error astrológico y dar un nuevo punto de partida a su diagnóstico y sus consejos.⁴² La escapulomancia, muy extendida todavía a inicios del siglo XX, parece al contrario haber desaparecido, aunque su recuerdo siga vivo. En la época soviética se hizo hincapié en la desaparición de los especialistas, pero casi cada familia guardaba entrañablemente un omóplato. Se podían ver omóplatos colgados en los árboles entre listones. Todavía se les veía muy recientemente,

⁴¹ N. de la T. Referencia a “La lechera y el cántaro de leche”, una de las fábulas de La Fontaine.

⁴² Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière...*, p. 145, 147.

reportan Laetitia Merli y Sandrine Ruhlmann, quienes, sin embargo, no han visto a nadie usarlos con fines adivinatorios.

Si resulta imposible examinar aquí las prácticas complejas desde la perspectiva de los mecanismos impulsados por las prácticas simples, sí es válido preguntarse si la propia simplicidad de estas últimas, que no indican causa alguna ni el camino a seguir, sino que obligan a comprometerse, no es un factor esencial de su “eficacia”. Ellas exigen hacer lo que Guido Möllering⁴³ llama una “inversión de confianza (*investissement de confiance*)”, cuyo efecto consiste en “suspender la incertidumbre haciendo *como si* ésta se hubiera resuelto favorablemente”. Es por eso que la expectativa creada por un anuncio favorable es positiva en sí misma, aunque el grado de adhesión intelectual al propio contenido del anuncio sea bajo. Basta, como precisa Möllering,⁴⁴ que una hipótesis feliz sea considerada plausible para desatar una expectativa positiva y movilizar la voluntad de favorecer su realización, aunque no sea más que para evitar engañarse a sí mismo por haber alimentado una espera positiva. ¿Esto significa que, para motivar tal “inversión de confianza”, es mejor invitar a “creer en su buena estrella” que “conocer la voluntad de los dioses”? Es una cuestión que compromete la manera de construirse que tiene una sociedad para producir su existencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BATOROV, Pietr Pavlovitch, y Pavel Pavolvitch Horoših, “Primety alarskih burjat”, *Burjatovedčeskij sbornik*, v. 1, 1926, p. 46-51.
- BEFFA, Marie-Lise, y Laurence Delaby, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, París, Publications Scientifiques du Muséum, 1999 (Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle 181).

⁴³ Guido Möllering, “Inviting or Avoiding Deception through Trust. Conceptual Exploration of an Ambivalent Relationship”, *Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung*, Max Planck Institute for the Study of Societies, manuscrito, 2008, p. 9.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 16-17.

- BULATOVA, Nadezhda, “Alga, an Evenki Shamanic Rite”, *Shaman*, v. 2, n. 2, 1994, p. 167-172.
- CEVEL, Ja., *Mongol helnij tovč tajlbar tol'* [Diccionario razonado de lengua mongol], Oulan-Bator, Ulsyn hevlelijn hereg erhleh horoo, 1966.
- CINCIUS, Vera, *Sravnitel'nyj slovar' tunguso-man'čžurskih jazykov*, 2 v., Leningrado, Nauka, 1975-1977.
- DELAPLACE, Grégory, “Le crapaud, les tortues et les canards. Sur la pratique du *fengshui* à Oulan-Bator”, *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, v. 36-37, 2005-2006, p. 187-205.
- , “Le cheval magnétomètre”, en Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert y Roberte Hamayon (coords.), *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2010 (Monumenta Serica Monograph Series LXI), p. 121-139.
- GUILLEMOZ, Alexandre, *La chamane à l'éventail. Récit de vie d'une mudang coréenne*, París, Imago, 2010.
- HAMAYON, Roberte, “Le pouvoir des hommes passe par ‘la langue des femmes’. Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude”, *L'Homme*, v. 19, n. 3-4, 1979, p. 109-139.
- , “Tracteur et Hypoténuse. Quelques tours de la pensée symbolique dans les sociétés mongoles”, en Bernard Koechlin, François Sigaut, Jacqueline M. C. Thomas y Gérard Toffin (eds.), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1987, p. 689-696.
- , *La chasse à l'âme*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).
- , “Âme, force vitale, esprit. L'animisme dans le chamanisme des peuples chasseurs de la forêt sibérienne”, en *L'animisme parmi nous*, París, Presses Universitaires de France, 2009 (Monographies et débats de psychanalyse), p. 201-210.
- , *Jouer. Une étude anthropologique*, París, La Découverte, Bibliothèque du Mauss, 2012.
- HARVA (HOLMBERG), Uno, *Les représentations religieuses des peuples altaïques*, trad. de Jean-Louis Perret, París, Gallimard, 1959 [1933] (L'espèce humaine 15).

- HELIMSKI, Eugène A., y Nadežda T. Kosterkina, "Petites séances d'un grand chamane nganasan", en Roberte Hamayon (coord.), *Chamanismes*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003 [1992] (Quadrige/Diogène), p. 57-77.
- HUDJAKOV, Ivan A., *Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga*, Leningrado, Nauka, 1969.
- HUMPHREY, Caroline, "Omens and their Explanation among the Buryat", *Archives Européennes de Sociologie*, v. 17, 1976, p. 21-38.
- KABZINSKA-STAWARZ, Iwona, *Games of Mongolian Shepherds*, Varsovia, The Library of Polish Ethnography, 1991.
- LAVRILLIER, Alexandra, "Nomadisme et adaptations sédentaires chez les Évenks de Sibérie postsoviétique: 'jouer' pour vivre avec et sans chamane", tesis en Antropología Religiosa, París, École Pratique des Hautes Études, 2005, 2 v.
- LOT-FALCK, Éveline, "Textes eurasiens", en Régis Boyer y Éveline Lot-Falck (coords.), *Les religions de l'Europe du Nord*, París, Fayard-Denoël, 1974, p. 611-753.
- MERLI, Laetitia, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongole et Sibérienne, 2010 (Nord-Asie 2).
- MÖLLERING, Guido, "Inviting or Avoiding Deception through Trust. Conceptual Exploration of an Ambivalent Relationship", *Max-Planck-Institut für Gesellschaftsforschung*, Max Planck Institute for the Study of Societies, manuscrito, 2008.
- MOSTAERT, Antoine, *Le dictionnaire ordos*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation [Pekín, Catholic University], 1968 [1941-1944].
- PETIT, Céline, "Jouer pour être heureux : pratiques ludiques et expressions du jeu chez les Inuit de la région d'Iglulik (Arctique oriental canadien) du XIX^e siècle à nos jours", tesis de doctorado, Quebec, Université Paris-Ouest Nanterre La Défense et Université Laval, 2009.
- POP, Rodica, "Quelques fêtes rituelles liées à la nouvelle yourte", en Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert y Roberte Hamayon (coords.), *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2010 (Monumenta Serica Monograph Series LXI), p. 545-571.
- RÓNA-TAS, Andras, "Dream, Magic Power and Divination in the Altaic World", *Acta Orientalia A. S. Hungaricae*, v. 25, 1972, p. 227-236.

STEIN, Rolf Alfred, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, París, Presses Universitaires de France, 1959 (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Études Chinoises XIII).

VASILEVIČ, Glafira M., "Drevnie ohotnič'i i olenovodčeskie obrjady èvenkov", *Sbornik Muzeja Antropologii i Ètnografii*, v. 17, 1957, p. 151-185.

———, *Èvenki. Istoriko-ètnografičeskie očerki (XVIII-nacčalo XX v.)*, Leningrado, Nauka, 1969.

DE LA POSESIÓN MÁNTICA AL SABER ADIVINATORIO EN LA GRECIA ANTIGUA*

RENÉE KOCH PIETTRE
École Pratique des Hautes Études

Según una brillante página leída en internet,¹ cuando el Bob Dylan de estos últimos años, cual “chamán con rostro pintado de blanco”, cual “Ezequiel armado con una guitarra eléctrica”, no se envuelve de mutismo en plena marea de decibeles, profiere “enigmáticos aforismos” y, violentando las expectativas del público, *traviste* hasta sus propias canciones, incitándolo así a un trabajo activo e incesante de *exégesis* de sus misterios, de reconocimiento de sus imitaciones y de sus citas. “El público de un profeta nunca se encuentra en una posición cómoda”: está siempre a la expectativa, siempre es seducido, siempre engañado. Dylan necesita esa máscara, esa “posición en la imposición”, ese “gesto fundamental” de la “autoficción”, para construirse “una forma de anonimato en escena mediante ella, para convertirse en representante de la totalidad de la experiencia estadounidense” y abrir así el acceso a “la fuente viviente de la cultura popular”, a unos Estados Unidos “con aroma de lo ominoso”...

Sea cual fuere la efusión de léxico religioso en este sitio web, que mezcla referencias y tradiciones difícilmente compatibles a primera vista, partiremos de estas observaciones para interrogar un rasgo fundamental de la adivinación antigua, y quizás de la adivinación en general, es decir la triple oscilación: de la verdad

* Traducción del francés de Varenka H. Bello.

¹ Véase Christophe Lebold, “‘Y être ou pas?’ Le mystère Dylan”, en *Transatlantica*, 1, *Homage to Michel Fabre*, 2009, <http://transatlantica.revues.org/index4328.html> (consulta: 12 de octubre de 2009).

a la mentira, de la autenticidad a la imitación y de la palabra inspirada al texto (e inversamente). Para el consultante, esta triple oscilación funciona a la vez como una multiplicación de accesos y como un perpetuo riesgo de error, requiriendo su búsqueda activa, tan estratégica (¿cuál es —si después de todo se dispone de los medios para elegir— el mejor oráculo/profeta, en qué condiciones y a qué precio consultarlo?) como exegética.²

LA ADIVINACIÓN EN LA GRECIA ANTIGUA

La adivinación en la Grecia antigua y, más ampliamente, en la antigüedad mediterránea, ha sido extensamente explorada; baste recordar la gran obra de Bouché-Leclercq (1879-1882), con su proliferación de centros oraculares y de las prácticas adivinatorias estudiadas.³ Nuestro trabajo nos lleva a exponer aquí nuestra contribución al cuestionamiento de la oposición estructurante, sostenida por Bouché-Leclercq, entre adivinación “técnica” o “inductiva” y adivinación “inspirada” o “natural” (con el privilegio que se concede a la segunda),⁴ y de la oposición, que se desprende parcialmente

² Se podrá comparar con la configuración de la misma problemática en el África negra en el artículo de Danouta Liberski, “L’espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d’un lieu d’où peut jaillir une parole vraie”, *Incidence*, v. 6, 2010, p. 109-148.

³ La gran obra de Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l’Antiquité*, 4 v., Grenoble, Jérôme Million [1879-1882], fue cómodamente reeditada por Jérôme Millon en 2003, con un prefacio de Stella Georgoudi, quien hace un balance de la actualidad del tema. Véase también en *ThesCRA. Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, Los Ángeles, Paul Getty Museum, 2005, v. III, p. 1-104, y 1-51, respecto a Grecia.

⁴ Recordemos los textos de referencia que son aquí *Fedro* de Platón (244 a-d): “la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro [...] También dieron el nombre de *oionoistikê* a esta indagación sobre el futuro, que practica, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y otros indicios, y eso porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información [...] De la misma manera que la *mantikê* es más perfecta y más digna que la *oiônistikê*, como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bella es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres” (trad. de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo), y Cicerón,

de la anterior, entre *palabra* y *escritura* proféticas (y, como posible consecuencia, entre oralidad y escritura):⁵ escritura que debe en sí misma ser abordada de modo doble, según sea escritura ritual (preguntas y respuestas elaboradas por medio de escritura o de signos codificados)⁶ o transcripción del oráculo.

PALABRA VERDADERA, VERDAD TRAVESTIDA

Hesíodo y la ventriloquía

Los primeros personajes inspirados de los que tuvimos conocimiento a través de la documentación fueron los propios poetas, tal como ellos mismos describían la fuente de sus habilidades épicas o líricas; pero resulta difícil en Grecia separar al adivino del poeta o incluso de los primeros sabios, todos ellos “maestros de verdad”.⁷ Hesíodo es gratificado por las musas, hijas de Memoria (Mnemó-

De divinatione (I, 6): “son dos los tipos de adivinación; uno de ellos se basa en el aprendizaje, y el otro en la naturaleza. Pues ¿qué pueblo, qué ciudad hay que no se deje impresionar por las predicciones de los arúspices, de los intérpretes de señales y relámpagos, de los augures, de los astrólogos, o por las predicciones de las tablillas (éstos son, prácticamente, los procedimientos basados en el aprendizaje), o bien por las que ofrecen los sueños y los vaticinios (estos dos se piensa que son de carácter natural)?” (trad. de Ángel Escobar).

⁵ Remitimos a la introducción, hace algunos decenios, del concepto de *auralité* como mediación entre cultura oral y cultura escrita; es decir, la consideración de la memoria de los oyentes de la palabra cantada y a la vez del texto interpretado o leído en voz alta. Véanse Joseph A. Russo, “Is ‘Aural’ or ‘Oral’ the Cause of Homer’s Formulaic Style?”, en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (coords.), *Oral Literature and the Formula*, 1976, v. 3, p. 41-42; Jesper Svenbro, *La parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, Studentlitteratur, 1976; de este mismo autor, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, París, La Découverte, 1988; Marcel Detienne, *L’invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981, p. 50-86; y “Par la bouche et par l’oreille”, en *ibid.*; también de Detienne, “L’écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce”, *Mètis*, v. 1, n. 1-2, 1986, p. 309-324, retomado como introducción por Marcel Detienne (coord.) en *Les savoirs de l’écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.

⁶ Para conocer distintos modos de abordar la “escritura ritual”, remitimos a los artículos publicados por Christophe Batsch y Renée Koch Piettre (coords.), *Écritures rituelles (Cahiers Mondes anciens 1)*, 2009, <http://mondesanciens.revues.org/index164.html> (consulta: 15 de noviembre de 2009).

⁷ Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Agora-Pocket, 1994 [1967].

sine), con el don de cantar “lo que será y lo que fue” (*Teogonía*, 32),⁸ y la o las Sibila(s), esas profetisas míticas, vivieron, según el testimonio de Plutarco,⁹ más de mil años, lo cual es garantía de su memoria, mientras que en Delfos la Sibila tenía la reputación de haber “inventado” el verso épico.¹⁰ Una misma palabra, *vates*, designa en latín al adivino y al poeta.

Así, en el prelude de su *Teogonía*, Hesíodo narra su encuentro con las musas, él, un simple pastor (aunque cabe señalar que a un rey se le llama también “pastor del pueblo” o “conductor de tropas”, en plural *poimenes laôn*) en el monte Helicón, y nos transmite las palabras con las cuales lo apostrofaron: “¡Pastores del campo, triste oprobio, vientres tan sólo! Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades, y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad”. Estas palabras, cuyo sentido es de hecho muy discutido, nos sugieren de antemano una clave de interpretación de la vaticinación griega arcaica que, estructurándose sobre la base de la oposición entre la verdad-*alêtheia* y la mentira, establece una competencia entre los poetas y otros poseídos por los dioses, *entheoi*, sin por ello revelar el patrón que permitiría catalogarlos. Esta competencia es fomentada por las propias musas que inspiran falsos oráculos a unos y verdades a otros. Los adivinos no disponen de credibilidad sino por la caprichosa voluntad de las diosas; de cualquier modo que se interprete el carácter sobrenatural concedido a su inspiración, por sí mismos probablemente no sean más que

⁸ Hesíodo habría compuesto “hexámetros [versos épicos] mánticos”, *epê mantika*, según Pausanias (IX, 31, 4).

⁹ Plutarco, *Sobre los oráculos de la Pitia* (6), *Moralia* (397 A). Acerca de la longevidad de la Pitonisa, véase Sabina Crippa, “Figures du sibyllaínein”, en Monique Bouquet y Françoise Morzadec (coords.), *La Sibylle. Parole et représentation. Actes du Colloque International, Université de Rennes 2, Centre d'Études des Langues et Littératures Anciennes et Modernes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 102 y s., e igualmente Jean-Michel Roessli, “Vies et métamorphoses de la Sibylle”, *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 253-271.

¹⁰ Pausanias (X, 5, 7); Escolio a Eurípides, *Oreste* (1094); Eustathe, “Prólogo” al comentario de la *Ilíada* (I, 5, 20); Proclus *apud* Photius, *Biblioteca* (319a Bekker); Eusebio, *Crónica* (219 Migne). Clemente de Alejandría, *Stromates* I, 16, 80, 4 (= 366) atribuye este invento a Fanotea, mujer de Icaro que acogió en Ática a Dionisos, así como la invención del vino y, en consecuencia, de la ebriedad, mientras que Pausanias (X, 12, 10) la atribuye a las “Pléyades” del oráculo de Dodona.

“vientres”, como ha sido sugerido,¹¹ es decir simples ventrílocuos (*eggastrimuthoi* o *eggastrimanteis*, dicen los griegos) cuyas aseveraciones tampoco es seguro que sean afirmadas falazmente, como podríamos creer, sino simplemente mal inspiradas. Las musas no tienen reparos en violentar a sus posesos: sarcasmos, en otro lugar, contra Arquíloco, o sin duda contra Epiménides,¹² antes de que ocurra un rapto más o menos violento al final del cual el poseso se despierta como poeta o como vidente. Es así como las musas conservan total autoridad sobre sus propias revelaciones y no dejan a los hombres sino el proferimiento para algunos y la interpretación para otros. De hecho, contrariamente a los falsos dioses bíblicos seudoinspiradores de falsos profetas,¹³ ellas no se desacreditan por inspirar mentiras: al contrario, ése es su poder, el poder mismo de la palabra que manifiestan.¹⁴

¹¹ Véase Joshua Katz y Katharina Volk, “‘Mere bellies’? A New Look at Theogony 26-28”, *Journal of Hellenic Studies*, v. 120, 2000, p. 122-131. La palabra *eggastrimuthos* es también usada por Hipócrates, *Epidemias* (5.63, 1156g, cf. 1217f); Filócoro, *FGrHist* (328 F 78); cf. *Souda*, s. v. Por su parte, Sófocles (fr. 56 Nauck) habría hablado de *sternomantis*, “que rinde oráculos por el pecho”. Véase Pierre Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, París, E. de Boccard, 1950, p. 64-65, y Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination...*, p. 252 y nota 29.

¹² Arquíloco de Paros: inscripción de Mnesíepes (E., 2, 22-54); al respecto véase Diskin Clay, *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, Center for Hellenic Studies, 2004. Epiménides: Diógenes Laercio (I, 109). Contexto pastoral, un animal perdido o sustraído, el encuentro inesperado de personajes femeninos sarcásticos (que, en el caso de Epiménides, pudieron apostrofar al pastor con las palabras: “Todos los cretenses son mentirosos”), eventualmente rapto y sueño iniciático, así como el don de la poesía o de la verdad; acerca de todo eso, véase Cristiano Grottanelli, “La parola rivelata”, en Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora y Diego Lanza (coords.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno, 1992, I, p. 219-264. Notemos para todo fin comparativo que esos rasgos aparecen también en una historia de Saúl cuando, saliendo en busca de las asnas perdidas, encuentra a un grupo de profetas y entra en trance como ellos, “volviéndose otro hombre”, según la profecía de Samuel (1Sm 10).

¹³ Saúl es precisamente una excepción, cuando “un espíritu malvado venido de Dios” se abalanzó sobre él y lo lanzó en trance. 1Sm 18.1; 1R 22.6-23 pone en escena, en la boca del profeta Miqueas convocado ante los reyes de Israel y de Judea, la corte divina y el envío de un espíritu de mentira delegado por Dios mismo. La autenticidad de la inspiración de una sirvienta “pitonisa” en Ac 16.16-19 no parece en lo absoluto que haya sido cuestionada por Lucas ni por Pablo. Algunos raptos de profetas —su misteriosa desaparición cuando son lanzados por el “Espíritu” en alguna montaña o valle— aparecen en 1R 18.12 y 2R 2.16; de igual forma Mt 4.1; Mc 1.12; Lc 4.1.

¹⁴ Véase en Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans...*, el capítulo sobre “L’ambiguïté de la parole”.

La ventriloquía, desacreditada por la Septuaginta¹⁵ o por Plutarco,¹⁶ es, a nuestro actual modo de ver, un arte de imitación propio de ciertos payasos, ilusionistas o saltimbanquis. La expresión popular francesa “*faire le prophète*” (hacerse el profeta) evoca un simple discurso con pretensiones predictivas (sobre todo “de adversidad”), pero también las monerías que imitan la actitud profética, entre las que podríamos incluir con entera libertad todos los signos del trance, extrañas contorsiones, espasmos y temblores, diversos eructos. No obstante, tal expresión ha servido a los traductores modernos para designar, en muchos pasajes bíblicos, tanto el comportamiento del profeta auténtico inspirado por el Espíritu de Dios como el del profeta embaucador (pero la Biblia da también pistas para distinguirlos: las vanas vociferaciones y las autoescarificaciones contrastan en ese plano con el abrigo de pelo, atributo del verdadero profeta).¹⁷ ¿Cómo podemos distinguir al poseso (en griego *katechomenos*, *katochos*), el que tiene “al dios en sí” (*entheos*, de ahí nuestro “entusiasmo”), del simple imitador?

¹⁵ Lv (19.31; 20.6; 20.27); véase la mujer del adivino de Endor (1Sm 28.7-25). Traduce el término hebreo *'oboth*, que significaría etimológicamente “botella” —el adivino no es más que el receptáculo del espíritu; véase Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* 9, *Moralia* 414 E—, y se refiere a adivinos —generalmente femeninos—. El término *'ob* se aplica al espíritu que provoca una emisión de sonidos que se traduce como “silbido” o “murmullo” y que “sube de la tierra” como la de un fantasma, de un *revenant*, en Es 29.4, cf. 1Sm 28.13-19 (véase también Dt 18.11; 1Sm 28.3 y 7-9; 2R 21.6; 23.24; 1Chr 10.13; 2 Chr 33.6; Job 32.19; Es 8.19; 19.3; Philon I, 654; Flavio Josefo, *Antigüedades judías*, 14, p. 354).

¹⁶ *Sobre la desaparición de los oráculos* (9, 414 E): “Es, efectivamente, ingenuo y absolutamente pueril creer que el dios mismo, como los ventrílocuos en otro tiempo llamados ‘Euricles’ y actualmente ‘Pitones’, entra en el cuerpo de sus intérpretes y habla utilizando las bocas y voces de ellos como instrumentos” (trad. de José Antonio Fernández Delgado). Acerca de Euricles, véase Platón, *Sofista* (252c): “No necesitan ser refutados: ellos, como suele decirse, llevan consigo a su enemigo y a su contrincante, y como el insólito Euricles, llevan en ellos mismos siempre, cuando caminan, una voz interior”; y Aristófanes, *Las avispas* (1019 y s.): el poeta cómico, imitando a Euricles, “penetró en el vientre de otra persona para derramar allí cantidades de rasgos cómicos”. Se deduce de esos pasajes que el ventrílocuo puede tanto hacer hablar a alguien (y entonces sería como el dios inspirador) como, con Platón, portar en sí una voz otra.

¹⁷ Por ejemplo 1R 18.28 y Za 13.4-6 (cf. Lv 21.5 y Dt 14.1) tratándose de falsos profetas; 2R 1.8; para el abrigo de pelo véanse Am 7.12-15; Mt 3.4.

El furor profético

La realidad de la posesión mántica es un dato griego del que no se puede dudar, incluso si los estudiosos discuten su extensión, sobre todo en lo concerniente a la Pitonisa: la inspiración es descrita muchas veces como un rapto irresistible, y es precisamente lo que se puede llamar posesión. Recordemos simplemente este espectacular ejemplo: en el *Agamenón* de Esquilo, Casandra, la profetisa troyana, se encuentra repentinamente enfrentando a Apolo, a quien se había negado en otros tiempos:

¡Oh, Apolo, Apolo! Divinidad de los caminos, mi destructor, pues me has destruido sin sentir pena por segunda vez (v. 1080-82: el texto juega con la paronimia del nombre de Apolo y de un verbo que significa “destruir”).

¡Ay, ay! ¡Oh, qué desgracia! ¡De nuevo el terrible esfuerzo de la certera adivinación me agita y me turba con sus preludios, con sus siniestros preludios! (v. 1214-1216).

¡Ay, ay! ¡Qué fuego! ¡Penetra mi ser! ¡Oh, Apolo Licio, ay, ay de mí! (v. 1256-1257).

Ciertamente, Casandra es, según el mito, *castigada* por Apolo, y no es más que un personaje ficticio. Podría parecer más difícil entender cómo y con qué se realizaban las inspiraciones regulares y ritualizadas como las de la Pitonisa; los agentes que se proponen son, en algunas ocasiones, las virtudes de un agua sagrada; en otras, masticaciones y fumigaciones de laurel y, en otras tantas, vapores naturales que se elevaban de una grieta abierta en el *ády-ton*, lugar al cual “descendía” la Pitonisa para profetizar.¹⁸ Me gustaría proponer como prueba involuntaria (y por ello más creíble) de los transportes de la Pitonisa esta anécdota de Plutarco, quien era sacerdote de Delfos, donde se describe un rito que precede toda consulta al oráculo. Este rito consiste en provocar en la cabra llevada a sacrificar, a través de una aspersión de agua fría, un temblor

¹⁸ Edoarda Barra, “Du laurier, du trépied, de l’eau et de la faille de Delphes”, en Michel Cartry, Jean-Louis Durand y Renée Koch-Piettre (coords.), *Architecturer l’invisible. Autels, ligatures, écritures*, París y Turnhout, Brepols, 2009 (Bibliothèque de l’École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses 138), p. 137-151.

de todos sus miembros: un día —“muy recientemente”, Plutarco es aquí un testigo directo— en que ese temblor no se había obtenido sino al cabo de una cruel insistencia, la Pitonisa manifestó su rechazo de pronunciar el oráculo con rancos gritos y una atemorizante agitación; en contra de las costumbres, subió del *ádyton*, cayendo en catalepsia frente a numerosos testigos y, aunque posteriormente volvería en sí, sólo sobrevivió algunos días.¹⁹ Lo que sucedió entonces, suponemos —y que Plutarco, o su personaje, no puede sino negar porque su teoría platónica del alma divina le prohíbe pensar que el dios pueda entrar en un cuerpo de cabra y manifestarse a través de él—, fue un tipo de intercambio o de compartición homeostática de la carga posesional entre la víctima y la profetisa. El temblor de la cabra prepara, muestra al consultante y alivia en parte el rapto posesional de la Pitonisa, que sólo se realizará en la oscuridad del *ádyton*.

Los cresmólogos

Se trata aquí de una inspiración ordinariamente canalizada y socializada por el rito. Pero la posesión divina podría también ejercerse de improviso, y apoderarse de una persona en cualquier lugar; se sabe, además, de una categoría de adivinos autónomos e itinerantes llamados cresmólogos. La palabra significa “Esos que dicen”, “seleccionan” o “coleccionan oráculos”, como lo veremos posteriormente. Para Aristóteles (*Problemas* 30.1 = 954 A 35), esas personas son casi enfermos mentales que se agitan y deliran. Tomaremos un ejemplo activo de esto a través de la figura de Amphilytos de Acarnania (Herodoto, I, 62-3) quien, lleno de entusiasmo profético (*entheazôn*), se puso un día a declamarle a Pisístrato, en versos épicos, un oráculo circunstancial particularmente favorable. Pero las feroces caricaturas de Aristófanes bastarían para demostrar que, puesto que su autoridad emana de sí mismos, los cresmólogos

¹⁹ Plutarco, *Sobre la desaparición de los oráculos* (49), *Moralia* (437 A-C). Sobre este pasaje, véase Dominique Jaillard, “Plutarque et la divination: la piété d’un prêtre philosophe”, *Revue de l’histoire des religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 149-169.

despertaban frecuentemente sospechas de impostura.²⁰ Entre sus modelos históricos o míticos se encuentra un llamado Bacis, de origen incierto, a quien Cicerón cataloga dentro de la categoría de los adivinos movidos por el *furor* profético²¹ y de quienes el nombre es dado habitualmente en plural, al mismo tiempo para distinguir a varios adivinos con el mismo nombre y como término genérico que engloba a toda una clase de adivinos. Este Bacis aparece en estrecha conexión con las ninfas, principalmente con las beocias. Ahora bien, había en el monte Citerón en Beocia una gruta oracular de las ninfas *Esfragitias*, por quienes muchos autóctonos estaban “poseídos”, en estado de “ninfolépsia”.²² ¿Eran acaso esos ninfoléptos, acólitos del antro, arrancados por las ninfas de la vida ordinaria, o bien consultantes alcanzados por el delirio mántico?

Un pasaje de *Fedro* de Platón (244d-e) brinda cierta consistencia a la primera hipótesis: se podía encontrar en Grecia a hombres “extasiados” debido a una designación sobrenatural a la profecía. Se trata de personas que, siendo presas de alguna maldición heredada de sus ancestros, encontraron en el delirio profético —“la locura profética penetraba en aquellos que estaban predestinados”, *mania eggenomenê kai prophêteusasa hois edei*—, que los ponía “al servicio de los dioses (*pros theôn... latreias*)”, la liberación y la

²⁰ Por ejemplo, *La paz* (1043-1126); *Las aves* (959-991). Y, en general, acerca de los creomólogos, véase el reciente trabajo de John Dillery, “Chresmologues and *Manteis*: Independent Diviners and the Problem of Authority”, en Sarah Iles Johnston y Peter T. Struck (coords.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 2005, p. 167-231.

Acerca de la desconfianza, a partir del siglo V, hacia los adivinos de los que se sospechaba que practicaban “magia”, véase Marcello Carastro, “Quand Tirésias devint un *mâgos*. Divination et magie en Grèce ancienne (V^e-IV^e siècle av. n. è.)”, *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 211-230.

²¹ Cicerón, *De divinatione* (1.34). Sobre Bacis véanse Karl Wilhelm Götting, *Commentatio de Bacide fatiloquo* (Dissertatio, Jena, 1859), Opuscula Academica, Lipsiae, 1869, p. 198-205; Luisa Prandi, “Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche”, en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel mondo antico*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 51-62; y David Asheri, “Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli (Hdt. VIII 77)”, en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel...*, p. 63-76. Véase una bibliografía más extensa en este último artículo, p. 64, nota 7.

²² Plutarco, *Aristide* (11.4); Pausanias (9.3.9). La panolepsia —posesión por el dios Pan— era también del ámbito de la mántica, si se cree en la existencia de diversos oráculos de Pan, de la Arcadia hasta el comienzo del Jordán; acerca de esto véase Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination...*, p. 383-389.

purificación de sus males.²³ Cuando son los propios consultantes quienes acceden a la extraordinaria experiencia, el panorama cambia. Volveremos al tema.

INSPIRACIÓN, VERDAD, SABIDURÍA

El poeta, el filósofo y el político

No obstante, en sus diversas declinaciones, la inspiración, la vaticinación y el *furor* profético no cesan de ser desacreditados. Cuando Platón evoca al poeta, en *Ion* lo presenta como un inspirado, pero en la *República* (x, 598d-608b) lo rebaja al rango de imitador. Sin embargo, su elogio a la inspiración es en sí mismo ambiguo. Recordemos el pasaje (*Ion* 534a-c):

Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que revolotean también como ellas. Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado (*entheos*), demente (*ekphrôn*), y no habita ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar (*poiein*) y profetizar (*chrêsmôidein*) [...]. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas.

En este elogio de la inspiración, Platón deniega al poeta la plena posesión de su tema; dicho de otro modo, *un acceso eficaz a la verdad*. Queda claro que el dominio de un arte hubiese conferido a Ion una polivalencia y una dignidad mucho mayores que la posesión de acuerdo con la caprichosa voluntad de las musas (de quienes se sabe que el coro es dirigido por Apolo) y, principalmente, le habría

²³ Al respecto, habría que interesarse en la cuestión de los *alastores*, esos “demonios vengadores” encarnizados contra una raza (la de Edipo, la de Atreo, etcétera). Acerca de esto hay también documentos epigráficos muy interesantes en Cirene, Libia, o en Selinunte, Sicilia, pero esto nos llevaría demasiado lejos.

permitido gobernar, función que Platón reserva, en otro lugar, al filósofo. Pero este arte, subrayémoslo, no sería entonces lo propio del hombre, sino la marca por excelencia de lo divino, para un sabio purificado, alimentado definitivamente, y no sólo ocasionalmente, por la leche de las musas. De este modo, cabría la posibilidad de un arte adivinatorio más controlado que el eructo inspirado, un arte adivinatorio que no lo contradiga, sino que lo emplace permanentemente en la *polis* para el sabio gobierno de las vidas individuales y de las colectividades, a través de un oráculo de las musas en el ágora, mediado por el sabio.

Pues, entre el adivino y el político, en el fondo sólo hay diversas declinaciones de una misma configuración: la del hombre capaz de hacerse intérprete de la voluntad colectiva, de tomar la palabra en público, función simbolizada por el cetro que encontramos en manos del adivino Tiresias en la *Odisea* (XI, 90) o de un sacerdote de Apolo en la *Ilíada* (I, 15 y 28); en manos de Hermes, que es gratificado por su hermano Apolo con una vara (*rhabdos*), al igual que con una parcela de poder profético en el *Himno homérico a Hermes* (529-532); en manos de Hesíodo (*Teogonía* 30-31), que recibe de las musas un cetro, *skêptron*, hecho con un ramo de laurel y, finalmente, en manos de los heraldos y de todo hombre que se levante en la asamblea para deliberar; en el ágora para hacer justicia (*Ilíada* VII, 277; III, 218 y XXIII, 568; XVIII, 497): la justicia también es un don de las musas (*Teogonía* 80-93).²⁴

Ahí hay suficiente para dejar perplejos a quienes sólo ven en Grecia la parte del *logos*. Por un lado, efectivamente, la sabiduría fue a menudo subordinada a una experiencia de inspiración. En *Criton* de Platón (54d), Sócrates compara su uso del razonamiento con el delirio coribántico (los coribantes son los acólitos míticos de Cibeles): ¡los argumentos le parecen voces que le hablaran, una música embrujadora a sus oídos! Por otra parte, cuando las apariciones de los sabios en la vida pública de Grecia no se limitaban a purificaciones rituales por una especie de gurús

²⁴ Acerca de todo esto, véase Grottanelli, "La parola rivelata"..., p. 238-239. Notemos que es la vara en sí misma, *rhabdos*, la que es calificada como "mántica" en un himno del poeta arcaico Alceo (*Escolia a la Ilíada*, XV, 256).

(Epiménides),²⁵ estaban, como lo sabemos, destinadas al fracaso (los pitagóricos, Empédocles, Platón),²⁶ o bien se veían afectadas desde que su autor se retiraba (Solón, cuya constitución es aplicada por Pisístrato, desnaturalizada por la tiranía),²⁷ o incluso, con Licurgo en Esparta, no se perennizan sino por el silencio definitivo de su autor, lo que hace imposible cualquier apertura reformadora —apoyándose en Delfos, que garantiza la excelencia de su constitución, Licurgo se deja morir después de haber hecho que sus conciudadanos prometiesen que no cambiarían nada a sus leyes antes de su regreso—.²⁸ Y cuando aparece Sócrates, es principalmente para renunciar a lo político y no verse consagrado “príncipe de los sabios” por Apolo mismo, sino después de hacer su confesión de ignorancia —“yo sólo sé que no sé nada”—. Mejor sería decir que, pese al brillante paréntesis de Epaminondas, alumno de un pitagórico en Tebas,²⁹ lo político permanece en tierras griegas o helenizadas en el limbo de la opinión (*doxa*) apremiada, en caso de duda o de conflicto, por encontrar alguna certidumbre en Delfos, aunque no tuviera garantía alguna. Guiadas por Apolo Musageta, las musas actuaron con parsimonia en la transmisión de su memoria y de su presciencia a los hombres.

²⁵ La comparación del sabio cretense Epiménides con los sabios de la India acaba de ser desarrollada por Page Dubois, *Out of Athens. The New Ancient Greeks*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 2010, p. 57-71.

²⁶ La tradición dice por ejemplo que los pitagóricos tomaron un tiempo el poder en Crotona, pero al parecer una revolución los expulsó. Véanse Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, París, Slatkine, 1922, principalmente p. 29-31, y la actualización de datos de Constantinos Macris, la mayor parte todavía por hacerse, en *DPhA: Dictionnaire des Philosophes Antiques*, París, Centre National Recherche Scientifique Éditions, 1989. Respecto a Empédocles, véase David Asheri, “Agrigento libera: rivolgimenti interni e problemi costituzionali, ca. 471-446 a. C.”, *Athenaeum*, v. 68, 1990, p. 483-501. Se conocen por otra parte los fracasos de Platón frente a Dionisio de Siracusa. Véase una perspectiva general de la filosofía griega y lo político en Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World*, Londres, Allen and Unwin, 1939, y Frank Leslie Vattai, *Intellectuals in Politics in the Greek World. From Early Times to the Hellenistic Age*, Londres, Croom Helm, 1984.

²⁷ Véase Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, cap. 13 y siguiente.

²⁸ Véase Plutarco, *Vida de Licurgo* (29).

²⁹ Véase Plutarco, *El demon de Sócrates*.

De la posesión al éxtasis, de la profecía a la iniciación

Acabamos de citar a personajes como Epiménides, Empédocles o los Pitagóricos. Esas figuras más o menos legendarias difieren considerablemente de los profetas inspirados a las que hemos encontrado hasta aquí. Su sabiduría no es tanto un don de las musas, es más bien producto de una iniciación hecha de visiones y de accesos definitivos a una ciencia sobrenatural. Ciertamente es que en esta ciencia existe cierta gradación, pero ésta se adquiere de tal forma que es tan válida para algunos individuos elegidos o privilegiados como lo es, finalmente, para un consultante cualquiera en algunos centros oraculares de un tipo particular. La cuestión que se plantea aquí es la de la articulación entre la figura del profeta y la del vidente, entre la adivinación y la iniciación. Efectivamente, el límite que acabamos de reconocer a la sabiduría inspirada parece haber sido un tema bastante discutido entre los griegos, y haber encontrado respuestas originales, una síntesis única de préstamos de todo tipo. Entre esas respuestas, la descalificación de la mántica en favor de la razón pareciera ser la corriente dominante y la verdadera firma del helenismo. Sin embargo, este punto de vista, que es generalmente aceptado, nos parece reductor. No es sólo la razón la que reemplaza a la adivinación —recordemos el bello volumen *Divination et rationalité*, coordinado por Jean-Pierre Vernant—, sino que ocurrieron procedimientos complejos de planteamiento, captación y domesticación de la ciencia divina, según una tendencia que puede indicar otra obra más reciente.³⁰ A estos procedimientos, que distan mucho de ser simplemente complementarios, podemos atribuirles diversos nombres: habría que contemplar la posibilidad de la adivinación a partir de la necromancia —desde la de Ulises en la *Nekyia* de la *Odisea*—; la iniciación nos lleva a los misterios y los misterios a la catábasis —Orfeo, Dionisos: el descenso a los infiernos—, pero también a este vuelo del alma al que llaman éxtasis —véase el “vuelo” de Parménides— y que algunos han asociado con el chamanismo.

³⁰ Nicole Belayche y Jörg Rüpke, “Divination et révélation dans les mondes grec et romain”, *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 139-147.

Examinemos un caso de vuelo del alma fuera del cuerpo: en *El demon de Sócrates* (22, *Moralia* 590 B-C), Plutarco convoca a un testigo de una consulta en el oráculo subterráneo de Trofonio, en Beocia —Pierre Bonnechere³¹ demostró recientemente que el modo de consulta de este oráculo había permanecido inalterado al menos desde la época de Aristófanes, cinco siglos antes de Plutarco—; el testigo se llama Timarco. Luego de una preparación física y psicológica de varios días,³² descendió a una especie de reducto en forma de horno de pan que es el lugar mismo del oráculo de Trofonio, y ahí su alma abandona su cuerpo y se vuelve visionaria:

Contaba que, al bajar al oráculo, se encontró en una terrible oscuridad. Después oró y estuvo echado largo tiempo, sin darse cuenta claramente de si estaba despierto o en sueños. Le pareció, sin embargo, que se había herido la cabeza de un golpe seguido de un ruido sordo y que las suturas abiertas dejaban salir a su alma. Cuando ésta se alejó y se mezcló gozosa en el aire radiante y puro, le parecía que primero tomó aliento un largo rato, tras haber estado hasta entonces comprimida, y que se hacía mayor que antes, como una vela desplegada. Después oyó oscuramente un susurro que, corriendo por encima de su cabeza, emitía una voz suave. Al mirar hacia arriba, ya no vio la tierra. Vio, en cambio, unas islas iluminadas por un suave fuego que cambiaban entre sí de colorido: ahora un color; luego otro, como un tinte al tiempo que la luz variaba en sus transformaciones...³³

Sólo nos detendremos en un rasgo: al final de la consulta trofoníaca, el consultante, interpelado acerca de su experiencia visionaria, consagra una tablilla sobre la cual habría estado escrito “todo lo que escuchó y vio” (Pausanias, IX, 39, 14). Se cuenta enseguida que, cuando un “mago” o gurú semilegendario, Apolonio de Tiana, más o menos contemporáneo del Cristo, descendió al antro de Trofonio, se quedó durante ocho días y salió de ahí provisto... de un

³¹ Pierre Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003, p. 132-138. Pese al uso de categorías cuestionadas como “mentalidades”, “religiones de misterios” o “chamanismo griego”, el autor construye un vínculo provechoso entre oráculos y misterios.

³² Pausanias (IX, 39, 5-14) brinda una descripción minuciosa del procedimiento de consulta.

³³ *El demon de Sócrates* (22), *Moralia* (590 B-C), trad. de Rosa María Águilar.

libro que contenía los versos áureos de Pitágoras, que pronto se encontraron en manos del emperador romano... (Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, VIII, 20).³⁴

La iniciación, tanto filosófica como religiosa, termina así por reemplazar al oráculo inspirado para introducir al consultante lo más cerca posible del mundo divino en cuanto tal, según ciertas condiciones de pureza, o más bien de purificación, que se encontrarán pronto en el núcleo de la ascesis neoplatónica.

Y, de hecho, las revelaciones en cuestión (de Orfeo a Trofonio) tienen la particularidad de requerir una notación escrita. Ahí se sitúa, a nuestro juicio, la evolución más notable del espacio griego de la adivinación. Pues esta evolución de la oralidad hacia la escritura afecta también a los demás centros oraculares y transforma la capacidad mántica en saber comerciable, al tiempo que contribuye a poner en primer plano a personalidades individuales carismáticas.³⁵ Los cresmólogos aparecen así, en muchas fuentes, como poseedores de colecciones escritas o de libros oraculares que consultaban y hacían hablar según sus necesidades; su inspiración se limitaba entonces a una precisa selección del oráculo o de los oráculos aptos para cada situación. Cuando un poeta helenístico quiso, en una obra de ficción, imitar en su escritura las profecías de Casandra, realizó el poema más abstruso y más denso de toda la literatura griega, *Alejandra*, de Licofrón, que, pese a sus enigmas en clave, fue prontamente utilizado como una especie de compendio de saber mitológico de uso escolar, mientras que la compilación de los *Oráculos caldeos* —nacida al parecer hacia el fin del segundo siglo de nuestra era, en lo ignoto de un templo oracular sirio— se convertía en la última palabra de la filosofía neoplatónica, en un momento en que también circulaban por doquier compilaciones de los oráculos de la Sibila.³⁶ Veremos que esas tablillas o esos libros, que funcionan

³⁴ Filóstrato de Atenas (Φιλόστρατος en griego y Lucius Flavius Philostratus en latín) escribió hacia el año 200.

³⁵ Se puede considerar, desde esa perspectiva, que el rechazo de los adivinos llamados *magoi* habría sido de corta duración: el perfil del adivino fue en cierta forma remodelado con base en la figura del filósofo y obtiene de ésta una autoridad duplicada.

³⁶ Remitimos simplemente, entre la abundante literatura, por un lado a Herbert W. Parke, *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres y Nueva York,

un poco del mismo modo que un eslabón de la cadena magnética de la inspiración en el *Ion* de Platón, establecen un lazo de unión entre la mántica inspirada y la adivinación técnica. En Roma, Virgilio (*Eneida* VI, 45-102) pudo pintar a la Sibila de Cumas como una profetisa espumeante, pero fueron los Libros sibilinos, consultados de acuerdo con un procedimiento puramente técnico, los que fueron considerados a lo largo de la historia de Roma como la última autoridad adivinatoria en situaciones extremas.

LA INSPIRACIÓN Y LAS SUERTES PROFÉTICAS

En el *Himno homérico a Hermes* (533-549), Apolo, dirigiéndose a este último, es muy explícito acerca de la retención de información que caracteriza a su oráculo: para él no cabe la posibilidad de compartir su privilegio de acceder a la voluntad (*boulê*) de Zeus. Ahora bien, el único acceso a la presciencia del futuro que concede a los hombres consiste en una graciosa retribución de su capacidad *augural*, de su correcta interpretación del vuelo de las aves: ¿acaso la adivinación inspirada no es más que el resultado de un método de adivinación inductivo conducido correctamente?

dañaré a uno, beneficiaré a otro, pastoreando las múltiples estirpes de los hombres no dignos de envidia. De mi profética voz (*omphês*), se beneficiará cualquiera que llegue, según el canto y el vuelo de las aves oraculares. Ése se beneficiará de mi profética voz y no lo engañaré. Pero el que, fiado en las aves mentirosas, quiera interrogar al oráculo en contra de nuestra voluntad y entender más que los dioses que por siempre existen, lo aseguro, hace su camino en balde y yo no aceptaré sus ofrendas.³⁷

Routledge, 1988, y, por el otro, a Jean-Michel Roessli, "Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarque sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien", en Enrico Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausana, Éditions du Zèbre, 2004 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3), p. 47-68.

³⁷ Traducción de Alberto Pajares con ligeras modificaciones.

Entonces, Apolo condiciona la concesión de una palabra de verdad a una prueba de la ciencia augural del consultante; así, una ciencia exegetica —el arte de interpretar los signos naturales enviados por los dioses— precedería a la gestión ritual de la consulta.

Por otra parte, en *Ion* de Platón, la comparación del poeta con las abejas libando la miel de las musas recordaba el don que le hizo Apolo a Hermes, según los versos 552-566 del *Himno homérico*, del arte adivinatorio de los “tres destinos” (Moirai): esas abejas del Parnaso le enseñaron en su infancia los rudimentos de la adivinación, *manteiês... didaskaloi*. De acuerdo con un historiógrafo y algunos lexicógrafos tardíos³⁸ —después de que se expresara la sabia autoridad de Lobeck—,³⁹ se considera ordinariamente a esta adivinación usada por principiantes como “el oráculo de Tries, que se pronunciaba por medio de piedrecillas”,⁴⁰ es decir que era un oráculo por sorteo. Y, de hecho, el *thriobolos* es el adivino que lanza las suertes en una urna.⁴¹ ¿La adivinación inductiva habría tenido entonces un lugar en los hondonales del Parnaso, donde se esconde Delfos, no sólo como prueba preliminar, sino como sucedáneo de la palabra inspirada?

No obstante, cabe señalar que el verbo *thriazein* significa “estar poseído”, “en trance”, en fragmentos trágicos;⁴² pero también que las fuentes son unánimes para decretar la inferioridad del mundo

³⁸ Filócoro, *FGrHist* 328, F 195 (196); Calímaco, *Himno a Apolo* (45) (*keinou de thriai kai manties*, “de él proceden profetisas y adivinos”) con esolio *ad locum*; *Etymologicum Magnum* (455.34); Hésychius y Esteban de Bizancio, s. v.; Bekker, *Anecdota graeca* (265); Zenobius, *Centuria* (V, 75). El pasaje de Zenobius reza: “[*Polloi thrioboloi, pauroi de manties andres*] Filócoro afirma que tres ninfas nodrizas de Apolo se establecieron en el Parnaso. Las llamaron ‘Thries’. De ellas procede el nombre de las piedras adivinatorias. Pero otros dicen que es Atenas quien inventó el método adivinatorio con las suertes. Como este método tenía más éxito que los oráculos delficos, Zeus, para complacer a Apolo, volvió mentirosa la adivinación con las suertes. Y como la gente volvía al oráculo de Delfos, la Pitonisa declaró: ‘Numerosos son los que arrojan piedras, raros son los adivinos’”. La presencia de Atenas en este asunto vendría del nombre del demo ático de Thria. Véase sobre el tema en Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination...*, p. 192-194.

³⁹ Christian August Lobeck, *De Thriis delphicis*, Königsberg, 1820.

⁴⁰ Nota de Jules Humbert *ad locum*, en su edición del texto del himno, en Belles Lettres, Collection des Universités de France (1936).

⁴¹ Esteban de Bizancio, s. v. *Thria*, Souda.

⁴² Sófocles (fr. 466 Radt); Eurípides (fr. 478 Kannicht). Sin embargo, Hésychius y *l'Etymologicum Magnum* glosan el término como *phullologeîn*, “recoger hojas”, lo que

adivinatorio en cuestión, comenzando por el propio himno homérico, que citamos, con modificaciones, en la traducción de Alberto Pajares. Es Apolo quien habla:

Hay Destinos, hermanas de nacimiento, tres vírgenes orgullosas que se ufanan de sus raudas alas. Con la cabeza espolvoreada con blanca harina, habitan su morada al pie de la garganta del Parnaso y me enseñaron, al margen, la adivinación a la que, aún de niño, me dedicaba con mis bueyes. Mi padre no se preocupaba de ello. Desde allí, luego, volando de una parte a otra, se nutren de los panales y dan cumplimiento a todas las cosas. Cuando, nutridas de rubia miel, entran en trance, consienten de buen grado en profetizar la verdad; pero si se ven privadas del dulce manjar de los dioses, mienten entonces agitando unas a otras. En adelante te las concedo. Y tú, interrogándolas sinceramente, regocija tu mente. Y si tú instruyes a un hombre mortal, él escuchará a menudo tu voz, si la suerte le sonríe.

Notemos primero algunos detalles que, de modo inesperado, nos remiten a un gesto de sacrificio, en la *Nekyia* de Ulises y en el oráculo de Trofonio parodiado por Aristófanes: las cabezas de las ninfas-abejas proféticas son “espolvoreadas con blanca harina”, como lo son la cabeza de Sócrates, candidato a la iniciación en *Las nubes* (255-262), el hueco preparado por Ulises para interrogar a los muertos (*Odisea* X, 520; XI, 28) y la carne de cerdo puesta al fuego por Eumeo para la comida de la hospitalidad que se ofrece a Ulises (*Odisea* XIV, 429). Ese gesto que consagra al profeta, o al lugar de la profecía en estos últimos casos citados, consagra al propio consultante en *Las nubes*: en ese momento éste habrá manifestamente cruzado un umbral...

El pasaje se rige por un movimiento de sacudida y dispersión, característico del uso de piedrecillas adivinatorias, que nos permitimos analizar primero a través del gesto de esparcir harina sacudiendo un tamiz; según nuestra propuesta, esto lo sugiere el participio *pepalagmenai*, que hemos traducido como “espolvoreada”; *palê* designa a la flor de harina, *pallô* significa “sacudir”, principalmen-

podría aplicarse a un oráculo con las suertes inscritas en hojas (como en el antro de la Sibila de Virgilio, *Eneida*, VI, 74 y s.). Véase *infra*.

te “sacudir las suertes” en una urna, o “saltar”, “rebotar”, cuando se trata de las suertes que salen de la urna sacudida; se ha podido sugerir⁴³ un parentesco entre *pallô* y el verbo *palassô* al cual se vincula nuestro participio. Ahora bien, este mismo rebote aparece también en la forma verbal *thuiôsin*, “rebotar con furor” —como las adoradoras de Dionisos, llamadas Tiyades o Tiades en Delfos o, quizás, como en los transportes proféticos—, donde algo de la adivinación inspirada contagia a la adivinación por sorteo. De ahí que sea un movimiento de dispersión al azar, aquí y allá, que tanto puede estar bien encaminado —la abeja encuentra su alimento, la profetisa dice la verdad y ésta se realiza, *krainousin*—, como descarriarse —al faltar alimento, el consultante se desorienta—. Ese modo adivinatorio, especie de juguete de niño que el Apolo adulto abandona a su joven hermano Hermes, de propedéutica a adivinación verdadera, no requiere mucho esfuerzo y se aprende casi sin necesidad de manipularlo —*apaneuthe*, “al margen”, “de lejos”: sin que los padres se entrometan—, pero es, a la vez, totalmente independiente e incontrolable: Zeus no interviene, a él no le corresponde poner orden, el resultado es “al azar”, a merced de la fortuna, la *Tuchê* —lo que sugiere en el v. 566 la expresión *ai ke tuchêisi*, que hemos traducido como “si la suerte le sonrîe”.

Nos resta entonces dar cuenta de la última frase: “si tú instruyes a un hombre mortal, él escuchará a menudo tu voz, si la suerte le sonrîe”, en la cual interviene, de improviso, el término *omphê*, que se refiere principalmente a la voz divina y al oráculo, sobre todo el de Zeus o de Apolo.⁴⁴ Pero aquí su uso enturbia precisamente las fronteras entre los modos adivinatorios, técnico o inspirado:⁴⁵ ya sea por metonimia, o por alguna razón más precisa, se hablará de “echar a la suerte la voz oracular” (Eurípides, *Ion* 908, *klêroun*

⁴³ Véase Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1999 (s. v. 2 πᾶλι).

⁴⁴ Véase más arriba, v. 543 y 545, o por ejemplo Sófocles, *Edipo en Colono* (102): *kat'omphas tas Apollônos*, “según los oráculos de Apolo”.

⁴⁵ Para poner las ideas de nuevo en su lugar, se puede consultar el artículo de Celestina Milani, “Note sul lessico della divinazione nel mondo classico”, en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel...*, p. 31-49; pero lo que ahí se distingue claramente, en los textos se enturbia, como si las técnicas se superpusieran o se intercambiaran continuamente.

omphan: *klêros* es la ficha de voto o el sorteo) o de “la voz oracular del ave enviada por el dios” (Apolonio de Rodas, 3.939, *omphên oiônoio theêlaton*: la onomancia es el arte augural, el de la observación de las aves), como de la voz oracular “del trípode” (*tripodos*), del cual se ha llegado a suponer que contenía piedrecillas mánticas, fichas de sorteo...⁴⁶ Ahora bien, el único oráculo cuyo funcionamiento conocemos y que depende del patrocinio exclusivo de Hermes es precisamente un oráculo basado en la recepción ritualizada de la primera “voz” o palabra encontrada (es la *clendonismancia*, de *klêdôn*, “presage contained in a chance utterance”, como señala el diccionario)⁴⁷ que se ha podido relacionar con el espacio aleatorio e indiferenciado del rumor.⁴⁸ Entendemos entonces que el texto del *Himno* prometa a Hermes consultas frecuentes, *en caso de que por suerte* le hubiera dado un primer consejo que se hubiere manifestado como apropiado, prudente o fructuoso. Pero la suerte no es quizás muy frecuente, si damos crédito, al final del *Himno*, a los versos 577-78: “Es raro que rinda un servicio, pero sin cesar extra-
vía en la noche oscura a la raza de los hombres mortales”.

Así, el acceso al oráculo está condicionado por la interpretación de los signos producidos por las aves, por la buena voluntad de Apolo o por la suerte de un tiro de dados custodiado por el rictus de Hermes... En esas condiciones, ¿cómo era posible que el consultante se amparase, pese a todo, en un saber oracular?

Es precisamente, según nuestra hipótesis, debido a la conjunción de las dos prácticas, inspirada y cleromántica, como pudo delinearse una nueva vía mediante la multiplicación de *colecciones escritas de oráculos*.

⁴⁶ Puede referirse al artículo de Dominique Jaillard, “Hermès et la mantique grecque”, en Francis Schmidt, Renée Koch Piettre y Stella Georgoudi (coords.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden y Boston, Brill, 2012, p. 91-107.

⁴⁷ Henry George Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996. Hablamos del oráculo de Hermes Agoraios en Faras, Acaya, tal como Pausanias el periegeta describe su modo de consulta en VII, 22, 2-3. Véase Auguste Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination...*, p. 399-400. Hermes pudo, en otra parte, portar la épiclesis de *Kleêdonios*.

⁴⁸ Véase Dominique Jaillard, “Configurations d’Hermès. Une ‘théogonie hermaïque’”, *Kernos*, Supplément 17, 2007, p. 233 y s.

LOS ORÁCULOS CON DADOS O ASTRÁGALOS
Y LAS COLECCIONES DE ORÁCULOS

En una cratera de campana con figuras rojas (figura 1), conservada en el museo de arte de la Universidad de Princeton,⁴⁹ se pueden observar un asiento y una mesa, ambos con tres pies; en el asiento está un personaje con aspecto de Silene (o de Sócrates), quien hace un gesto de autoridad demostrativa y, sobre la mesa, se encuentran probablemente seis pequeños objetos que deben ser dados o astrágalos. El personaje que está de pie parece interpelar no al veredicto de las suertes, sino al del personaje sentado. Estos personajes se encuentran cada uno en un estrado. El estrado sobre el que se encuentra el personaje de pie tiene dos escalones y el del personaje sentado sólo uno; la mesa de juego tiene dos extremidades que descansan sobre ambos estrados, entre los cuales hay un vacío. Quizás esta imagen pueda dar cuenta de la palabra *mensa*, “mesa” —de juego en este caso—, de la cual los latinos traducen el “trípode” delfico. Ciertamente, es difícil leer una imagen como una ilustración de lo real. Pero hemos podido ver en ésta “una versión satírica de una consulta oracular” en donde “la semejanza entre el asiento con tres pies y el trípode delfico podría perfectamente ser intencional”,⁵⁰ como también podría ser intencional la posición desequilibrada de la “mesa”, que se encuentra sobre el vacío situado entre los dos estrados (véase la famosa “falla” de Delfos). Traduzcamos entonces: los dados o los astrágalos han sido lanzados. La combinación cifrada obtenida es interpretada por el personaje sentado sobre un tripié, con aspecto de sátiro o de un Sócrates “silénico”, de acuerdo con una célebre comparación del *Banquete* de Platón. ¿Pero de dónde saca éste su interpretación?

⁴⁹ La vasija data aproximadamente del año 400 antes de nuestra era. El autor relaciona esta imagen con la de una célebre copa de Berlín donde se ve a Egeo interrogar —supuestamente en Delfos— al oráculo de Temis, a la que se representa sentada en un alto tripié. Véase Arthur Dale Trendall, “An Early South Italian Bell-Krater”, *Record of the Art Museum*, v. 66, n. 2 (Princeton University), 1987, p. 2-7.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 3.



Figura 1. Crátera de campana (The Art Museum, Princeton University, 86-33). Dibujo de Renée Koch Piettre, basado en Arthur Dale Trendall, “An Early South Italian Bell-Krater”, *Record of the Art Museum*, v. 46, n. 2, Princeton University, 1987, p. 2.

El viajero Pausanias (VII 25, 10) describe un oráculo de astrágalo de Heracles Buraico, situado en Bura, Acaya, en una gruta que servía de santuario:

Bajando de Bura hacia el mar hay también un río llamado Buraico y una pequeña imagen de Heracles en una cueva. El sobrenombre de éste es Buraico, y se puede practicar la adivinación por medio de una tabla y de astrágalo. Efectivamente, el que consulta al dios (*tôi theôi chrômenos*) reza delante de la estatua, y después de rezar toma cuatro astrágalo —hay muchos junto a Heracles— y los arroja sobre la mesa; para todas las figuras de los astrágalo hay una explicación expresamente escrita sobre la tabla.

El gesto de lanzar, que con el rezo inicial acaba de convocar al dios mediante la disposición o figura (*schêma*) de los astrágalo sobre la mesa de juego, se vincula entonces, en función de la combinación obtenida, con la exclamación original, cualquiera que ésta haya sido, de las respuestas escritas sobre la tablilla (en griego *Pinax*).

A las suertes se les llamaba *klêroi* en griego. Un escolio explica que “los griegos tenían la costumbre de practicar la adivinación con las suertes. Por ejemplo, si cuando arrojo [los dados o los astrágalos], el resultado es tal, pasará tal cosa; y si el resultado no es tal, tal cosa no pasará. En los santuarios los astrágalos están depositados, los cuales se arrojan para consultar el oráculo”.⁵¹ Lo que el escolio no dice es a qué autoridad hay que referirse para decidir la exégesis que se debe dar a las combinaciones obtenidas: es quizás, como el texto lo indica, la simple decisión entre un sí y un no, como en un juego de cara o cruz, que recurre a ciertos procedimientos conocidos.⁵² Pero Tomás de Aquino⁵³ distinguía entre los sorteos de consulta y la *sors divisoria* que determina una atribución; la *sors consultoria* aconseja una acción, pero la *sors divinatoria* predice el porvenir. Podemos decir que cierta escena de sorteo del botín en la *Ilíada* corresponde al primer grupo, que las consultas evocadas en este escolio, así como las preguntas grabadas en las láminas en Dodona, corresponden al segundo grupo, pero también, como lo veremos, que los oráculos que nos ocupan en Bura, o quizás en la crátera de Princeton, correspondían a un tercer grupo y ofrecían principalmente una consulta adivinatoria capaz de estimular una reflexión exegética —aunque también, indudablemente, de llamar a un gesto sacrificial— y no una respuesta unívoca.

Un dispositivo similar al de Bura se conoce, principalmente a través de la documentación epigráfica, en Asia Menor, en un área limitada (Licia, Pisidia) que estaba bajo el Alto Imperio romano: son los oráculos llamados a menudo “de alfabeto”, que requieren el lanzamiento de cinco o seis astrágalos. Los documentos epigráficos contienen las posibles respuestas y, ensamblando los fragmentos de varios oráculos, se han podido reconstituir conjuntos

⁵¹ Escolio en la IV *Pítica* de Píndaro (189 y s.) (Drachmann 143, 338a).

⁵² Véase principalmente la colección de láminas o laminillas inscritas del oráculo de Dodona, en Éric Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Ginebra, Droz, 2006, suponiendo una respuesta positiva o negativa, o la fórmula-tipo de consulta, en Delfos y en Dodona: “¿Es preferible y mejor que... o que...?”

⁵³ *Summa Theologiae* (II, 2), *Quaestio* (95, 8), citado por Johannes Nollé, en *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich, Beck, 2007, p. 11.

completos de respuestas versificadas.⁵⁴ Por ejemplo, un original único para los oráculos de cinco astrágalo lista cada una de las respuestas posibles en función de los “puntos” obtenidos con cada uno de los cinco *astragaloí* o *kuboi* (dados): los astrágalo son huesecillos que presentan cuatro lados identificables y a cada uno de ellos se le asigna una cifra convencional (1, 3, 4 y 6) indicada con una letra del alfabeto; cada respuesta indica al principio la sucesión de cifras de la combinación del lanzamiento, luego el nombre de un dios en genitivo —el dios al cual la respuesta es correlatada, ¿quizás a quien habrá que ofrecerle sacrificios?— y enseguida cuatro versos, el primero de los cuales retoma la indicación del tiro lanzado y los siguientes contienen la respuesta en sí. Por ejemplo:⁵⁵

66661 = 25. Del dios Mên porta-luz [la Luna].

Cuatro seis, el quinto es el uno.

Así como los lobos vencían a los corderos y como los leones poderosos [vencen a] los bueyes de cuernos corvos, así tú triunfarás sobre todos aquéllos, y tendrás todo lo que pides, con la ayuda de Hermes, hijo de Zeus.

También existían oráculos que requerían seis astrágalo: la suma de las combinaciones posibles, partiendo de las respuestas por listar, es aun más larga, aunque limitada.

Faltaría entonces determinar el origen de los propios textos oraculares. Quizás no sea muy difícil. Atestiguadas desde los tiempos de Herodoto, quien las utilizaba gustoso, las colecciones de oráculos se multiplicaron.⁵⁶ Quizás fueron inicialmente memorizadas, luego escritas y así alcanzaron una amplia difusión; los creasmólogos se apoyan en esas colecciones para seleccionar de ahí los oráculos —la separación y la selección son gestos llamados por el *logos* o la raíz

⁵⁴ Elaboración reciente de Johannes Nollé en *ibid.*; y véase también Franz Heinvetter, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau y Grass, Barth y Comp., 1912.

⁵⁵ *Tituli Asiae Minoris* (III, n. 34, respuesta 52), trad. de René Lebrun, “Quelques aspects de la divination en Anatolie du Sud-Ouest”, *Kernos*, v. 3, 1990, p. 188, con ligeros cambios.

⁵⁶ Véase principalmente Aude Busine, “Gathering Sacred Words. Collections of Oracles from Pagan Sanctuaries to Christian Books”, en Rosa Maria Piccione y Matthias Perkans (eds.), *Selecta colligere*, v. II, Alessandria, Dell’Orso, 2005.

del *legein*, “colectar” o “decir”—. Las colecciones son a menudo atribuidas a una fuente de inspiración única, Bacis o Sibila principalmente. Numerosos oráculos “sibilinos” han sobrevivido de este modo hasta nosotros. Su carácter, aun más enigmático por el hecho de que se leían fuera del contexto que los vio nacer, los convertía en oráculos que no se dirigían a nadie en particular y que estaban abiertos a todo tipo de interpretación. Pausanias (IV 27, 4) todavía leía las colecciones de oráculos de Bacis. No es aquí el lugar apropiado para explayarnos sobre ello. Agregaremos solamente que, a partir del momento en que un texto, en forma más o menos canónica, gozaba de una autoridad religiosa o cuasi-religiosa, bastaba aprovecharlo para sacar de ahí textos de oráculos posibles; de este modo, encontramos también, entre los oráculos clerománticos, algunos *homeromanteia* e incluso, del lado romano, algunas *sortes vergilianae*, donde los que sirven de respuesta son versos de Homero o de Virgilio. Será fácil, en el momento adecuado, reemplazar simple y llanamente el texto pagano por pasajes bíblicos.⁵⁷

Así, las grandes categorías heredadas de la reflexión de los antiguos y de los modernos sobre la adivinación —de Cicerón a Plutarco y a Bouché-Leclercq— no sólo requieren matices, sino que su potencial heurístico parece estar agotado y pueden de ahora en adelante poner trabas a la comprensión de las evoluciones del mundo griego y del Mediterráneo antiguo en general. Multiforme, la adivinación acompaña por doquier a la acción humana y señala en todo lugar el estrecho intercambio de los hombres con los dioses. En la consulta adivinatoria, desde la documentación arcaica, los diversos métodos —principalmente técnicos e inspirados— se suman, se complementan, se prueban y se verifican los unos a los otros mucho más de lo que se excluyen mutuamente. La verdad mántica colabora con los saberes prácticos y teóricos de todos los ámbitos. Si Delfos cobró, a partir del siglo VI antes de nuestra era, la importancia que se le reconoce en el mundo griego, es por-

⁵⁷ Tres referencias simplemente: además de Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons...*, los artículos de los trabajos colectivos editados por Leonard V. Rutgers *et al.*, *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Lovaina, Peeters, 1998, y por Margalit Finkelberg y Guy Stroumsa, *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden y Boston, Brill, 2003.

que la emergencia del logos no se separa de la inspiración, ni la inspiración de la escritura, ni la escritura de las vicisitudes de un sorteo. La garantía de los oráculos y la crítica de ellos acompañaron, e incluso alimentaron, los debates políticos en la Grecia de las *polis*; el debate filosófico reconoce ahí sus bases, desde el espaldarazo a Sócrates por parte del Apolo delfico. Consignada, acumulada, la palabra inspirada se convertía en texto en manos de especialistas itinerantes, antes de encontrarse ella misma sometida a técnicas de tipo cleromántico; simultáneamente, la consulta adivinatoria podía interpretarse como búsqueda iniciática, ascesis moral o incluso intelectual, desde los primeros rastros del orfismo. Desde Heráclito hasta el neoplatónico Proclo, y no sin mofarse de los charlatanes que siempre puede haber, el mundo griego oscila entre un tiro de dados y una experiencia posesional de la verdad, de la cual probablemente aún no hemos salido nosotros mismos.

BIBLIOGRAFÍA⁵⁸

- AMANDRY, Pierre, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, París, E. de Boccard, 1950 (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 170).
- ASHERI, David, "Agrigento libera: rivolgimenti interni e problemi costituzionali, ca. 471-446 a. C.", *Athenaeum*, v. 68, 1990, p. 483-501.
- , "Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli (Hdt. VIII 77)", en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel mondo antico*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 63-76.
- BARRA, Edoarda, "Du laurier, du trépied, de l'eau et de la faille de Delphes", en Michel Cartry, Jean-Louis Durand y Renée Koch-Piettre (coords.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, París y Turnhout, Brepols, 2009 (Bibliothèque de l'École Pratique des Hautes Études, Sciences Religieuses 138), p. 137-151.

⁵⁸ Los textos clásicos citados en el artículo, utilizando las abreviaturas usuales, no aparecen en las referencias, como es la regla en los trabajos de los helenistas. Las traducciones citadas en este texto proceden en su mayoría de los textos clásicos editados por Gredos (Madrid) [Nota de los coordinadores].

- BATSCH, Christophe, y Renée Koch Piettre (coords.), *Écritures rituelles (Cahiers Mondes anciens, 1)*, 2009, <http://mondesanciens.revues.org/index164.html> (consulta: 15 de noviembre de 2009).
- BELAYCHE, Nicole, y Jörg Rüpke, "Divination et révélation dans les mondes grec et romain", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2. 2007, p. 139-147.
- BONNECHERE, Pierre, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden, Brill, 2003.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 v., Grenoble, Jérôme Million, 2003 [1879-1882].
- BUSINE, Aude, "Gathering Sacred Words. Collections of Oracles from Pagan Sanctuaries to Christian Books", en Rosa Maria Piccione y Matthias Perkans (eds.), *Selecta colligere*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005, v. II, p. 39-55.
- CARASTRO, Marcello, "Quand Tirésias devint un *mágos*. Divination et magie en Grèce ancienne (v^e-IV^e siècle av. n. è.)", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 211-230.
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, París, Klincksieck, 1999.
- CLAY, Diskin, *Archilochos Heros. The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, Center for Hellenic Studies, 2004.
- CRIPPA, Sabina, "Figures du *sibylláinein*", en Monique Bouquet y Françoise Morzadec (coords.), *La Sibylle. Parole et représentation. Actes du Colloque International, Université de Rennes 2, Centre d'Études des Langues et Littératures Anciennes et Modernes*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 99-108.
- DELATTE, Armand, *Essai sur la politique pythagoricienne*, París, Slatkine, 1922.
- DETIENNE, Marcel, *L'invention de la mythologie*, París, Gallimard, 1981.
- , "L'écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce", *Mètis*, v. 1, n. 1-2, 1986, p. 309-324.
- (coord.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1988.
- , *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, París, Agora-Pocket, 1994 [1967].

- DILLERY, John, "Chresmologues and *Manteis*: Independent Diviners and the Problem of Authority", en Sarah Iles Johnston y Peter T. Struck (coords.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden y Boston, Brill, 2005, p. 167-231.
- DPHA: *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, París, Centre National de la Recherche Scientifique Éditions, 1989.
- DUBOIS, Page, *Out of Athens. The New Ancient Greeks*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 2010.
- FARRINGTON, Benjamin, *Science and Politics in the Ancient World*, Londres, Allen and Unwin, 1939.
- FINKELBERG, Margalit, y Guy Stroumsa, *Homer, the Bible and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leiden y Boston, Brill, 2003.
- GÖTTLING, Karl Wilhelm, *Commentatio de Bacide fatiloquo* (Dissertatio, Jena, 1859), *Opuscula Academica*, 1869, p. 198-205.
- GROTTANELLI, Cristiano, "La parola rivelata", en Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora y Diego Lanza (coords.), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, Roma, Salerno, 1992, I, p. 219-264.
- HEINEVETTER, Franz, *Würfel- und Buchstabenorakel in Griechenland und Kleinasien*, Breslau y Grass, Barth & Comp., 1912.
- JAILLARD, Dominique, "Plutarque et la divination: la piété d'un prêtre philosophe", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 149-169.
- , "Configurations d'Hermès. Une 'théogonie hermaïque'", *Kernos*, Supplément 17, 2007.
- , "Hermès et la mantique grecque", en Francis Schmidt, Renée Koch Piettre y Stella Georgoudi (coords.), *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leiden y Boston, Brill, 2012, p. 91-107.
- KATZ, Joshua, y Katharina Volk, "'Mere bellies'? A New Look at Theogony 26-28", *Journal of Hellenic Studies*, v. 120, 2000, p. 122-131.
- LEBOLD, Christophe, "'Y être ou pas?' Le mystère Dylan", en *Transatlantica*, 1, *Homage to Michel Fabre*, 2009, <http://transatlantica.revues.org/index4328.html> (consulta: 12 de octubre de 2009).
- LEBRUN, René, "Quelques aspects de la divination en Anatolie du Sud-Ouest", *Kernos*, v. 3, 1990, p. 185-195.

- LHÔTE, Éric, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Ginebra, Droz, 2006.
- LIBERSKI, Danouta, "L'espace du dire oraculaire. Aperçu comparatif sur la fabrique d'un lieu d'où peut jaillir une parole vraie", *Incidence*, v. 6 (*Le Chemin du rite. Autour de l'œuvre de Michel Cartry*), 2010, p. 109-148.
- LIDDELL, Henry George, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- LOBECK, Christian August, *De Thriis delphicis*, Königsberg, 1820.
- MILANI, Celestina, "Note sul lessico della divinazione nel mondo classico", en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel mondo antico*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 31-49.
- NOLLÉ, Johannes, *Kleinasiatische Losorakel. Astragal- und Alphabetchresmologien der hochkaiserzeitlichen Orakelrenaissance*, Munich, Beck, 2007.
- NORELLI, Enrico (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausana, Éditions du Zèbre, 2004 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3).
- PARKE, Herbert W., *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, Londres y Nueva York, Routledge, 1988.
- PRANDI, Luisa, "Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche", en Marta Sordi (coord.), *La profezia nel mondo antico*, Milán, Vita e Pensiero, 1993, p. 51-62.
- ROESSLI, Jean-Michel, "Catalogues de sibylles, recueil(s) de *Libri Sibyllini* et corpus des *Oracula Sibyllina*. Remarque sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien", en Enrico Norelli (ed.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, Lausana, Éditions du Zèbre, 2004 (Publications de l'Institut Romand des Sciences Bibliques 3), p. 47-68.
- , "Vies et métamorphoses de la Sibylle", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 224, n. 2, 2007, p. 253-271.
- RUSSO, Joseph A., "Is 'Aural' or 'Oral' the Cause of Homer's Formulaic Style?", en Benjamin A. Stolz y Richard S. Shannon (coords.), *Oral Literature and the Formula*, Ann Arbor, Center for the Coordination of Ancient and Modern Studies, 1976, v. 3, p. 31-54.

- RUTGERS, Leonard V., *et al.*, *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Lovaina, Peeters, 1998.
- SVENBRO, Jesper, *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, Studentlitteratur, 1976.
- , *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1988.
- THESCRA III: *Thesaurus cultus et rituum antiquorum*, 3 v., Los Ángeles, Paul Getty Museum, 2005.
- TRENDALL, Arthur Dale, "An Early South Italian Bell-Krater", *Record of the Art Museum*, v. 46, n. 2, Princeton University, 1987, p. 2-7.
- VATTAI, Frank Leslie, *Intellectuals in Politics in the Greek World. From Early Times to the Hellenistic Age*, Londres, Croom Helm, 1984.
- VERNANT, Jean-Pierre, y otros, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974.

LA ADIVINACIÓN EN LA SIERRA MIXE DE OAXACA (MÉXICO) COMO FORMA DE ACTUACIÓN SOBRE EL MUNDO*

PERIG PITROU
Collège de France
Laboratoire d'Anthropologie Sociale

El estudio de la adivinación se ha venido concentrando en el examen de las técnicas (oniromancia, geomancia, calendarios rituales, etcétera), las operaciones cognitivas o los códigos simbólicos movi-
lizados por los especialistas con el propósito de descubrir ciertas
informaciones ocultas que se supone podrían servir para orientar
la acción humana en el marco de la agricultura, la terapéutica y la
política. En un artículo en el que establece una tipología de las
prácticas adivinatorias, Barbara Tedlock¹ demuestra de manera
convinciente cómo las sesiones de adivinación combinan por lo
general procedimientos intuitivos, como pueden ser las visiones,
con razonamientos inductivos e interpretativos efectuados a partir
de la observación de diferentes soportes materiales. Así pues, los
especialistas que practican la adivinación parten a menudo de un
método sintético para luego expresar mediante enunciados un “sa-
ber práctico” capaz de guiar a quienes acuden a consultarlos. Esta
dimensión dialógica de las sesiones de adivinación explica que se
las haya abordado también desde una perspectiva etnometodoló-
gica o pragmática. A partir de materiales etnográficos procedentes
de África o de Mesoamérica, varios autores se han interesado por
las interacciones mediante las que un especialista construye un

* Traducción del francés de José María Ruiz Funes.

¹ Barbara Tedlock, “Divination as a Way of Knowing: Embodiment, Visualisation, Narrative, and Interpretation”, *Folklore*, v. 112, n. 2, 2001, p. 189-197.

saber compartido con quienes solicitan su ayuda.² En este ámbito, el acto adivinatorio no reside tanto en la adecuación entre las aserciones y los acontecimientos ocultos como en la construcción progresiva de un saber al que se estima válido para orientar la puesta en práctica de una acción ritual.

El propósito de este capítulo es precisamente interrogar las relaciones que existen entre este tipo de saber y la acción ritual a partir del análisis de las prácticas de adivinación observadas en la Sierra Mixe del estado de Oaxaca en México. En vez de considerar la consulta como una secuencia previa a una acción ulterior, me gustaría demostrar cómo el acto de conocimiento que propicia la adivinación produce una serie de resultados —más o menos inmediatos— ocasionados por el especialista en beneficio de quienes acuden a consultarlo. Es común afirmar que se consulta a un adivino para que, en una situación de incertidumbre, prescriba lo que se ha de hacer; pero también se puede estimar que la función de una sesión de adivinación es hacer actuar de diferentes maneras a un ser al que se le reconoce una autoridad. Al lado de los efectos que produce la enunciación de un saber que se considera verdadero, ¿existen otros modos de actuar sobre el mundo que definan la intervención de un especialista? Para abordar este problema me apoyaré en las observaciones realizadas durante un trabajo de campo de dos años y medio, a partir de mayo de 2005, en las poblaciones mixes de Tlahuitoltepec, Tamazulapan y Totontepec, en la Sierra Norte de Oaxaca, en México. Aunque inmersos en un proceso de modernización acelerado, casi todos los habitantes consultan de manera regular a los especialistas rituales, los

² David Zeitlyn, "Professor Garfinkel Visits the Soothsayers: Ethnomethodology and Mambila Divination", *Man*, v. 25, n. 4, 1990, p. 654-666, y del mismo autor: "Spiders In and Out of Court, or, 'The Long Legs of the Law': Styles of Spider Divination in their Sociological Contexts", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 63, n. 2, 1993, p. 219-240; William F. Hanks, "Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event", *The Journal of American Folklore*, v. 97, n. 384, 1984, p. 131-166; Jan Jansen, "Framing Divination: A Mande Divination Expert and the Occult Economy", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 79, n. 1, 2009, p. 110-127; y Knut Graw, "Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and the Autonomy of the Divinatory Ritual Process", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 79, n. 1, 2009, p. 92-109.

cuales, mediante prácticas adivinatorias, les ayudan a tratar la desgracia o a conseguir la prosperidad. A pesar de las diferencias existentes entre los procedimientos utilizados, se puede establecer un modelo que permita explicar por qué el acto de conocimiento de la adivinación es inseparable de una actuación, directa o indirecta, sobre el mundo.

El acto adivinatorio terapéutico: una actuación directa sobre el cuerpo

Comenzaré por analizar detalladamente un acto adivinatorio realizado por un curandero en el marco de una purificación, dado que representa un buen ejemplo de la conexión existente entre un acto de conocimiento diagnóstico y una intervención de curación en el cuerpo del paciente. Durante mi estancia en la Mixe Alta tuve la oportunidad de vivir durante breves periodos en casa de un hombre de unos sesenta años al que acudían los habitantes de la zona para pedirle que se ocupara de ciertas enfermedades o de situaciones de desdicha. Mi presencia en casa de este hombre —al que llamaré Pablo para preservar su identidad— me ha permitido asistir a numerosas consultas que se desarrollan siguiendo un orden más o menos preestablecido. Una vez que el visitante comienza a explicar las razones de su visita —molestias físicas, sueños alarmantes, disputas, preocupaciones—, Pablo, según los casos, efectúa un lanzamiento de granos de maíz o procede a una purificación (*limpia*) con un huevo. Empezaré por examinar este segundo tipo de intervención para demostrar cómo da lugar a un acto adivinatorio polivalente.

Antes de emprender la purificación, Pablo hace que el paciente se siente en un banco situado al lado de la puerta de su casa y entabla una discusión con él. Durante este intercambio —al principio simple conversación trivial—, Pablo adopta una actitud de confianza tranquila y sonriente, de tal manera que da la impresión de no sorprenderse con lo que le cuentan, como si ya tuviera una idea o un presentimiento del caso que vienen a someterle. Pablo va cambiando de actitud según el paciente avanza en la exposición de su

preocupación (*jotmay*). Su rostro, inicialmente sonriente y relajado, adquiere una expresión más concentrada, ya sea porque mira fijamente a los ojos de su interlocutor, ya porque se ensimisma en la reflexión. Sea cual fuere el problema considerado, si el paciente evoca una dolencia corporal, normalmente Pablo le pide que se levante para proceder a una purificación del cuerpo con un huevo. Como se hace en muchas otras regiones de México, Pablo toma entonces un huevo en la palma de la mano y lo aplica con cierta fuerza al cuerpo de aquel que permanece inmóvil entre tanto, a veces con los ojos cerrados. El huevo pasa por la parte superior del cráneo con movimientos circulares antes de descender por todos los lados de la cabeza, el tronco, los brazos y las piernas con movimientos rectilíneos dirigidos hacia abajo. Mientras que el paciente permanece en silencio, Pablo se dirige en español y en tono declamatorio a Cristo o bien a Anikats, entidad no humana asociada a la montaña que domina el pueblo, pidiéndoles que le ayuden a expulsar la enfermedad de la envoltura corporal del paciente. Pablo considera que en este acto de curación él sólo ejerce un papel de subalterno al servicio de esas fuerzas superiores.

Cuando ha tratado todo el cuerpo, Pablo rompe el huevo dentro de un vaso lleno de aguardiente colocado en el suelo. Con el vaso en la mano se dirige entonces hacia la puerta y, dejando atrás la oscuridad de la habitación, escruta el interior de la cáscara y las formas engendradas por la mezcla de la yema y la clara del huevo con el alcohol. Tras un momento de reflexión en silencio, Pablo hace participar en la observación al paciente, a su familia o incluso a los otros enfermos que, a veces, esperan en la misma habitación. Mediante preguntas cortas hace que el paciente le cuente si ha visto a —o soñado con— determinadas personas, o ciertos animales o lugares. Su objetivo no es tanto informarse cuanto restablecer la interacción con el sujeto que ha permanecido inerte durante varios minutos. Pablo ya sabe lo que va a decir y por eso se apresura a indicar distintas formas presentes en el vaso, pidiendo a su auditorio que las identifique al mismo tiempo que él. De esta manera la participación del paciente se incrementa de nuevo. Ahora, después de haber prestado atención a sus sensaciones internas cerrando incluso los ojos para suprimir cualquier estímulo visual, el paciente

vuelve la mirada hacia el vaso, que Pablo mantiene en alto, y sus ojos convergen en el objeto que supuestamente revela las respuestas a las cuestiones preocupantes que lo han llevado a la consulta. Esta construcción de una percepción común parece ser una de las condiciones para que los enunciados del curandero se transformen en un saber compartido —tal como el uso de los deícticos en las palabras rituales, bien estudiado por William Hanks,³ establece un espacio común de interacción—. Para Pablo, en ese momento preciso, el aspecto crucial de la interacción reside en apoyarse en la observación de un fenómeno visible para, a partir de él, exponer las informaciones obtenidas, ya sea mediante visiones mentales o por vía deductiva. Tres lógicas hermenéuticas complementarias entran en acción en ese momento.

Para empezar, Pablo declara de manera sentenciosa cuál es el tipo de dolencia que aqueja al paciente, afirmando por ejemplo que es víctima del mal de ojo. Si es así, uniendo el gesto a la palabra señala con el dedo ciertas formas esféricas que, en el interior de la cáscara o en el contenido del vaso, remiten a los ojos de aquellos que, con sus miradas demasiado insistentes, habrían provocado la dolencia. De la misma forma, al explicar que los dolores proceden de la envidia de ciertas personas, Pablo confirma el diagnóstico mostrando los filamentos blancos que hacen pensar en la trama de la red que mantiene prisionero al enfermo.

El diagnóstico suele ir acompañado de breves narraciones etiológicas que se apoyan en el reconocimiento de otras formas dentro del vaso. Así, una figura que se asemeja a un motociclista montado en su vehículo puede dar lugar a un breve relato en el que Pablo explica que el mal de ojo ha sido provocado al cruzarse el paciente con alguien que llevaba casco y guantes y conducía una motocicleta.

La observación del vaso concluye con la localización de las manchas negras o grisáceas que se consideran otros tantos agentes patógenos que la purificación ha extraído del cuerpo. Como Pablo mostró al principio de la operación que el vaso estaba limpio, estas impurezas se interpretan ahora como pruebas de la eficacia de la

³ Véase William F. Hanks, *Intertexts: Writing on Language, Utterance, and Context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, p. 100.

acción curativa que se acaba de efectuar —de manera idéntica a los objetos que salen de la boca del chamán tras una succión curativa—.⁴ La observación de las formas objetivadas de su dolencia lleva al enfermo a reconocer el éxito de la exteriorización producida por la manipulación a la que se ha sometido su cuerpo.

Por consiguiente, la producción de saber en esta secuencia no es ni mucho menos uniforme y el propio soporte visual se ve sometido a un trabajo analítico que condensa dos procesos opuestos: el evocado por la palabra (la patogénesis) y el producido por el tratamiento del cuerpo (la purificación).

Podemos constatar que el acto adivinatorio, considerado habitualmente como desvelamiento de una verdad oculta, cumple también aquí una función en la instauración del régimen específico dentro del que se desarrolla la intervención del especialista, la cual será evaluada según criterios de verdad propios. Ésta es la razón por la que Pablo efectúa sistemáticamente una segunda e incluso una tercera limpia. La diferencia con la primera secuencia estriba en que el paciente deja de estar totalmente inmóvil. Mientras que en un tono algo dramático el discurso asociado a la primera purificación exhortaba a las fuerzas no humanas a que actuaran sobre una persona situada en posición de objeto, la atmósfera ahora se vuelve más relajada. Pablo realiza los mismos gestos con el huevo en la mano, pero ahora estimula al paciente con preguntas y bromas a las que éste responde o sonríe, al tiempo que su cuerpo parece recobrar la elasticidad y la animación anteriormente ausentes. Todo acontece como si la segunda purificación no fuera más que una formalidad. El examen del huevo sumergido en el vaso de aguardiente sólo encuentra su razón de ser en el interés por confirmar el éxito de la primera purificación. Aunque la repetición aporte a veces nuevas informaciones sobre el origen de la dolencia, la intención de Pablo es ante todo la de comprobar y hacer comprobar la ausencia de impurezas o de manchas oscuras en el vaso que ha lavado entre tanto. La observación conjunta del aspecto inmaculado de la mezcla lleva entonces a inferir que la operación precedente ha dado

⁴ Claude Lévi-Strauss, "L'efficacité symbolique", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 135, n. 1, 1949, p. 5-27.

resultado; si tal no fuera el caso, siempre resulta posible efectuar nuevas limpiezas.

Con una gran economía de medios, los mismos gestos permiten acceder a una forma de visibilidad que cumple simultáneamente una doble función, diagnóstica y terapéutica. En ambos casos la adivinación revela informaciones que, sin la intervención del especialista, hubieran quedado ocultas para el que sufre la dolencia. Sin embargo, los acontecimientos a los que se refieren estas informaciones son de naturaleza distinta: por un lado, se trata de conocer mejor las causas de la dolencia; por el otro, de evaluar la acción del especialista. Independientemente de su función gnoseológica, el acto adivinatorio sólo cobra sentido en cuanto hace posible la intervención efectiva de aquel que instaura un conocimiento considerado verdadero. Esto significa no sólo que la divulgación de dicha verdad modifica una situación dada —lo que parece obvio—, sino también que la operación mediante la que el especialista accede a ese saber específico lo convierte a la par en agente de una intervención curativa. Por lo tanto, la observación cuidadosa de semejantes prácticas sugiere que la secuencia de purificación con un huevo, lejos de constituir una acción unitaria, implica el desarrollo de tres secuencias complementarias, más o menos concomitantes, que pueden esquematizarse de la manera siguiente:

Acto de conocimiento (diagnóstico, etiología)	Acción sobre el cuerpo	Verificación del efecto producido por la acción
---	---------------------------	---

La lectura del maíz: una actuación a distancia mediante el pensamiento

Durante la purificación con un huevo la participación activa del especialista resulta patente. Sin embargo, puede ocurrir que esta intervención no sea tan fácil de detectar, lo que lleva a veces a considerar la adivinación como una mera consulta, sin relación con las acciones que deberían acometer los que piden consejo. No obstante, cuando se estudian detalladamente procedimientos adivinatorios

como, por ejemplo, el lanzamiento de granos de maíz, es posible reconocer las mismas secuencias ya observadas en el caso anterior. Disponemos de un gran número de testimonios etnohistóricos y etnográficos⁵ sobre la práctica mesoamericana consistente en lanzar, sobre una superficie plana —que puede ser una estera, un tejido o una imagen de la Virgen—, una cantidad determinada de granos de maíz, frijoles o piedrecitas con el propósito de interpretar su disposición. En los casos que he podido observar, la interpretación del especialista no parece apoyarse, como ocurre en la geomancia, en un repertorio de formas preexistentes o de cálculos matemáticos.⁶ Al igual que las formas adoptadas por el huevo en el vaso de aguardiente, los elementos expuestos a la mirada son el soporte de la visualización mental que Pablo realiza durante la reflexión silenciosa que sucede al lanzamiento. Tras ello, hace breves preguntas en relación con lo que la persona ha visto o soñado a fin de completar las informaciones de las que ya dispone.

Al término de esta triple indagación y a partir de la disposición de los granos, las visiones mentales y las informaciones dadas por su interlocutor, Pablo emite un veredicto. Éste se presenta de nuevo en la forma de una percepción común, en la medida en que los individuos presentes son invitados a observar la disposición de los elementos al tiempo que se les ofrece la clave de su significado. Se utilizan para ello distintos códigos hermenéuticos. Como ocurre en la observación de las estrellas, los elementos pueden ser relacionados —imaginando las líneas que los unen— en función de su parecido con formas estilizadas, y Pablo muestra entonces la presencia de una casa, un animal, una persona, etcétera. En paralelo, los granos o las piedras son tratados como individuos a los que se atribuye identidad e intenciones. En algunas configuraciones, la cara sobre la que cae un grano o la posición de una piedra pueden ser interpretadas como signos de buen o mal augurio.

⁵ Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, y Elizabeth Hill Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.

⁶ Marc Chemillier *et al.*, "Aspects mathématiques et cognitifs de la divination sikidy à Madagascar", *L'Homme*, v. 181, 2007, p. 7-40.

No es éste el lugar para establecer un repertorio de las distintas formas resultantes de los lanzamientos ni, sobre todo, de los códigos de lectura a los que recurre el especialista para elaborar el saber que transmite a quien le consulta. Por lo que se refiere a mi demostración, es importante recalcar que, en este tipo de casos, el diagnóstico no apunta tanto a un síntoma corporal como a una situación de conflicto real o potencial. Este acto adivinatorio, que a veces se realiza como complemento de un acto terapéutico, depende de la capacidad del especialista para visualizar acontecimientos pasados o futuros en relación con las intenciones malévolas que revela, y para las que ha de encontrar una solución adecuada. De esta manera, el lanzamiento del maíz puede dar a conocer la identidad de aquellos que han tendido una trampa o formulado un hechizo, o que se disponían a hacerlo. Un primer análisis demuestra que la adivinación es en este caso un medio de obtener informaciones estratégicas gracias a la capacidad del especialista para ver “lo próximo y lo lejano”, según la frase del *Popol Vuh*. O lo que es lo mismo, su capacidad para liberarse de los obstáculos espacio-temporales que de ordinario limitan la percepción humana.

No obstante, sería erróneo reducir la secuencia a esta única función de desvelamiento. Como en la purificación con el huevo, hay que señalar que los lanzamientos de maíz se repiten dos o tres veces, y en algunas ocasiones hasta diez. La reiteración busca ante todo mejorar el conocimiento de una situación dada, como lo demuestra el que las preguntas del especialista cambien según avanza los lanzamientos y se van integrando las informaciones obtenidas. Al mismo tiempo, la repetición se explica por las mismas razones que llevan a duplicar la limpia. Cuando le pregunto por qué motivo efectúa un nuevo lanzamiento de maíz, Pablo me responde que el primer lanzamiento no se limita a favorecer una visión mental, sino que sirve además para actuar a distancia sobre dicha situación. Como tantos otros especialistas, la visión a la que Pablo accede es concebida en efecto como una forma de presencia, potencialmente activa, capaz de modificar el espectáculo contemplado. Así, cada vez que yo debía tomar el autobús para irme de su casa, Pablo me describía cómo su pensamiento visualizaba por anticipado el trayecto que yo iba a realizar. Su intención no era

únicamente ver qué podría ocurrir, sino ante todo estar presente para poder intervenir y evitar los eventuales accidentes en los que yo podría resultar herido. En el marco de semejante teoría de los estados psíquicos, Pablo considera que, al concentrarse en las visiones mentales, alcanza una visión del mundo a partir de la cual puede ejercitarse la acción a distancia. Así pues, una de las funciones de los lanzamientos sucesivos de maíz es comprobar la eficacia de la acción mental efectuada en el primer lanzamiento.

Se pone así en funcionamiento un encadenamiento similar al de la doble purificación. Es cierto que la acción del especialista no se ejerce directamente sobre el cuerpo del paciente, sino que emana de un poder psíquico que supuestamente actúa a distancia sobre los acontecimientos del mundo. La sesión de adivinación está de nuevo compuesta por un acto de conocimiento, una acción de curación y un momento de verificación. En consecuencia, los ejemplos anteriores sugieren que cabe considerar la adivinación como un acto inaugural mediante el cual el que consulta se desprende de su intencionalidad y su poder de acción en beneficio de un especialista al que pide no sólo consejo, sino una intervención directa en la resolución del problema.

*La prescripción como una delegación de la agencia
por parte del especialista ritual*

Esta hipótesis se ve confirmada por el papel fundamental de las prescripciones rituales que, en la Mixe Alta, suelen ir asociadas a las prácticas adivinatorias. Al igual que las acciones directas sobre el cuerpo o el mundo (por mediación del pensamiento), la prescripción representa una tercera forma de acción —eventualmente asociada con las otras dos— mediante la que el especialista busca resolver un problema. El lanzamiento del maíz suele ir acompañado por la enunciación de prescripciones extremadamente precisas a las que han de obedecer los que vienen a visitar al adivino. En el pueblo de Tlahuitoltepec, por ejemplo, los especialistas prescriben recorridos rituales que implican las siguientes secuencias: oración en la iglesia, depósitos ceremoniales acompañados por

sacrificios de aves de corral en el espacio doméstico o en la cima de la montaña y, para terminar, comidas rituales en el espacio doméstico.⁷ Las estipulaciones relativas a la secuencia central de los depósitos ceremoniales pueden presentar la forma siguiente:

Cuadro 1
DEPÓSITOS CEREMONIALES

<i>Detrás del cementerio</i>	<i>En medio del cementerio</i>	
Echar harina de maíz 34 tantos	114 <i>xaxty</i> (sin hoja)	2 tantos
(2 tantos con la mano izquierda)	94	2 tantos
2 huevos “criollos” (de aves criadas en el pueblo)	74	2 tantos
14 velas rojas	64	2 tantos
1 cuarto de litro de mezcal	54	2 tantos
1 cajetilla de cigarros	34	2 tantos
2 polluelos	24	2 tantos
	18	2 tantos
	9	2 tantos
	7	2 tantos
	Echar harina de maíz con la mano derecha	34 tantos
	8 cirios blancos	
	2 polluelos	

⁷ Perig Pitrou, “Nourrir les morts ou ‘Celui qui fait vivre’. Les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100, n. 2, 2014, p. 45-71, y *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*, Nanterre, Société d’ethnologie, 2016.

CUADRO 1. *Continuación...*

<i>Detrás del cementerio</i>		<i>En medio del cementerio</i>	
		2 huevos	
		1 cuarto de litro de mezcal	
<i>Oración en la iglesia</i>		<i>Casa</i>	
Rezar 8 <i>complares</i>		1 cohete, 3 cohetillos	
4 cirios por cada pareja		Sacrificar un guajolote macho	
4 cirios por el padre y la madre [de la persona que consulta]		Camino 1 cohete, 3 cohetillos	
2 imágenes de la Virgen y del Cristo de la Ascensión		1 a la salida con los cirios	
2 cirios con soporte de barro (dejarlo todo)		1 al final de la misa	
3 pesos de limosna			
Bendecir el cirio en las casas			
<i>Casa [el sábado]</i>		<i>Montaña</i>	
1 guajolote hembra, 1 gallo, 1 gallina		1 guajolote macho, 1 gallo, 1 gallina	
<i>Xaxty</i> [cada paquete envuelto en hojas de menta]:		4 huevos, 2 cirios de cristal	
113	36 tantos	6 cigarros	
93	36 tantos	33 puñados de harina echados 2 veces por cada uno	
73	36 tantos	2 cuartos de litro de mezcal	
53	36 tantos	2 cuartos de litro de tepache	
33	36 tantos		

<i>Casa [el sábado]</i>		<i>Montaña</i>
23	36 tantos	A. (el yerno) sujeta al guajolote y M. (su suegro) corta
18	36 tantos	
13	36 tantos	M. sujeta al gallo y C. (su hijo) corta
Harina de maíz	33 puñados cada uno	M. sujeta a la gallina y [?] corta
La madre sujeta el guajolote hembra y el padre [esto es, el hombre que efectúa el recorrido ritual] corta		[para la comida posterior al sacrificio]
		33 tortillas
		1 litro de mezcal
El padre sujeta al gallo y la madre corta		3 litros de tepache
La madre sujeta a la gallina y el padre corta		Traer tasajo o huevos duros

Fuente: Perig Pitrou, *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2016, p. 48.

Una de las características más llamativas de este tipo de prescripciones es el papel central que desempeña en ellas el cómputo. En este sentido, se suele hablar de “ofrendas contadas” para designar los depósitos ceremoniales realizados según estas prescripciones numéricas.⁸ La omnipresencia de la numeración ha podido ocultar a veces el hecho de que la prescripción busca ante todo organizar la ejecución ordenada de las acciones que deben realizar los participantes en un recorrido ritual, especialmente las manipulaciones de materias. Por ejemplo, la cuenta de los puñados de

⁸ Danièle Dehouve, “El fuego nuevo: interpretación de una ‘ofrenda contada’ tlapaneca (Guerrero, México)”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, 2001, p. 89-112.

harina de maíz no puede disociarse, salvo de manera abstracta, de la acción que consiste en verterla desde una posición elevada. La misma observación vale para las tiras o “gusanitos” de aproximadamente 8 centímetros de longitud modelados con masa de maíz (*xaxty*) elaborados en grandes cantidades, y sobre los que se vierte la sangre del sacrificio, cuya cuenta se realiza al mismo tiempo que su modelado y ensamblaje. En algunas ocasiones, las operaciones sobre la materia son enunciadas explícitamente y el especialista pide entonces que se “lance” la harina, se “queme” una vela, se “sacrifique”, se “sujete” a un animal mientras que otra persona “corta”, etcétera. En otros casos, las acciones que se han de efectuar son implícitas: “14 velas rojas” significa que deben “encenderse” 14. En cualquier caso, cabe afirmar que la prescripción no busca únicamente fijar cantidades, como se suele creer, sino también agrupar una pluralidad de acciones.

Esto también puede interpretarse en un sentido más social puesto que, independientemente de las acciones materiales, la prescripción determina el momento y el lugar de la realización de cada secuencia. Por poner un ejemplo, los participantes saben de esta manera que deben ir a rezar a la iglesia el jueves, antes de realizar los sacrificios el sábado y organizar la comida el domingo. Estos espacios-tiempos instauran, pues, las múltiples relaciones que los participantes establecen con los distintos copartícipes, tanto humanos como no humanos. La sucesión adecuada de acciones tales como dar o pedir permiso, pedir perdón o perdonar, pedir o hacer un favor, compartir, visitar, invitar, etcétera, parece entonces una condición necesaria para el éxito de la empresa ritual. En resumidas cuentas, la prescripción de un especialista confiere la misma importancia a la sucesión diacrónica de relaciones socialmente determinadas que a la reunión sincronizada de las acciones materiales efectuadas durante los depósitos ceremoniales.

Una evaluación superficial podría llevar a pensar que la prescripción y su aplicación son dos momentos distintos. En realidad, las categorías lingüísticas mixes y la lógica ritual nos revelan que estas dos secuencias están más imbricadas de lo que parece. Para referirse a las acciones rituales de los participantes se utiliza el sustantivo *tunk*, forma sustantivada del verbo *tunin*, “trabajar”,

“hacer”, “estar activo”. La particularidad de esta acción es la de ser concebida como una prolongación de la que inició el especialista mediante la prescripción. El verbo *patunin*, “obedecer”, utilizado para designar la realización de una acción prescrita, subraya dicha continuidad puesto que se puede traducir literalmente por “seguir haciendo [lo que se ha empezado a hacer]”. Resulta legítimo, pues, considerar la prescripción como la primera acción de un recorrido ritual, y ello en un sentido que no es exclusivamente cronológico. A través de la delegación de agencia que produce su intervención, el especialista se convierte en el verdadero autor de la acción ritual, mientras que quien consulta resulta ser un simple ejecutante. De hecho, el especialista se halla a veces físicamente presente para iniciar las acciones rituales y pronunciar las oraciones en los sacrificios. Y aunque esté ausente, sigue ejerciendo una función similar por medio del programa de acciones prescrito. Los participantes recuerdan su autoridad de vez en cuando, como por ejemplo en el momento de proceder a una inmólación, cuando uno de los miembros de la junta municipal declara:

<i>yääj ja jëen ja tēj</i>	aquí [en] el hogar, [en] la casa (= en el ayuntamiento)
<i>yä'ät ja joon yä'ät ja tutk</i>	el pájaro, el ave de corral
<i>sääj ja jää'y tēj</i>	como la persona (= el especialista ritual)
<i>x'ane'emyinti x'akejpyinti</i>	nos lo ha aconsejado, nos ha enviado a hacerlo
<i>ijxyäm npatuu'nyintip</i>	nosotros vamos a hacerlo ahora (= vamos a sacrificar un ave de corral siguiendo la prescripción del especialista ritual)

Por un lado, el que esto enuncia se refiere al acto de lengua efectuado previamente por el especialista; por otro lado, declara aplicar el consejo recibido y, en cierta manera, finalizar el movimiento que se inició con la consulta. El aspecto central aquí no es tanto respetar la prescripción como declarar que así se ha

hecho, como si lo verdaderamente crucial fuera la presencia de la instancia —el especialista ritual— que autorizó el recorrido ritual. Las declaraciones de obediencia conciernen igualmente al respeto a las tradiciones emprendidas por los antepasados. Por ejemplo, mientras que hace una libación en la cima de la montaña, un hombre declara:

<i>ijxyäm nmëë'yinti ijxyäm nkejxyinti</i>	ahora damos, ahora sembramos (= depositamos)
<i>yä'ät ja wyintsë'ëjk'ii'ny</i>	aquello con lo que manifestamos nuestro respeto (= la ofrenda)
<i>miti yä'ät costumbre'äjtp</i>	con lo que se hace la <i>costumbre</i> (= la tradición)
<i>miti ja majää'tyëjk ojts tyiktänti</i>	la que los antepasados nos dejaron
<i>ja äptëjk ja teetytyëjk</i>	los abuelos, los padres (= los antepasados)
<i>miti ojts tyiktänti ja äptëjk ja teetytyëjk</i>	esta [tradición] que nos dejaron los abuelos, los padres
<i>miti ojts jatë'n tnatstunüti</i>	lo que ellos hicieron los primeros de esta manera [dando ejemplo]
<i>ijxyämts atëm npatuu'nyinti</i>	ahora nosotros seguimos haciéndolo

Estos enunciados son un buen ejemplo de lo que Maurice Bloch⁹ denomina un acto de deferencia. En la medida en que la ejecución de una acción ritual no siempre implica el conocimiento de su significado, afirmar la obediencia a una autoridad tal como la tradición, un dios o los antepasados confiere inteligibilidad a una empresa que de otra manera carecería de ella. Las personas implicadas en un rito no saben exactamente lo que están haciendo, pero atribuyen a otros la posesión de ese saber. Como se dice a menudo:

⁹ Maurice Bloch, "Ritual and Deference", en Harvey Whitehouse y James Laidlaw (coords.), *Ritual and Memory: Towards a Comparative Anthropology of Religion*, Lanham, AltaMira Press, 2004, p. 65-78.

el especialista ritual “sabe”, y lo que sabe es sobre todo comunicarse con las entidades de la naturaleza y sellar acuerdos con ellas. Así lo explica un hombre durante una libación ritual:

<i>tëej ntapääjyinti</i>	la hemos encontrado al lado [del depósito ceremonial]
<i>tëej nta'ijyxinti</i>	la hemos visto
<i>ja tun'ääw ja kojpk'ääw</i>	la boca de la colina, la boca de la montaña
<i>ja kyaaky ja yji'ikyxy ja piktä'äky</i>	su tortilla, su alimento, el depósito [han sido preparados]
<i>winë'n tëej yiknikajypyxy</i>	con el número que se nos ha dicho
<i>winë'n tëej yiknixi'iky</i>	con el número que se nos ha reído ¹⁰ (?) (= hemos efectuado la composición numérica del depósito según la prescripción)
<i>ku atëm tëej n'ijxyinti ja ntestigo</i>	cuando nosotros hemos visto a nuestra <i>testigo</i> (= nuestro testigo, la especialista ritual)
<i>ku atëm tëej n'ijxyinti ja njää'y</i>	cuando la hemos visto, a nuestra especialista ritual
<i>ja' pën y'ijxyxy pën nyikjää'wip</i>	la misma que ve, que sabe
<i>sutsooj ja et sutsooj ja näxwii'nyit</i>	cómo la extensión, cómo la superficie de la Tierra
<i>y'atsëy</i>	responde [a las peticiones formuladas]

Son los antepasados los que, en última instancia, poseen semejante saber. Pero, dada su lejanía, la consulta del adivino se presenta como un procedimiento mediante el cual un especialista encarna temporalmente a una autoridad que, de otro modo, seguiría siendo

¹⁰ En mixe, el doblete *käpxin xejkin*, “hablar, reír”, designa las situaciones de interlocución y puede ser traducido como “pasar tiempo juntos”. En el presente contexto hace referencia a la consulta y a la prescripción que de ella se deriva.

relativamente vaga. La divulgación del conocimiento no puede disociarse del surgimiento de la intencionalidad de dicho intermediario en el seno de la interacción: él es el que sabe y esto lo convierte en aquel que quiere y ordena. Al lado de esto, los participantes declaran explícitamente que ellos no actúan por iniciativa propia con expresiones como: “Que vaya directamente, que camine lentamente la boca, la palabra, que vaya directamente, que camine con calma el pensamiento (= que la prescripción del especialista ritual se realice) (*të’ëp tutä’äkp ja ääw ja ayuujk të’ëp tutä’äkp ja winmää’ny*)”. Al obedecer a “la boca, la palabra”, esto es, a la prescripción, los participantes acatan el “pensamiento” de una autoridad, lo que corresponde a la dimensión “no intencional” de la acción ritual señalada por Caroline Humphrey y James Laidlaw: “Ritual is action in which intentionality is in a certain way displaced so that human agents both are and are not the authors of their ritual actions”.¹¹ Gracias a la prescripción, los no especialistas ejecutan acciones arquetípicas: aunque el saber del especialista permanezca oculto, la enunciación de la prescripción vuelve accesible un tipo de acciones que cada cual puede continuar ulteriormente. La sesión de adivinación convierte la heterogeneidad del acceso al saber en un régimen de acción abierto a todo el mundo. Como corolario, también uniformiza —a través de la formalización y de los esquemas estereotipados— los medios aplicables para llevar a cabo con éxito una gran cantidad de actividades humanas. Así pues, la intervención del *xëmaapy* modifica la situación pragmática al reorientar y recalificar el curso de las acciones de quienes acuden a visitarlo. Desde el principio se puede observar también una especie de estructura abismal en lo que respecta a la relación que los participantes van a instaurar en la cima de la montaña: aceptar que otro les “haga hacer” algo según sus propias intenciones es una manera de prepararse para una situación en la que ellos también esperan hacer que los no humanos hagan ciertas cosas. En ambos casos, los asistentes esperan que el que escucha la palabra “siga haciendo” (*patun*) lo que se le dice, es decir que obedezca.

¹¹ Caroline Humphrey y James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.

Sea cual fuere el soporte material en el que se apoye, la adivinación cumple una función central porque aquel que accede al conocimiento de las cosas ocultas recibe al mismo tiempo la capacidad para actuar y para dirigir la acción de los otros. Jan Jansen¹² ha demostrado cómo, en Malí, la autoridad del adivino depende de un marco, a la vez pragmático, económico y social, que sitúa al especialista ritual en una posición específica en relación con quienes acuden a él. Se puede añadir a esto que el acto de adivinación en cuanto tal interviene en la construcción y la reactualización de este tipo de relación de autoridad. En un mismo gesto reflexivo, el especialista accede a un saber y se convierte en agente de una transformación. Con el huevo, esto acontece de manera directa, mientras que en el transcurso del recorrido ritual la intervención se realiza por delegación. En cualquier caso, la interacción ritual coloca a quien consulta en un estado de relativa pasividad. A pesar de las diferencias, cabe considerar que la purificación y la proliferación de acciones prescritas producen un resultado más o menos similar. El especialista es el único que tiene legitimidad para efectuar una acción curativa y, durante un corto periodo, algunas personas acceden a dejarlo actuar a su antojo o a actuar ellas mismas siguiendo las órdenes que de él emanan.

La operación de recuento, entre adivinación y prescripción

Esta transformación de la relación agente/paciente se ve favorecida por el hecho de que, como ocurre con el huevo, el procedimiento al que recurre el especialista permite al mismo tiempo realizar una operación de detección y emprender una acción curativa o protectora. En el caso que nos ocupa, esto se basa en la utilización de una abstracción contable que constituye una verdadera interfaz entre el planteamiento hermenéutico y la acción ritual. Como ocurre en muchas otras comunidades de Mesoamérica,¹³ la intervención de

¹² Jan Jansen, "Framing Divination...", p. 110-127.

¹³ Véanse Benjamin N. Colby y Loren M. Colby, *El contador de los días: vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, y Barbara

los especialistas de la zona mixe se basa en su capacidad para contar, utilizando de manera ocasional los calendarios. En el pueblo de Tlahuitoltepec, los especialistas rituales son *xëmapy*, esto es, aquellos que “cuentan/dominan los días”. Aunque la antigüedad de este tipo de prácticas a escala de Mesoamérica ha quedado bien establecida, me parece que no se toma suficientemente en cuenta el hecho de que las operaciones de cuenta funcionan en dos niveles que, a pesar de ser complementarios, no dejan de ser irreductibles: la prescripción y la detección de verdades ocultas.

La manifestación más patente de dichas operaciones la constituyen las prescripciones de las que acabo de dar un ejemplo. En estos casos la operación de cómputo interviene en la organización de la acción ritual que ella inaugura y de la que, al mismo tiempo, determina el programa. Encontramos una buena muestra de ello en un testimonio recabado durante una campaña episcopal de erradicación de la “idolatría” emprendida en el siglo XVIII en la Sierra Norte, donde se explica cómo ayudan los especialistas rituales (*maestros*) a quienes los consultan:

Los maestros respondieron que no tenían libros sino que de cabeza enseñaban [f. 825 v] por no saber leer, en el modo y forma que lo han aprendido de otros maestros contando los días. Y que de ahí sacan, según su rito antiguo, la suerte para los efectos que les piden de curar enfermedades, sembrar milpas, casamientos, y otras acciones que se les ofresen a los indios que acuden a ellos reconociendo, por su falso Dios, al monte de Sepualtepeque.¹⁴

La cuenta se manifiesta a menudo en la prescripción de los días en que deben realizarse los ritos. En este sentido se explica que en Ayutla estos maestros “diseñan los días que son buenos para hacer [...] sembrar, cojerlas, y sembrar y cojer la grana, cuando nacen las criaturas [...] que día es el clero para la celebración de la fiesta de San Pablo, cuando lo es para contraer matrimonio,

Tedlock, *Time and the Highland Maya...*

¹⁴ *Archivo General de Indias*, Audiencia de México; véase José Alcina Franch, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993 (f. 825 r-v).

asíendo sacrificio con pabos o gallos de la tierra” (f. 847 v). Además, el cómputo fundamenta la prohibición temporal de ciertas actividades, como las relaciones sexuales con mujeres o el consumo de determinados alimentos. Tal como lo señala un testigo, el número de días de abstinencia puede variar en función de las finalidades rituales: “Y lo mismo asemos para la fiesta de san [¿Cristóbal?], y en la de todos los santos, al sembrar el mais, cuando esta para sasonar y cuando ya esta seco, cuando se nos muere algun pariente porque no se enoje el difunto (diferencian solo el numero de días de ayuno por que en unos es cuatro días, en otros seis, y en otros trese)” (f. 873 r).

Las descripciones etnohistóricas, al igual que mis observaciones etnográficas, confirman el papel que desempeña la operación de cuenta en la prescripción y, en consecuencia, en la acción que emprende el especialista a través de los que le obedecen. Al mismo tiempo, la cuenta es parte integrante del proceso de detección, ya sea con la ayuda de calendarios o con lanzamientos de granos de maíz. Una gran cantidad de estudios etnográficos realizados en la Sierra Norte atestiguan que los especialistas se apoyaban en los calendarios para establecer sus cálculos.¹⁵ En la medida en que no he observado directamente el uso de calendarios, no me es posible aportar nuevos datos sobre estas prácticas. Sí puedo señalar, en aras de mi argumentación, que su utilización los caracteriza como instrumentos que, bajo una forma abstracta y objetivada, permiten proceder simultáneamente a la detección de verdades ocultas y a la ejecución de acciones sobre el mundo, de la misma manera que permiten coordinar las actividades de agentes humanos y no humanos, como lo demostré en mi artículo “Le comptage rituel en Mésoamérique comme

¹⁵ *Ibid.*; Pedro Carrasco, Walter Miller S. y Roberto J. Weitlaner, “El calendario mixe”, *El México Antiguo*, v. 9, 1961, p. 153-172; Alfonso Caso, “El calendario mixe”, *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 19, 1963, p. 63-74, y Walter S. Miller, “El tonalámatl mixe y los hongos sagrados”, en Antonio Pompa y Pompa (coord.), *Summa anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 317-328.

dispositif de mise en relation”.¹⁶ Pese a su complejidad, lo que quiero sugerir es que la cuenta —y los calendarios, como una forma reificada de ésta— cumple la misma función que el huevo en las sesiones de adivinación. Esta operación mental se inscribe en efecto dentro de un encadenamiento de acciones similar al detectado anteriormente, puesto que concurre con tres acciones complementarias:

Acto de conocimiento	Acción sobre el mundo	Verificación
Cuenta (detección de verdades ocultas)	Cuenta (prescripción)	Cuenta Interpretación del sacrificio

En consecuencia, el especialista no es sólo el que sabe (lo que permanece oculto) y el que hace (dando el primer paso en el recorrido ritual). También es el que, al término de la operación ritual, verifica si la acción que él principió ha sido correctamente prolongada. Así como se repite la purificación adivinatoria con el huevo a fin de evaluar su éxito, a veces puede ocurrir que el recorrido ritual desemboque en una nueva sesión de adivinación para determinar si el rito ha funcionado o no. Cuando el especialista asiste personalmente al sacrificio puede realizar la estimación *in situ* en función de la posición del animal tras el sacrificio e interpretar, por ejemplo, que es de mal augurio que la cabeza quede vuelta hacia arriba. En algunos casos, máxime cuando el recorrido no parece tener resultados positivos, se procede a una segunda consulta en casa del especialista para determinar qué errores se han podido cometer. Se emplean entonces los mismos métodos de adivinación, pero el objeto de la averiguación es distinto: en vez de referirse a la preocupación inicial, ahora se trata de evaluar la acción ritual ejecutada. En resumidas cuentas, y tal como ocurre con el huevo, la acción —directa o indirecta— del especialista se

¹⁶ Perig Pitrou, “Le comptage rituel en Mésoamérique comme dispositif de mise en relation”, *ethnographiques.org*, n. 29 (*Ethnologie et mathématiques*), diciembre de 2014, <http://www.ethnographiques.org/2014/Pitrou> (consulta: 4 de enero de 2015).

inscribe dentro de un doble proceso de desvelamiento del saber y de verificación.

Conclusión

Cualesquiera que sean los soportes de la adivinación empleados y las modalidades de acción que éstos impliquen, la especificidad de la participación del especialista radica en el hecho de inscribirse en el seno de un mismo encadenamiento de secuencias. El modelo puede ser representado esquemáticamente mediante un cuadro en el que las líneas de puntos sirven para señalar las conexiones existentes entre el acto adivinatorio y la actuación sobre el mundo:

Cuadro 2
CONEXIONES ENTRE EL ACTO ADIVINATORIO
Y LA ACTUACIÓN SOBRE EL MUNDO

<i>Soporte material</i>	<i>Acto adivinatorio 1</i>	<i>Acción del especialista</i>	<i>Acto adivinatorio 2</i>
Huevo y aguardiente	Diagnóstico y etiológico (análisis de formas, visión mental)	Directa, sobre el cuerpo (purificación)	- Verificación del efecto producido - Detección de un problema
Granos de maíz	Diagnóstico y etiológico (análisis de formas, visión mental)	Indirecta, mediante el pensamiento, sobre los acontecimientos del mundo	- Verificación del efecto producido - Detección de un problema
Granos de maíz (calendario)	Diagnóstico y etiológico (análisis de formas, visión mental, recuento)	Indirecta, por medio de la prescripción y de la acción de los participantes	- Verificación del efecto producido - Detección de un problema eventual

Fuente: elaboración propia.

Con lo aquí expuesto sólo busco resumir observaciones realizadas en la Sierra Mixe que deberían ser afinadas, sobre todo mediante un análisis de la función que ejercen los números en la relación entre la adivinación y la concepción de la prescripción. En este ámbito, ya he sugerido que no conviene considerar la operación de cómputo como la única configuración posible de una abstracción geométrica.¹⁷ Habría que interrogarse, al contrario, sobre el hecho de que las cuentas rituales, efectuadas principalmente en los depósitos ceremoniales, parezcan inseparables de la manipulación de materias. Un análisis exhaustivo de esta dimensión material, similar al efectuado por Martin Holbraad en su estudio de la adivinación *ifá* en Cuba,¹⁸ podría resultar muy fecundo. En su artículo, Holbraad muestra cómo la similitud entre el polvo utilizado por el adivino y la naturaleza ontológica de las entidades no humanas favorece la aparición de éstas en el ámbito humano. Es interesante señalar que Guilhem Olivier llega a una conclusión semejante por una vía distinta —la del análisis mítico y etnohistórico—. En el capítulo “Adivinación, manipulación del destino y mito del origen en los antiguos mexicanos” (véase en este volumen), sostiene de manera convincente que las cenizas empleadas en algunas prácticas adivinatorias están asociadas simbólicamente a la presencia de los dioses. En las descripciones de la festividad *téotl eco* (“el dios llega”) o de episodios sobre la antropogénesis, el polvo y las materias emparentadas parecen ejercer una función de interfaz gracias a la cual una acción divina —desplazamiento o elaboración— se vuelve visible para el ojo humano.

Siguiendo esta pista, podríamos añadir que, más allá del simbolismo material, la misma similitud puede ser observada en el orden de ejecución de los actos rituales. El examen de los materiales etnográficos mixes apunta a la existencia de una homología entre los gestos adivinatorios y los gestos que acompañan a los depósitos rituales. He propuesto una interpretación de estos depósitos en

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Martin Holbraad, “The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana* Again)”, en Amiria J. M. Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (coords.), *Thinking Through Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge, 2007, p. 189-225.

tanto que programas visuales destinados a instaurar un régimen de acción conjunta mimética con las entidades de la naturaleza.¹⁹ El reparto ordenado de distintas sustancias (harina de maíz, alcohol, sangre, etcétera) sobre tablillas rituales antes de la siembra estaría destinado a uniformizar un doble reparto: el de los sembradores que vierten los granos en los agujeros excavados en la tierra y el de una entidad, “Aquel que hace vivir”, que distribuye los diferentes elementos necesarios para el crecimiento del maíz. Los humanos se activan (*tunin*) y, mediante un llamamiento mimético, esperan que los no humanos prolonguen esa actividad (*patunin*) y acepten colaborar en la actividad agrícola. El descubrimiento de ese régimen de acción conjunta o co-actividad podría aportar un punto de vista interesante sobre la sesión de adivinación, resultando destacable que el acto de adivinación consista a veces en una especie de reparto realizado con granos de maíz. El parecido entre los diferentes repartos es tal que algunos autores²⁰ se preguntan si los gestos de reparto/dispersión (*hand-scattering*) que aparecen en algunas estelas mayas han de ser interpretados como prácticas adivinatorias o, al contrario, como imágenes de depósitos rituales. Aunque no me es posible pronunciarme sobre este punto particular, encuentro en esta indecisión una invitación suplementaria para reflexionar sobre las homologías existentes entre los gestos rituales que concurren en el descubrimiento de la verdad y los que buscan la participación de los no humanos en un régimen de actividad conjunta.²¹ Más allá de la cuestión de la presencia material de agentes no humanos, encontramos aquí la idea de una coordinación de la acción humana y de la no humana por medio de la operación ritual de la contabilización que organiza la dinámica ritual.

¹⁹ Perig Pitrou, “Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixteca Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non-humains entre construction de la vie et résolution des conflits”, tesis de doctorado en Etnología y Antropología Social, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.

²⁰ Tales como Bruce Love, en *Glyph T93 and Maya “Hand-Scattering” Events*, Washington, Center for Maya Research, 1987 (Research Reports on Ancient Maya Writing 5), y Claude-François Baudéz, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002.

²¹ Perig Pitrou, “Le comptage rituel en Mésoamérique...”.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCINA FRANCH, José, *Calendario y religión entre los zapotecos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.
- BAUDEZ, Claude-François, *Une histoire de la religion des Mayas*, París, Albin Michel, 2002.
- BLOCH, Maurice, "Ritual and Deference", en Harvey Whitehouse y James Laidlaw (coords.), *Ritual and Memory: Toward a Comparative Anthropology of Religion*, Lanham, AltaMira Press, 2004, p. 65-78.
- BOONE, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.
- CARRASCO, Pedro, Walter Miller S. y Roberto J. Weitlaner, "El calendario mixe", *El México Antiguo*, v. 9, 1961, p. 153-172.
- CASO, Alfonso, "El calendario mixe", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, v. 19, 1963, p. 63-74.
- CHEMILLIER, Marc, *et al.*, "Aspects mathématiques et cognitifs de la divination sikidy à Madagascar", *L'Homme*, v. 181, 2007, p. 7-40.
- COLBY, Benjamin N., y Loren M. Colby, *El contador de los días: vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- DEHOUE, Danièle, "El fuego nuevo: interpretación de una 'ofrenda contada' tlapaneca (Guerrero, México)", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 87, 2001, p. 89-112.
- GRAW, Knut, "Beyond Expertise: Reflections on Specialist Agency and the Autonomy of the Divinatory Ritual Process", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 79, n. 1, 2009, p. 92-109.
- HANKS, William F., "Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event", *The Journal of American Folklore*, v. 97, n. 384, 1984, p. 131-166.
- , *Intertexts: Writing on Language, Utterance, and Context*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- HOLBRAAD, Martin, "The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana Again)", en Amiria J. M. Henare, Martin Holbraad y Sari Wastell (coords.), *Thinking Through*

- Things: Theorizing Artefacts Ethnographically*, Londres, Routledge, 2007, p. 189-225.
- HUMPHREY, Caroline, y James Laidlaw, *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- JANSEN, Jan, "Framing Divination: A Mande Divination Expert and the Occult Economy", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 79, n. 1, 2009, p. 110-127.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, "L'efficacité symbolique", *Revue de l'Histoire des Religions*, v. 135, n. 1, 1949, p. 5-27.
- LOVE, Bruce, *Glyph T93 and Maya "Hand-Scattering" Events*, Washington, Center for Maya Research, 1987 (Research Reports on Ancient Maya Writing 5).
- MILLER, Walter S., "El tonalámatl mixe y los hongos sagrados", en Antonio Pompa y Pompa (coord.), *Summa anthropologica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1966, p. 317-328.
- PITROU, Perig, "Parcours rituel, dépôt cérémoniel et sacrifice dans la Mixteca Alta de Oaxaca (Mexique). L'intégration de l'activité des agents non-humains entre construction de la vie et résolution des conflits", tesis de doctorado en Etnología y Antropología Social, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010.
- , "Nourrir les morts ou 'Celui qui fait vivre'. Les différents régimes de commensalité rituelle chez les Mixe (Oaxaca, Mexique)", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 100, n. 2, 2014, p. 45-71.
- , "Le comptage rituel en Mésoamérique comme dispositif de mise en relation", *ethnographiques.org*, n. 29 (*Ethnologie et mathématiques*), diciembre de 2014, <http://www.ethnographiques.org/2014/Pitrou> (consulta: 4 de enero de 2015).
- , *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca, Mexique*, Nanterre, Société d'ethnologie, 2016.
- TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.
- , "Divination as a Way of Knowing: Embodiment, Visualisation, Narrative, and Interpretation", *Folklore*, v. 112, n. 2, 2001, p. 189-197.

ZEITLYN, David, "Professor Garfinkel Visits the Soothsayers: Ethnomethodology and Mambila Divination", *Man*, v. 25, n. 4, 1990, p. 654-666.

———, "Spiders In and Out of Court, or, 'The Long Legs of the Law': Styles of Spider Divination in their Sociological Contexts", *Africa. Journal of the International African Institute*, v. 63, n. 2, 1993, p. 219-240.

EL SABLE Y LA BAQUETA
¿GUERRERO VENCIDO O ESPOSO DE ESPÍRITU?
DOS MANERAS DE PENSARSE
PARA ACTUAR SOBRE EL MUNDO (OESTE SIBERIANO)*

JEAN-LUC LAMBERT
École Pratique des Hautes Études

Las técnicas adivinatorias del oeste de Siberia parecen ser extremadamente variadas a primera vista, a pesar de su simplicidad. Pueden, dependiendo del contexto, hacer que intervenga un especialista ritual, en este caso un chamán —no encontramos una categoría particular de adivinos en estas regiones— o quedar en manos de toda la comunidad. Los objetos manipulados pueden ser tan diversos como lo veremos más adelante, y van desde la cabeza de oso, pasando por el sable y el ataúd, hasta la baqueta del chamán. No obstante, ninguno de estos objetos es necesario cuando un chamán efectúa la adivinación. Para comprender su eficacia y los principios generales que constituyen la base de estos rituales adivinatorios, me pareció necesario hacer un inventario de las prácticas adivinatorias extendidas efectivamente entre los pueblos de Siberia occidental (janty, mansi, nganasanes, enets, nénets, ketos y selcupos). Estos diferentes pueblos, que hablan idiomas pertenecientes a diversos conjuntos lingüísticos, viven en el bosque o en la tundra y son, según los casos, cazadores-pescadores semisedentarios, cazadores o pastores nómadas. A pesar de su diversidad, las prácticas adivinatorias son homogéneas en todo el oeste siberiano y, desde un punto de vista histórico, son globalmente estables, al menos desde mediados del siglo XIX, incluso si algunas ya han desaparecido a

* Traducción del francés de Varenka H. Bello.

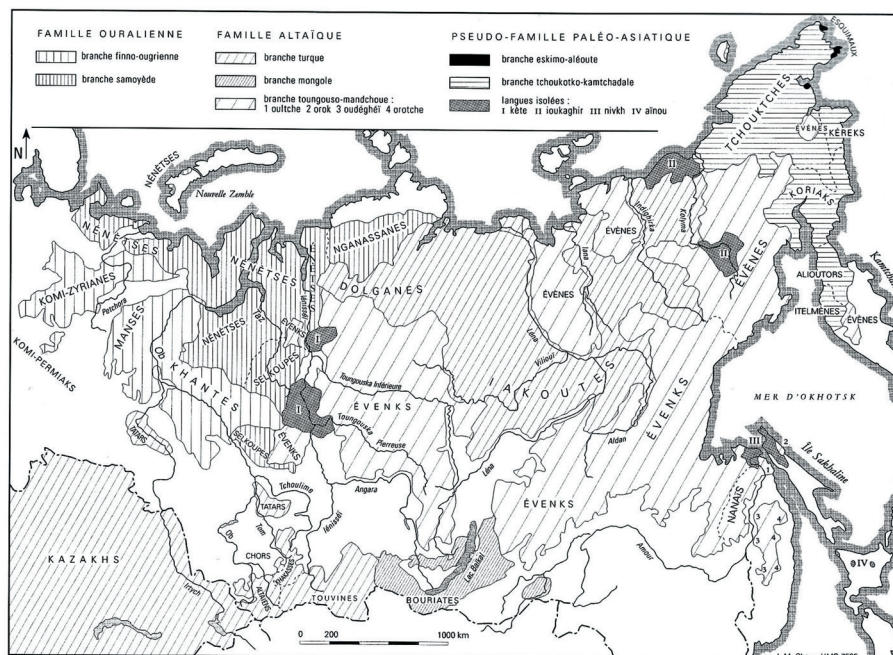


Figura 1. Etnias siberianas en el siglo XX, según Marie-Lise Beffa y Laurence Delaby, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, París, Publications Scientifiques du Muséum, 1999 (Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle 181), p. 201.

falta de especialistas rituales para realizarlas, particularmente desde la represión soviética de la década de 1930. En cualquier caso, sería absolutamente vano intentar investigar dentro de este contexto las diferencias que existen entre cazadores y pastores o entre los pueblos que tienen una economía nómada y aquellos que son semisedentarios. No obstante, veremos que sí es posible poner de manifiesto la línea divisoria que comparten todas estas prácticas adivinatorias.

Por otro lado, en el oeste de Siberia, los rituales en general son muy a menudo glosados por “mitos” que imaginan situaciones en desfase con respecto al desarrollo efectivo del ritual, pero que permiten aprehender ciertas representaciones fundamentales; en cambio, los rituales adivinatorios no suscitan ese tipo de discurso, como

si la adivinación fuera algo evidente y se eximiera de cualquier tipo de comentario. Por esta razón, también es necesario bosquejar un panorama general de las técnicas adivinatorias en sí mismas, puesto que, como lo veremos, pese a su aparente diversidad muestran claramente que no tienen como objetivo realizar una búsqueda pasiva de información, sino que son más bien un modo de intervenir positivamente en el porvenir, como lo señala Roberte Hamayon en este mismo volumen.

El análisis permite distinguir dos grandes tipos de prácticas adivinatorias: las que requieren la manipulación de un objeto y las demás. Cuando se requiere un objeto, la interpretación se funda en un código binario y estas técnicas no necesariamente son llevadas a cabo por un especialista ritual; cuando no se necesita objeto alguno, la interpretación no es binaria, pero las prácticas correspondientes sí son exclusivamente manejadas por los chamanes.

PRÁCTICAS ADIVINATORIAS CON MANIPULACIÓN DE UN OBJETO

También es posible clasificar las prácticas adivinatorias con manipulación de un objeto en varias categorías, tomando en cuenta conjuntamente dos parámetros simples:

- La interpretación puede ser objetiva, es decir fundamentada en el objeto manipulado como tal, o bien subjetiva, en este caso fundamentada en relación con el sujeto manipulante.
- La operación adivinatoria puede ser repetible o no repetible.

En consecuencia existen cuatro posibles categorías lógicas (objetiva no repetible, subjetiva no repetible, objetiva repetible y subjetiva repetible); de hecho, la mayoría de las técnicas adivinatorias sólo se integran en dos de ellas.

TÉCNICA CON INTERPRETACIÓN OBJETIVA Y OPERACIÓN
ADIVINATORIA NO REPETIBLE

Estas técnicas han sido muy poco comprobadas en el oeste siberiano. La osteomancia, tal como se concibe en el oeste siberiano, entraría *a priori* en esta categoría, pero es raramente mencionada. Entre los nganasanes, Dolgih, quien efectuó numerosas misiones entre 1926 y 1961, da dos ejemplos sin haber participado en los rituales correspondientes, y yo, personalmente, nunca he oído hablar de ellos durante mis trabajos de campo. Aquí cito los dos ejemplos mencionados por Dolgih:¹

Un nganasan toma un omóplato de reno (derecho o izquierdo) sobre el cual coloca brasas, luego vierte agua fría. Si el omóplato se agrieta en sentido longitudinal, significa que quien efectúa la adivinación vivirá mucho tiempo. Si, en cambio, el omóplato se agrieta transversalmente, morirá en poco tiempo.

También es posible utilizar una quilla de perdiz que fue acercada al fuego. Si bajo el efecto del calor se tuerce en dirección del fuego, indica que el hombre vivirá, y es un signo negativo si se tuerce hacia el lado opuesto.

Esos dos ejemplos, particularmente pobres, muestran que en este caso la interpretación estaría fundada en una simple oposición binaria, pese a que la osteomancia, en cuanto tal, podría ser el soporte de un sistema interpretativo mucho más sofisticado. Todo pareciera indicar que esta técnica fue concebida a partir de otras, haciendo intervenir continuamente un código binario, aunque de un modo diferente, ya sea autorizando la repetición de la propia operación o fundándose en una interpretación subjetiva.

Desde este punto de vista, parece coherente que esta práctica sólo sea mencionada y nunca observada, sin duda alguna porque no se le valora culturalmente. En efecto, no corresponde a la concepción del mundo de los siberianos, quienes, como lo veremos, intentan a través de la adivinación y de otras prácticas influir en el mundo que los rodea: forjar el porvenir. De este modo la adivinación en Siberia no

¹ Boris O. Dolgih, *Verovaniija nganasan*, manuscrito, archivos privados s. f., p. 160.

se concibe como una lectura de signos, ni como una búsqueda de información en la cual los hombres no podrían intervenir.

TÉCNICAS CON INTERPRETACIÓN SUBJETIVA Y OPERACIÓN ADIVINATORIA GLOBALMENTE NO REPETIBLE

Levantar un objeto que contiene un espíritu

En cambio, este tipo de procedimiento adivinatorio está muy extendido en el oeste siberiano, y se basa en una oposición binaria pesado/ligero que se cruza con otra oposición, adherir/no adherir. Los contextos de ejecución son relativamente variados.

Sin embargo, sólo se ha comprobado un suceso de adivinación basado en este par de opuestos entre los nganasanes, en un relato donde aparece N'indil'i, un chamán mítico:

Las mujeres a punto de parir son “impuras” (*ḡad'ümüä*) y N'indil'i, un chamán, las reconocía gracias a su bastón. La mujer que tenía contracciones era colocada sobre un lecho de pieles especiales del cual se cortaba un pequeño trozo. Si éste se adhería a una de las cabezas del bastón de N'indil'i, la mujer estaba “ligera” y podía nomadear hasta el campamento siguiente; si no, estaba “pesada” y debía quedarse en el campamento donde se encontraba y donde no tardaría en dar a luz.² Gracias a su bastón, se suponía que N'indil'i podía levantar y trasladar a un individuo. Mi informante comparaba este proceso de adherencia con el de un imán.

En este ejemplo, el carácter subjetivo de la adivinación no aparece, o al menos no claramente; por el contrario, es muy explícito en varios otros casos que veremos a continuación, los cuales sí se conciben como prácticas efectivas, a veces todavía vigentes en nuestros días. Del mismo modo, en este ejemplo mítico, el interlocutor sobrenatural, si lo hay, queda poco claro, lo que no ocurre nunca en los siguientes ejemplos.

² Jean-Luc Lambert, *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, París, Études Mongoles et Sibériennes, v. 33-34, 2002-2003, p. 280.

*Un modo de comunicación no chamánica
con los difuntos*

Este mismo principio de adherencia, asociado con la adivinación, se encuentra efectivamente un poco más al oeste entre los enets y los nenets, quienes hablan, al igual que los nganasanes, una lengua norsamoyeda y también viven en la tundra ártica. Sin embargo, ya no se trata de una práctica relacionada con el nacimiento, sino con los funerales. La adivinación permite entonces establecer comunicación con el difunto. No la efectúa un chamán, sino un especialista en funerales llamado sambana en lengua néncica y savode en enets. Disponemos de muy poca información al respecto, pues a principios del siglo XX estos especialistas eran ya muy pocos. Su papel es conducir el alma del muerto al límite de la tierra de los difuntos, sin aventurarse él mismo a ir, y el ritual puede llevarse a cabo varios años después del funeral. Antes de conducir el alma del difunto debe asegurarse de que todo esté en orden con él, y para ello realiza una adivinación con ayuda de un hacha, un cuchillo y un tajo de madera. La interpretación se funda en la adherencia o no adherencia del tajo al hacha, estando el cuchillo entre uno y otra. El savode, en la descripción enets que da Dolgih³ siguiendo escrupulosamente el relato de su informante, determina así, por ejemplo, si el muerto reclama un objeto particular que se haya olvidado colocar en su tumba. El hacha queda entonces como pegada al tajo, aunque el savode había intentado levantarla con su cuchillo y había concluido que se había olvidado una prenda del muerto. Una vez que la viuda dice que ella llevaría la prenda en cuestión al día siguiente, él despega fácilmente el hacha del tajo de madera. En ese caso, incluso si el código es binario (adherir o no adherir), la interpretación es compleja y no sabemos cómo el savode interpretó ese signo como una prenda olvidada. Seguramente había formulado, de una u otra manera, algunas preguntas precisas que no fueron comunicadas por el informante, quien describió el ritual en el que él mismo había participado.

³ Boris O. Dolgih, *Bytovye rasskazy èncev*, Moscú y Leningrado, Trudy Instituta Ètnografii Imeni N. M. Mikluho-Maklaja, 1962 (Novaja Serija 72), p. 76-77.

Este mismo principio adivinatorio se encuentra, por otro lado, ampliamente documentado —aún hoy en día por una fotografía reciente de Taligina—⁴ más al sur del bosque, entre los ugrios del Obi (janty y mansi), y siempre en relación con un muerto, con quien los vivos entran en contacto de este modo. En este caso, el rito adivinatorio se efectúa durante el funeral, del cual es un componente esencial, y ya no está en manos de un especialista: alguien hace una pregunta y enseguida sopesa un poco el ataúd, que puede parecerle ya pesado, ya ligero.

En detalle, se pueden notar ligeros cambios en el ritual en función de los grupos obi-ugrios,⁵ lo que no es sorprendente puesto que la variación cultural es importante en el área obi-ugria. Por ejemplo, el ritual puede ser efectuado por una sola persona, un anciano o una anciana, o por todos los participantes por turnos. A menudo, los etnógrafos notan que un hacha se encuentra colocada sobre el ataúd. Si el ataúd es pesado y parece estar pegado al suelo o al hacha colocada sobre él, la respuesta es, según el lugar, considerada afirmativa o negativa.

Esta adivinación se efectúa naturalmente en relación con el muerto; puede tratarse de determinar la causa del deceso, la cantidad de animales que hay que sacrificar en el funeral, los bienes que hay que colocar con el difunto, etcétera. Por supuesto los vivos se encuentran a menudo implicados directamente y se le pregunta al muerto, por ejemplo: “¿Por qué te fuiste? ¿Fue porque no estabas satisfecho con tus hijos? ¿No te escuchaban?”, “¿No eras dichoso con tu mujer?” Además, esta adivinación no concierne sólo al difunto y a las relaciones que se tenían con él, sino que involucra al porvenir. Entre los janty del este (Vaj), Kustaa Frederik Karjalainen⁶ anotó, a principios del siglo XX, que se le hizo al muerto la siguiente pregunta: “¿Todos viviremos hasta el próximo año?” Si la respuesta es negativa, se intenta averiguar quién morirá pronto. Se

⁴ Véase Nadežda M. Taligina, *Obrjady žiznennogo cikla y Synskih hantov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 2004, p. 108.

⁵ Véase Kustaa Frederik Karjalainen, *Ostjakit: matkakirjeitä Siperiasta 1898-1902*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, v. 34, 1983, p. 83-85.

⁶ Kustaa Frederik Karjalainen, *Religija Jugorskijnarodov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1994, v. I, p. 83.

grita entonces el nombre de cada una de las personas presentes y, cada vez, se intenta levantar un poco el ataúd...

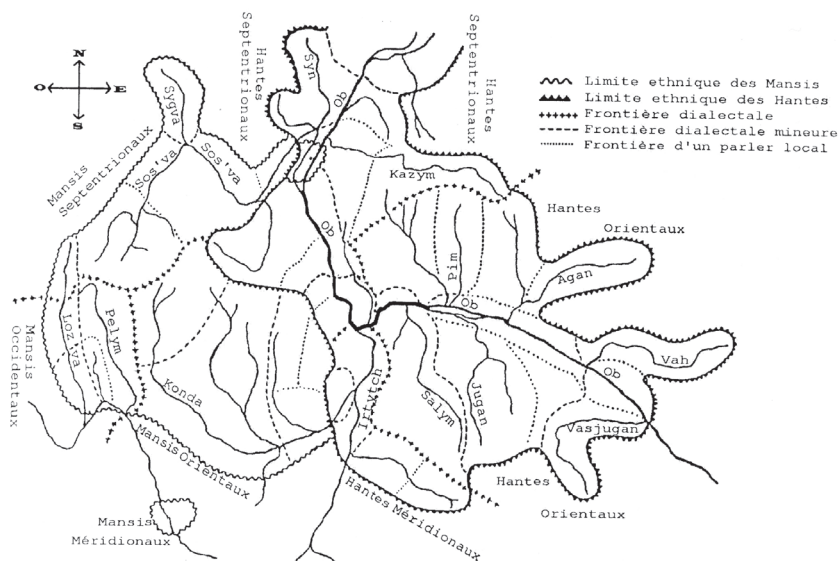
El porvenir no podría estar más directamente implicado; la interpretación se funda únicamente en la subjetividad de quien levanta el ataúd, pues ¡objetivamente el peso de éste no ha variado entre una pregunta y otra! (Véase la figura 2.)

En estos ejemplos obi-ugrios, la adivinación es efectuada por profanos o, en ocasiones, por todos aquellos —hombres y mujeres— que participan en el funeral; en el caso de los enets, solamente es efectuada por el especialista en funerales; el objetivo del ritual es siempre entrar en contacto con el difunto. Esta cuestión se repite en todos los pueblos siberianos, pero no todos la resuelven de la misma manera. En lo tocante a los nganasanes, ellos no organizan esos rituales y, en cambio, llaman a un chamán cuando tienen problemas con un muerto, como por ejemplo cuando éste regresa demasiado insistentemente en los sueños de sus seres queridos. Entonces el chamán intenta entrar directamente en contacto con el muerto para resolver los problemas, sin utilizar ningún objeto y sin recurrir a forma alguna de adivinación. Es así como el muerto puede reclamarle tal o cual objeto que no ha sido colocado en su sepultura.⁷ De ese modo, la adivinación parece, para quienes no son chamanes, la única forma posible de comunicación con los difuntos; si bien pueden considerar otra alternativa, ésta la realizan exclusivamente los chamanes, e indudablemente sólo los más poderosos.

*Una forma de comunicación no chamánica
con el alma del oso*

Este mismo modo de comunicación permite también a los ugrios entrar en contacto con el oso que acaba de ser cazado y al cual se disponen a honrar durante varios días; la piel del oso con todo y la cabeza será colocada en el espacio de honor de la vivienda del

⁷ Galina N. Gračeva, "Rannie predstavlenija nganasan o čeloveke (po materialam pogrebal'nogo obrjada XIX-načala XX veka)", disertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskih nauk, Leningrado, 1974, p. 68-69 y 88-89.



Carte de répartition ethnolinguistique des Ougriens de l'Ob

(d'après Šmidt 1989 : 9 & Schmidt 1989 : 188)

Figura 2. Mapa de repartición etnolingüística de los ugrios del Obi según Eva Šmidt, “Tradicionnoe mirovozzrenie severnyh obskih ugrov po materialam kul'ta medvedja”, en *Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskih nauk*, Leningrado, 1989, y Eva Schmidt, “Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians”, en Mihál Hoppál y Juha Pentikäinen (coords.), *Uralic Mythology and Folklore*, Budapest y Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Finnish Literature Society, 1989, p. 187-232.

cazador que haya matado al animal. A este último se le considera invitado, por lo cual se le agasajará de diversos modos y se le alimentará. La adivinación se hace en torno a la cabeza del oso considerada pesada o ligera.

De este modo, Vladislav M. Kulemzin⁸ menciona que, durante un ritual entre los janty del este (Vaj) en el que participó en 1970, un anciano tomó con ambas manos la cabeza de la osa sacrificada

⁸ Vladislav M. Kulemzin, “Medvežijprazdnik u Vahovskih Hantov (soobščenie)”, en *Material y poët no grafii Sibiri*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1972, p. 95 y 97.

y la alzó cinco veces. Cada vez le hacía preguntas precisas al animal, parecía escuchar atentamente sus respuestas y las comunicaba enseguida al auditorio, lo que producía efectos como desatar la hilaridad generalizada algunas veces y, otras, sumergir a los asistentes en una profunda seriedad. Esta adivinación se efectuaba para que la osa indicara, la primera vez, a quién correspondía la labor de despojarla de su cabeza, y las demás veces, quién debía despojarla de sus patas. Actualmente, durante los juegos del oso que los janty del norte organizan nuevamente, realizan adivinaciones elevando la cabeza del animal, sobre la cual colocan flechas rituales o un cuchillo, y se turnan para poder hacerlo todos. Si la cabeza es pesada, si se “adhiera”, significa que el oso acepta comunicarse con la persona en cuestión. Entonces se determina si el oso está de acuerdo con que se organicen los juegos en su honor; si desea convertirse en espíritu protector o no, y qué animales se le deben sacrificar.⁹

Al final de los juegos, los ugrios pueden también recurrir a esta forma de comunicación con el oso, en tal caso para futuras cacerías, es decir para comprometer el porvenir. Así, entre los mansi del norte, quien mató al oso se acerca a su piel con cabeza y pregunta si los hombres obtendrán pronto otro oso y quién lo obtendrá. Señala los nombres de los participantes, y a cada nombre intenta levantar los restos del oso. Cuando le parecen ligeros, significa que el hombre cuyo nombre ha sido pronunciado matará al siguiente oso.¹⁰ De modo comparable, los janty del este (Surgut), al final del ritual, se aproximan al oso por turnos para preguntarle si obtendrán presas e intentan levantarle la cabeza. Si ésta es ligera, es signo de éxito en la cacería.¹¹

Obviamente es posible preguntarse si en este caso también un modo de comunicación directo, chamánico, sería factible. Entre los ugrios del Obi, los juegos del oso son dirigidos por un “cantan-

⁹ Timofej Moldanov, *Kartina mira v pesnopenijah medvež'ih irgišč Severnyx hantov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1999, p. 13.

¹⁰ Nikolaj L. Gondatti, *Sledy jazyčeskikh verovanij u mansov & Kul't medvedja u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri*, Moscú, sobretiro de *Trudy étnografičeskogo otdela obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i étnografii pri Moskovskom universite*, VIII, 1888, p. 69.

¹¹ Kustaa Frederik Karjalainen, *Religija...*, v. III, p. 167.

te” (*jeri setšij xum* en mansi), quien, si lo analizamos, tiene todas las características del chamán, y es enteramente posible considerar que el chamán tome, en el contexto preciso de los juegos del oso, el papel del cantante, que es muy discreto y a la vez crucialmente importante —él es quien debe llamar con la cítara a los dioses que vendrán a inclinarse frente al oso y a aportar beneficios a los hombres.¹² Además, los “cantos del oso” se ejecutan al inicio del ritual —pueden contar el origen del oso o subrayar prohibiciones relativas al animal—¹³ y sólo durante el “canto del oso”, que pone en escena a ese “cantante”, lo vemos entrar en contacto directo con el animal, con quien sencillamente parece hablar. Por otro lado, éste es el único ejemplo de este tipo en el vasto repertorio de los “cantos del oso”; en otros, hombres y mujeres pueden obviamente dirigirse al oso con palabras y gestos —por ejemplo, para insultar o maldecir indirectamente—, pero aquel o aquella que lo interpe-la de este modo no escucha y no espera ninguna respuesta verbalizada de su parte. Es por ello que el caso del “cantante” resulta único; en el canto en cuestión, registrado en 1843-1845 por Antal Reguly, se había matado a un oso y los hombres mandaron buscar al “cantante”, quien entró brutalmente en la pieza, vestido con harapos y molesto con el oso, al que acusó de haber matado a su hijo mayor. El oso le respondió y le preguntó por qué no cantaba, que le quedaba el hijo menor y que él estaba muy molesto. El “cantante” se fue y volvió bien vestido, con su cítara y los brazos repletos de ofrendas. Los juegos del oso podían al fin comenzar.¹⁴ Como en el caso anterior, la adivinación que se realiza sopesando la cabeza del oso puede ser considerada un modo de adivinación para los que no son chamanes, es decir para aquellos que no pueden

¹² Acerca del “cantante” y del tema más extenso del chamanismo obi-ugrio, véase Jean-Luc Lambert, “Compte rendu des conférences”, *Annuaire EPHE, Sciences Religieuses*, v. 117, 2008-2009, p. 373-380.

¹³ Acerca de los “cantos del oso”, véase Jean-Luc Lambert, “Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes: essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l’Ob (XVIII^e-début XX^e siècles)”, en Dany Savelli (coord.), *La religion de l’autre: réactions et interactions entre religions dans le monde russe (Slavica Occidentalia 29)*, 2009, p. 197-202.

¹⁴ Bernát Munkácsi, *Medveénekek*, parte 1 del v. III de *Vogul népköltési gyűjtemény*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1893, p. 526-537.

comunicarse directamente con el alma del animal. Sin embargo, esta técnica adivinatoria basada en la oposición pesado/ligero aún es utilizada por los ugrios del Obi, en un contexto distinto, dentro de un marco chamánico, sin que por ello sea el chamán quien levante el objeto ritual en cuestión.

Según Nikolaj L. Gondatti,¹⁵ al final de siglo XIX el chamán mansi del norte toma un banquito bajo el cual había colocado un hacha o un cuchillo. Sobre el banquito, coloca un cofre que contiene “soportes de espíritus”,¹⁶ así como ofrendas. Enseguida se pone a murmurar, al tiempo que hace diferentes movimientos; luego pide a la persona por la cual se realiza el ritual que levante el cofre en cuestión. Si el cofre está ligero la primera vez, pesado la segunda, aún más pesado la tercera y nuevamente ligero la cuarta vez, es signo de un rotundo éxito, si no es un mal signo... Entre los janty del este, el chamán puede colocar el cofre encima de un bello pañuelo o de una piel de reno e intentar levantarlo tomándolo con ambas manos y haciendo una petición en silencio. Si está ligero, entonces es un buen signo y la respuesta es positiva.¹⁷ Por otra parte, entre los janty del norte, se coloca un cuchillo o un hacha bajo el cofre.¹⁸ En el ejemplo que cita el autor, un objeto se había perdido y la adivinación es realizada por un chamán que debía identificar al responsable de la pérdida. En su fuero interno pronuncia el nombre de cada posible culpable mientras levanta el cofre. Si está ligero, la persona en cuestión es inocente, y viceversa. En ese caso la adivinación no hace que intervenga un muerto o un oso, sino que indudablemente hace que intervengan los espíritus contenidos en el cofre. Es fácil imaginar que las preguntas formuladas pueden ser muy variadas y, en ese caso, los espíritus, en lugar de expresarse a través de la boca del chamán obi-ugrio —que es lo

¹⁵ Nikolaj L. Gondatti, *Sledy jazyčeskij verovanij u mansov...*, p. 13.

¹⁶ Los autores antiguos llamaban “ídolo” a un objeto material en el cual un espíritu reside o ha sido instalado (un sustituto del cuerpo, finalmente); cuando se habla de “soporte de espíritu” se designa a la vez el contenedor (el objeto material) y el contenido (el espíritu en cuestión).

¹⁷ Kustaa Frederik Karjalainen, *Religija...*, v. III, p. 239-240.

¹⁸ Zoja P. Sokolova, *Hanty i Mansi. Vzgljad iz XXI veka*, Moscú, Nauka, 2009, p. 645.

que hacen en otro contexto—, dan su respuesta a los profanos del mismo modo que lo puede hacer el oso o el difunto.

A menudo los etnógrafos notan que en esos ritos un cuchillo o un hacha, es decir un objeto parcialmente metálico con un solo filo cortante, es necesario y debe ser colocado debajo del objeto que habrá de ser levantado, el cual —se supone— contiene los espíritus o el alma con quienes los ugrios desean entrar en contacto. De modo similar, el savode énet usa un hacha y un cuchillo para establecer comunicación con el difunto. ¿Cuál es la función precisa del hacha o del cuchillo?, ¿similar a la atracción del imán del que hablaba mi informante nganasan refiriéndose al bastón de N'indil'i?, ¿o se puede más bien comparar con un catalizador que hará más manifiesto el resultado de la adivinación?, ¿o simplemente actúa como un objeto que permite establecer comunicación con los espíritus?

Adivinación con hacha, sable o cuchillo

Como este objeto puede también usarse sólo para practicar la adivinación entre los janty del norte y los mansi del norte —en donde se encuentra necesariamente en manos de un chamán—, hay que considerarlo más bien como un objeto que permite entrar en contacto con entidades sobrenaturales, aunque falta saber cómo. En ese caso puede tratarse de un hacha, un cuchillo y con mucha frecuencia de un sable, que pertenece también a la categoría de objeto parcialmente metálico con hoja de un solo filo. En el siglo XIX los sables militares rusos eran muy apreciados por los ugrios, quienes intentaban adquirirlos. Los rusos, por su parte, no parecen haberles dificultado su obtención, y muy probablemente se los vendían; el sable no era el arma de guerra más eficaz —aunque sea el símbolo guerrero por excelencia—, y concretamente los que utilizan los ugrios no siempre se encuentran en buen estado... Además de su uso para la adivinación, los sables servían también para las danzas guerreras de los janty del norte. Estos rituales en honor de ciertos espíritus particulares (*jil'an*) eran conducidos por un chamán y las

danzas en cuestión recuerdan un desfile militar ruso; József Pápay¹⁹ asistió a una de esas danzas en 1898 y estimó entre 50 y 60 el número de sables oxidados que ahí se blandieron.

El principio del ritual adivinatorio con sable, hacha o cuchillo es simple. El objeto es mantenido en equilibrio, a menudo suspendido por medio de un cordón atado a sus dos extremidades. Enseguida el chamán, quien en ocasiones sostiene directamente el cordón, murmura una pregunta mientras hace que el objeto se mueva muy ligeramente. La interpretación se basa en los movimientos del sable, del hacha o del cuchillo que puede moverse un poco más a la derecha o a la izquierda del chamán, lo que se interpreta como una respuesta positiva o negativa. En este caso el código también es binario. Según las descripciones concretas de las que disponemos, en este caso se intenta por lo general entrar en comunicación con un dios (*loŋx* en janty, *pupyr* en mansi) que probablemente es poco accesible de modo directo. Así, Černecov asistió en la década de 1920 a un ritual con sable durante un sacrificio a un dios local llamado Čohryŋ-ojka, “Viejo con cuchillo afilado”, asociado a la suerte, la caza y la pesca. El sable era conservado en el sitio cultural del dios en cuestión y el ritual adivinatorio se efectuaba para conocer la respuesta de Čohryŋ-ojka respecto a la suerte en la cacería. Ésta fue considerada positiva y enseguida un reno joven fue sacrificado al dios.²⁰ Artturi Kannisto,²¹ a principios del siglo XX, menciona, por su parte, ese ritual durante una cura que el chamán efectúa con la finalidad de conocer el desenlace de una enfermedad, que es favorable si el cuchillo o el encendedor que ahí se emplea se mueve hacia la derecha, o desfavorable si se orienta hacia la izquierda. El chamán se dirigió en ese caso al Dios-padre (Toremjär), presumiblemente Numi-Torum, el dios del cielo. No obstante, el interlocutor no parece claramente identificado y el cha-

¹⁹ József Pápay, “Nyelvészeti tanulmányutam az éjszaki osztjások földjen”, en *Budapesti Szemle*, v. 123, 1905, p. 376.

²⁰ Descripción reeditada en Izmail N. Gemuev y V. Baulo Arkadij, *Svjatilišča Mansi Verhov'ev Severnoj Sos'vy*, Novosibirsk, Instituta Arheologii i Ėtnografii SO RAN, 1999, p. 59.

²¹ Artturi Kannisto, *Wogulische Volksdichtung*, v. I, *Texte mythischen Inhalts*, ed. de Matti Liimola, Helsinki, Société finno-ougrienne, 1951 (*Mémoires de la Société finno-ougrienne* 101), p. 107.

mán habla —en ruso— solamente de “los espíritus”, pero esta imprecisión quizás sólo se deba a un contexto bastante singular:

En los albores del siglo XX, el padre Irinarh, que está a cargo de la misión de Obdorsk, había ido a ver a un chamán con la esperanza de comprar su sable por cuenta del museo, lo cual hizo previo pago de tres rublos. El objeto estaba envuelto en un paño rojo ceñido por una cenefa dorada. Era un sable de guerra que tenía la guarda rota. Cerca del lugar donde ésta se había encontrado, una campanita estaba suspendida mediante un cordón de piel y, un poco más lejos, había unas monedas enganchadas. En medio del sable, en su centro de gravedad, estaba atado un cordón rojo que permitía colgarlo. El chamán efectuó enseguida un rito adivinatorio colgando el sable de un bastón clavado en el catre, con el extremo puntiagudo del arma hacia su mano izquierda. Después de haber mantenido un instante el sable en equilibrio con ambas manos, respiró y tocó apenas con la punta de los dedos el sable y se puso a observarlo muy atentamente. Luego se mantuvo inmóvil, casi sin respirar, y pareció murmurar algo; entonces alzó la mirada con la cabeza girada hacia la izquierda. Enseguida volvió a murmurar; su cuerpo se quedó totalmente inmóvil y su mirada quedó fija en el sable. Durante un minuto, dijo el padre Irinarh, hubo un silencio de muerte; luego, el chamán recobró la respiración, murmuró todavía algunos “encantamientos”, su mirada se alzó de nuevo y su cuerpo se balanceó un poco. Finalmente, la campanita del sable sonó suavemente. El chamán miró hacia arriba, luego su mirada volvió a caer, y dio el resultado de la adivinación: “los espíritus dicen que está prohibido retirar a los ostiakos [antigua apelación de los janty] sus *šajtan* [“soportes de espíritus”], pero pueden ser comprados” —el chamán venderá posteriormente el objeto codiciado por el misionero... El ritual con el sable comienza nuevamente, seguido de otra adivinación: los espíritus dijeron que los ostiakos no debían servir como soldados. Luego otra adivinación más: los espíritus dijeron esta vez que los ostiakos podían conservar libremente su fe chamánica, etc.²²

Todavía a principios del siglo XX estos rituales eran muy frecuentes, e incluso durante las represiones de la década de 1930 los soviéticos crearon una categoría de “chamanes con hacha” para calificar, y por supuesto reprimir, a quienes suponían que los

²² Ivan Obdorskij [padre Irinarh, Ivan S. Šemanovskij], “V debrjah krajnego severo-zapada Sibiri”, *Pravoslavnyj blagovestnik*, v. 10, 1910, p. 457-464.

practicaban.²³ De acuerdo con nuestra tabla analítica, esta técnica adivinatoria, relacionada con la anterior, puede considerarse subjetiva y no repetible en la medida en que el resultado de la adivinación no puede ser controlado por un tercero, aunque sólo sea porque nadie más que el chamán parece escuchar la pregunta formulada; Gondatti²⁴ precisa también que el chamán mansi no hace más que murmurar suavemente cuando se pone a balancear el hacha o el sable...

ADIVINACIÓN OBJETIVA Y POTENCIALMENTE REPETIBLE

Estos pueblos del oeste siberiano efectúan también otras prácticas adivinatorias, extendidas en toda Siberia e incluso más allá, basadas en el lanzamiento de un objeto disimétrico, cóncavo. Roberte Hamayon analiza en este volumen el ejemplo más conocido, sobre el cual era necesario cuestionarse: el caso del chamán siberiano que lanza su baqueta y que puede repetir el lanzamiento. Ahí la interpretación es nuevamente binaria en función del lado sobre el cual cae la baqueta; en todos lados resulta positiva si la cara cóncava queda orientada hacia arriba. Contrariamente a los casos anteriores, en éste la adivinación es objetiva, porque depende del objeto en cuestión. De hecho, el resultado nunca lo da el chamán. En consecuencia, la adivinación es repetible cuando el resultado no corresponde a las expectativas de los participantes, lo que indica claramente que no se trata en modo alguno de una lectura de signos, sino de la construcción del porvenir. Las formas subjetivas expresan de otro modo ese mismo punto de vista. Además de la baqueta del chamán, en el oeste siberiano se lanza otro objeto cóncavo: la pata de oso.

²³ Véase Dominique Samson Normand de Chambourg, "La guerre perdue des Khantes et des Nénètses des forêts: la soviétisation dans le district Ostjako-Vogul'sk, 1930-1938", en Jean-Luc Lambert y Dany Savelli (coords.), *Une Russie plurielle: confins et profondeurs*, París, Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines 38-39, 2007-2008, p.162-164.

²⁴ Nikolaj L. Gondatti, *Sledy jazyčeskikh verovanij u mansov...*, p. 13.

Lanzar la pata de oso

Mientras que los ugrios levantan la cabeza del oso para conocer sus respuestas, los ketos —sus vecinos orientales— organizan también un gran ritual del oso, pero lo realizan de otro modo: todavía en el siglo XX lanzan la pata anterior derecha del animal. Para los ketos el oso representa a un difunto que hay que identificar, un pariente de aquel que haya visto primero al animal o su osera,²⁵ o del que lo haya matado.²⁶ Éste lanza entonces la pata derecha del oso —sujetándola por la uña del dedo medio, con la palma hacia arriba—, después de haber hecho una pregunta. La respuesta es afirmativa si la palma del oso queda orientada hacia arriba, y negativa en el caso contrario. Se hacen lanzamientos sucesivos a fin de determinar progresivamente con quién se está tratando; primeramente, los ketos intentan determinar a qué grupo pertenece el difunto.²⁷ Esta adivinación permite igualmente determinar cuántos días se va a quedar el oso entre los hombres y, por tanto, cuántos días deberá durar el ritual, así como lo que desea comer. Por cierto, la pata no es lanzada exclusivamente por quien descubrió o mató al oso. Los mitos ketos relacionados con los juegos del oso escenifican también esta adivinación, incluso si no identifican al oso con un difunto. Así, el oso dice a la joven a la que había raptado: “diles [a los cazadores] que me corten la pata derecha y que la usen para adivinar cuántos días me quedaré, y lo que comeré”.²⁸

Esta técnica adivinatoria permite entonces a los ketos ponerse en contacto con el oso y, desde ese punto de vista, es equivalente a la técnica de los ugrios, quienes levantan la cabeza del animal. Además, la operación adivinatoria se concibe como una maniobra

²⁵ Evgenija A. Alekseenko, “À la fête de l’ours chez les Kètes”, *Ethnologie et anthropologie arctique, premier dialogue franco-soviétique*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 65.

²⁶ Vasilij I. Anučin, “Očerķ šamanstva u enisejskih ostjakov”, en *Sbornik Muzeja antropologii i étnografii*, Moscú y Leningrado, 1914, v. II, parte 2, p. 12-13.

²⁷ Eruhim A. Krejnovič, “Medvežij prazdnik u Ketov”, en *Ketskij sbornik: Mifologija, étnografija, teksty*, Moscú, Nauka, 1969, p. 18-19.

²⁸ Evgenija A. Alekseenko, “The Cult of Bear among the Ket (Yenisei Ostyaks)”, en Vilmos Diószegi (coord.), *Popular Beliefs and Folkore Tradition in Siberia*, La Haya, Mouton, 1968, p. 179.

completamente repetible en caso de que la respuesta del oso parezca perjudicial. En efecto, para identificar a su pariente muerto, los ketos no se fían solamente de este lanzamiento, sino que también observan con minuciosidad al oso sacrificado para encontrar algún indicio capaz de recordarles a tal o cual persona (un diente de menos, una cicatriz, etcétera). Si descubren un parecido con alguno de sus difuntos, pero la adivinación no confirma inmediatamente esa idea, dicen al oso: “tú quieres que nos equivoquemos” y reanudan la adivinación.²⁹ De este modo, la adivinación con la pata de oso es similar a la que efectúa el chamán siberiano lanzando su baqueta; de hecho, los chamanes ketos la usan muy frecuentemente,³⁰ pero con una importante diferencia: con la pata de oso se trata explícitamente de entrar en contacto con el oso y de conocer su respuesta a la pregunta formulada directamente, mientras que con la baqueta, como lo muestra Roberte Hamayon, el agente está globalmente indeterminado.

Lanzar la baqueta

¿Todavía podríamos pensar que a través del lanzamiento de la baqueta el chamán establece una forma de comunicación con los espíritus? En el ejemplo keto, la pata pertenece al animal con el que los hombres desean comunicarse; en cuanto a la baqueta, pertenece al chamán que la lanza. Es notable que sólo el chamán pueda utilizarla de ese modo y notable también que, en toda Siberia, los chamanes elijan sistemáticamente lanzar su baqueta cuando tienen una, y no otro objeto disimétrico. Para ir más lejos en esta misma perspectiva, es necesario preguntarse acerca del estatus simbólico de este objeto esencial, que generalmente es lo primero que adquiere el chamán, mucho antes que el tambor. En el ritual la baqueta tiene dos funciones: golpear el tambor y servir a la adivinación.

Un mito nganasan, que recopilé en trabajo de campo en 1999, trata precisamente de definir lo que representan el tambor y la

²⁹ *Ibid.*, p. 181.

³⁰ Vasilij I. Anučin, “Očerk šamanstva u enisejskih...”, p. 34-35.

baqueta del chamán.³¹ La segunda parte del relato muestra claramente que, desde el punto de vista de las representaciones, hay muchas similitudes entre la naturaleza del chamán y la de su tambor: ambos son animados, y el ritual que se efectúa cuando el chamán obtiene su tambor se hace con miras a asegurar el control del primero sobre el segundo. El chamán debe entonces dominar al reno-espíritu asociado a su tambor, cuya piel fue tensada sobre la caja del instrumento; para ello, el chamán lo “caza” durante varios días y, finalmente, le lanza dos flechas. El mito presenta, de manera clásica, una situación desfasada. En ella, la piel tensada sobre la caja del tambor pertenece a una huérfana a la que el chamán mítico, durante el ritual que debe efectuar, no puede atrapar; la joven revierte la situación para finalmente hacer que el chamán retroceda al estado de feto y encerrarlo en su útero. En el ritual nunca hay contacto directo entre el chamán y su tambor, los cuales sólo se relacionan mediante otro tipo de objeto: la baqueta, a la cual está dedicada la primera parte de dicho mito. En el mito, el grupo del chamán se ve retrasado en el sur, debido a una enfermedad, y empieza a “nomadizar” cuando la estación está ya demasiado avanzada; el ancho río que debe atravesar ya no está congelado, pues el deshielo ha comenzado. Para cruzar hacia la otra ribera, el chamán manda colocar su baqueta en la orilla, perpendicularmente a la corriente, con la extremidad ancha de la baqueta —la que entra en contacto con la piel del tambor— orientada hacia el agua. Al día siguiente, se había formado un puente de hielo como prolongación de la baqueta y el río podía entonces cruzarse. Al igual que hará posteriormente con el tambor, el mito precisa ahí lo que es una baqueta. La metáfora no tiene ambigüedad: la baqueta permite vincular dos elementos de la misma naturaleza separados por un abismo infranqueable simbolizado por el río al momento del deshielo. Es el objeto indispensable que hace posible la mediación, esta comunicación que después cesará, pues, en el mito, muy poco tiempo después de que la baqueta es retirada de la orilla, el puente de hielo se derrumba.

³¹ Véase Jean-Luc Lambert, *Sortir de la nuit...*, p. 252-259.

Desde ese punto de vista, el estatus simbólico de la baqueta es extremadamente claro, puesto que es un objeto insoslayable que permite al chamán entrar en contacto con su tambor, ya sea que éste se piense como reno —en nganasan el verbo “tirar” (una flecha, una bala) se deriva de la raíz del término que designa a la baqueta— o como mujer. Nada en este relato nos permite limitar el contacto al reno-espíritu o a la mujer-espíritu que supuestamente habita el tambor, y podríamos pensar que de modo más amplio la baqueta se concibe como el objeto por excelencia que permite al chamán entrar en contacto con los espíritus. Desde ese ángulo, el lanzamiento de la baqueta cobra otra dimensión y se puede concebir fácilmente que sea, sólo en manos del chamán, el objeto esencial usado para la adivinación. En ese caso no se trataría ya obviamente de establecer una mediación entre el chamán y el espíritu asociado a su tambor, sino, de modo más extenso, entre el chamán y los espíritus, siempre numerosos, que supuestamente lo rodean, lo que permitiría dar cuenta del carácter globalmente indeterminado de los espíritus. El resultado de esta adivinación tendría entonces que considerarse como la respuesta de estos espíritus a la pregunta del chamán, y ésta es objetiva y verificable, puesto que nunca es el chamán mismo quien la da, sino otro participante, como lo subraya Roberte Hamayon.

De este modo, la función esencial de la baqueta sería la de mediar objetivamente en la relación entre el chamán y los espíritus, y no la de golpear el tambor, pues, si fuese esta última, ¿cómo podríamos concebir que los chamanes obtengan la baqueta mucho antes que el tambor? Además, es legítimo preguntarse si en las sociedades donde los chamanes no tienen, o *ya no* tienen tambor, éstos no usan o *ya no* usan una baqueta u otro objeto simbólicamente equivalente que les permita realizar una operación adivinatoria objetiva y repetible.

Lanzar la cuchara

Los ugrios del Obi fueron cristianizados por la fuerza a principios del siglo XVIII, y esas campañas de evangelización que duraron

cerca de dos decenios constituyeron una verdadera convulsión que acarreó notorias transformaciones religiosas. Los chamanes ugrios trocaron entonces su tambor, con connotaciones demasiado obvias, por una cítara, perfectamente neutra y discreta, adquiriendo así un aspecto de cantantes-músicos. De hecho, es muy ilustrativo que en 1740 Gerhard Friedrich Müller³² no señala la presencia de tambores chamánicos más que en el extremo norte del área obi-ugria, es decir ahí donde los misioneros no pudieron penetrar. Los chamanes janty, desde el río Irtish hasta Beriózovo, ya sólo tenían cítaras, también usadas por los chamanes mansi del río Sosva. Posteriormente, en el siglo XIX, los tambores aparecerán de nuevo en el nivel local, una vez que la situación religiosa fue más apacible. Sin embargo, aunque la cítara permita llamar a los espíritus, no es simbólicamente equivalente a un tambor. El chamán pisa directamente sus cuerdas, y no hay ya intermediario, como con la baqueta, entre el especialista ritual y su instrumento. Por extensión, la cítara no se concibe, como el tambor, como un objeto animado exterior con el cual se trate de entrar en contacto. La cítara no se compara jamás con un reno o una mujer; por el contrario, es indisoluble del chamán, ya que indudablemente representa un “alma”, un componente simbólico de su persona. Así, en su canto personal, un “cantante” imaginaba que sus allegados olvidarían, cuando él muriera, colocar una cítara en su ataúd, y que él los obligaría a desenterrarlo para que el instrumento fuera colocado directamente sobre su cuerpo.³³ En este contexto en que el chamán ya no tiene tambor, y obviamente no tiene ya baqueta en cuanto tal, ¿renuncia por ello a lanzar un objeto disimétrico? Un ritual descrito por Kustaa Frederik Karjalainen³⁴ entre los janty del este en los albores del siglo XX responde precisamente esta pregunta:

³² Gerhard Friedrich Müller, *Nachrichten über Völker Sibiriens (1736-1742)*, Herausgegeben von Eugen Helmski und Hartmut Katz, Hamburgo, Institut für Finnougristik, Uralistik der Universität Hamburg, 2003 (Hamburger Sibirische und Finnisch-Ugrische Materialien 2), p. 144.

³³ Bernát Munkàcsi, *Életképek*, parte 1 del v. IV de *Vogul népköltési gyűjtemén*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1896, p. 114-122.

³⁴ Véase Karjalainen, *Religija...*, v. III, p. 230-233.

El chamán está sentado en un catre y tiene una cítara por instrumento, como actualmente por doquier en Vasjugan. Apoya la extremidad inferior del instrumento sobre su rodilla derecha mientras que la extremidad superior está sobre su hombro izquierdo. Puntea las cuerdas con las uñas de la mano derecha, unas veces suavemente, otras rápidamente, y mientras tanto canta lo que está haciendo, el modo en que llama a los espíritus. De su mano izquierda, sobresale una simple cuchara, utilizada para la adivinación. Cuando el chamán quiere probar la veracidad de lo que ha dicho, golpea entre una y tres veces la cuchara contra las cuerdas antes de lanzarla al suelo frente a sí. Su asistente, sentado frente a él, verifica cómo cayó la cuchara, si está del lado bueno o no.

En el primer caso, la veracidad de las declaraciones del chamán se confirma, y éste reanuda su canto. En el caso contrario, la cuchara se lanza otras dos o tres veces más al suelo y, en cada ocasión, es golpeada previamente contra las cuerdas [de la cítara]. Si a pesar de todo la cuchara no cae del lado bueno, ello no significa en absoluto que el chamán haya mentido, sino que a menudo un espíritu invocado no quiere acompañarlo porque el enfermo o el destinatario del ritual lo ha ofendido o ha hecho algo inaceptable. En ese caso el canto se interrumpe un momento y el chamán interpela al enfermo para saber qué falta ha cometido.

En la continuación del ritual, mientras sigue invocando a sus espíritus, el chamán lanza varias veces su cuchara para probar lo que está haciendo —ese ritual puede durar toda la noche— y no es sino hasta el día siguiente cuando el chamán partirá a su “viaje” acompañado de los espíritus reunidos la víspera.

Aquí las representaciones son claras: a través de la adivinación el chamán toma como testigos a los espíritus presentes y la manera como cae la cuchara da su respuesta. Es su asistente el encargado de anunciar el resultado. Finalmente, siempre se supone que el chamán ha dicho la verdad y que no puede haberse equivocado. Si el resultado es negativo, comienza de nuevo, como para forzar a los espíritus a aprobarlo. De hecho, él busca su acuerdo, y ese ritual se concibe como una manera de persuadir a los espíritus, de hacer que estén de acuerdo, aunque al principio no lo estuviesen. Y si verdaderamente la cuchara cae siempre del lado malo, entonces el problema no se debe a él, sino la persona para la que se efectúa el ritual; el chamán se esforzará entonces por resolverlo

antes de reanudar su canto, cuando los espíritus hayan vuelto a ser favorables.

Así, a falta de tambor que golpear, la baqueta toma otras formas, como aquí la de una simple cuchara. En este ejemplo, el chamán todavía asocia claramente su cuchara con una baqueta, puesto que antes de lanzarla la golpea siempre contra las cuerdas de su cítara, quizás para indicar que se trata de establecer comunicación entre él, asociado con la cítara, y los espíritus invocados. Lo importante aquí es que la cuchara sea siempre concebida como el objeto que, supuestamente, permite entrar en contacto con los espíritus, lo cual ocurre muy claramente en este ejemplo, puesto que el resultado negativo se considera efectivamente respuesta de un espíritu, aunque ésta no tiene relación directa con la pregunta formulada...

En todos los casos examinados hasta ahora, la adivinación se concibe como un modo de comunicación particular con los espíritus ahí convocados por los hombres, y permite conocer su respuesta a una pregunta formulada. En el oeste siberiano, dos grandes formas de adivinación se encuentran particularmente bien documentadas: una subjetiva y la otra objetiva y repetible, lo cual obedece a preferencias culturales. No se trata en ningún caso de obtener simplemente cierta información sobre la que los hombres no tengan influencia alguna, como sería el caso si prefiriesen la adivinación objetiva no repetible. La operación adivinatoria es concebida, como lo demuestra Roberte Hamayon, como un acto performativo, y esas preferencias nos conducen en última instancia al tipo de relación que tienen los hombres con los espíritus. En esas sociedades las entidades sobrenaturales nunca se concideran entidades que imponen su voluntad absoluta a los hombres, quienes de ser así no podrían sino someterse, quisiéranlo o no, a una especie de destino preestablecido. No se trata de adivinar para conformarse con un plan general diseñado anticipadamente y sobre el que los hombres no tendrían influencia alguna, sino más bien para construir a través de la adivinación tanto el pasado como el porvenir y hacer favorable este último. Las grandes formas de adivinación destacadas por esas sociedades, ya sea que se trate

de lanzar varias veces una baqueta, de levantar un objeto que puede parecer más o menos pesado o de observar los balanceos de un sable, lo permiten completamente, puesto que son flexibles. En efecto, para esos pueblos chamánicos siempre es posible, aunque evidentemente sólo en cierta medida, negociar con los espíritus, inclinarlos en favor de los hombres, y es precisamente lo que intentan hacer los chamanes durante sus diversos rituales, ya sea que se trate por ejemplo de intentar obtener de ellos promesas de presas de caza o bien la cura de un enfermo. La adivinación resulta entonces una técnica propiciatoria entre otras.

EL CHAMÁN COMO MEDIO ADIVINATORIO

Todas las técnicas adivinatorias hasta aquí examinadas hacían intervenir un objeto material que permitía establecer una comunicación con los espíritus. Tal objeto podía ser considerado ya sea como medio físico del espíritu en cuestión (ataúd, cabeza de oso, figurilla) o como el medio que permite establecer comunicación (baqueta, y probablemente sable o cuchillo). Sin embargo, en el oeste siberiano algunas formas de adivinación donde no intervienen objetos materiales están particularmente bien documentadas. En esos casos es el cuerpo del chamán el que garantiza la mediación y permite asegurar la comunicación entre los hombres y los espíritus. Naturalmente el código subyacente ya no es binario.

Pero no por eso se trata de “videncia”. En esas sociedades, aunque no haya “adivinos”, es decir, especialistas rituales dedicados a la labor principal o exclusiva de efectuar operaciones adivinatorias, sí hay algunos individuos a los que se considera “videntes” sin ser por ello chamanes. Al igual que el chamán, se supone que el vidente ve lo que permanece oculto para las personas ordinarias, pero, a diferencia de él, no puede comunicarse con los espíritus. Como testigo pasivo que es, sólo puede ver, y reportar lo que vio, sin hacer nada más. El vidente, llamado en nganasan *s’ejmy’aty* (<*s’ejmy* “ojo”), es aquel que dispone de una mirada distinta, y por lo general se dirigen a él para encontrar objetos perdidos o escondidos

que va a buscar con los ojos vendados.³⁵ El vidente también puede asistir a un chamán durante un ritual. Se supone que este último también dispone de una mirada distinta y que tiene generalmente los sentidos duplicados:³⁶ el chamán huele y oye lo que los demás no pueden percibir y puede también encontrar objetos, e incluso a un ladrón, por ejemplo, gracias a su segundo olfato.³⁷ Sin embargo, nada de esto se concibe en términos de adivinación, y no hay en ello intervención de espíritus.

La interpretación de los sueños tampoco se considera una actividad adivinatoria como tal. De modo general, los siberianos le dan una importancia extrema a la actividad onírica y, en la mañana al despertar, se empieza por preguntar lo que se ha soñado. Una clave de los sueños permite interpretar los más simples. Aquellos a los que no se logra dar sentido son problemáticos y se habla de ellos. Desde luego, los chamanes pueden interpretar los sueños complejos, pero tampoco tienen el monopolio en esta área, y ciertos individuos tienen la reputación de ser más capaces que otros para interpretarlos. Sin embargo, esos especialistas menores —llamados en nganasan *d'üčil'i* (<*d'ü*?, “sueño”) y *ulom-verta-ku* (*ulom*, “sueño”; *verta*, “hacer”, y *ku*, “hombre”) en janty del este— no gozan de gran notoriedad y sólo sus allegados se dirigen a ellos. No obstante, en este caso se trata de interpretación y no de adivinación.

VERIFICACIONES CHAMÁNICAS NGANASANES

Existen otras formas de adivinación en Siberia, particularmente bien documentadas en lo que respecta a los nganasanes, sin manipulación de objetos materiales, y que sólo son efectuadas por los chamanes. No se trata en esos casos de videncia, y la adivinación

³⁵ Véase un ejemplo norsamoyedo en Jean-Luc Lambert, *Sortir de la nuit...*, p. 388.

³⁶ *Ibid.*, p. 231-234.

³⁷ Andrej A. Popov, *Nganasany, social'noe ustrojstvo i verovanija*, Leningrado, Nauka, 1984, p. 114.

se efectúa en nombre de los espíritus. La interpretación ya no es binaria y los enunciados resultan complejos.

En los rituales chamánicos nganasanes, cuando se trata de grandes rituales regulares de renovación o de cura, por ejemplo, la adivinación juega un papel crucial y se lleva a cabo al final del ritual. Su función consiste en confirmar lo dicho y lo hecho por un chamán; de ahí que sea, desde esa perspectiva, equivalente al lanzamiento de la cuchara del chamán janty del este, aunque la forma sea otra.

Así, por ejemplo, durante la gran fiesta anual nganasane de 1931, al final del día, el chamán encargado del ritual, Djuhadie Kosterkin —el chamán más importante en esa época—, ejecutó espontáneamente una adivinación. Esto es lo que nos dice al respecto Andrej A. Popov, un etnógrafo que asistió al ritual:

Después de haber vuelto a la cabaña y haberse calentado un poco cerca del fuego, el chamán pasó su tambor a uno de los participantes, un dolgano. El chamán lo obligó a golpear con fuerza el instrumento. Enseguida, recobró el tambor, puso su oreja sobre la piel de éste, dio varios golpes con la baqueta e hizo una adivinación. Dijo que el dolgano poseía un reno hembra [con]sagrado de pelaje rojizo y hocico abigarrado. Dijo también que recientemente había estado gravemente enfermo después de haber comido carne de un reno muerto y que todos los que habían participado en esa comida, salvo él, estaban muertos. El dolgano lo confirmó todo. Con esto se acabó el rito chamánico.³⁸

Éste no es un ejemplo aislado, al parecer; aunque no siempre se informe sobre ello, así sucede regularmente al fin del ritual. En este caso, la adivinación no la solicitan los hombres y el objetivo del chamán es más bien mostrar a su comunidad que es un verdadero chamán: es entonces cuando revela una información que él debería ignorar pero que su interlocutor conoce bien. Éste es uno de los diversos procedimientos para verificar las capacidades del chamán; de hecho, su grupo siempre lo pone a prueba para

³⁸ Andrej A. Popov, *Tavgicy. Materialy po ètnografii avamskih i vedeevskih tavgijcev*, Moscú y Leningrado, AN SSR, 1936, p. 73.

asegurarse de que siga siendo un buen chamán. Es en ese contexto donde se le pide, por ejemplo, que encuentre objetos encubiertos.

Aunque la sucinta descripción de Popov no lo mencione, no se trata de videncia, sino de adivinación, pues el chamán no habla en su propio nombre, sino en el de un espíritu. El siguiente ejemplo, mucho mejor documentado, lo muestra explícitamente:

Tubiaku, el hijo de Djuhadie, se convirtió en gran chamán después de su padre. Al final de su vida ya no organizaba grandes rituales de cura, por ejemplo, y ya no chamanizaba mucho. Empero, cuando un equipo de lingüistas y de etnomusicólogos lo fue a visitar en 1989, organizó dos rituales en “sesiones cortas” para las cuales convocó a sus espíritus más cercanos y, una vez que éstos estuvieron ahí, se libró espontáneamente a múltiples adivinaciones que ninguno de los asistentes había solicitado. Así, hizo una adivinación a cada uno de los participantes. Tubiaku no usaba entonces ningún objeto para la adivinación; asimismo organizaba esos rituales sin tambor. Por el contrario, la adivinación se efectuaba sistemáticamente en nombre de Hoterie, uno de sus principales espíritus auxiliares, que supuestamente se expresaba a través de la boca del chamán.

Dijo por ejemplo a una etnomusicóloga de Novosibirsk: “Tuviste una querella en Novosibirsk. Si fue así, tu descendencia continuará hasta el fin del género humano” —la etnomusicóloga lo confirmó—, y a una musicóloga estonia: “Tú tienes dos tipos de trabajo. Si es así, tendremos una fructífera colaboración”, etcétera. Como lo subrayan Eugène Helimski y Nadežda Kosterkina, quienes en su estudio refieren palabra por palabra, traducen y analizan todo lo que ahí se dijo en nganasan, claro está que con frecuencia la aserción es muy general y atañe a ciertos elementos que existen en la vida de cualquier persona. Empero, Tubiaku hizo también adivinaciones sobre puntos más precisos; por ejemplo, a uno de los investigadores le dijo que había venido en lugar de otro, también en nombre de Hoterie. Casi todas las adivinaciones fueron confirmadas por los asistentes; sin embargo, una nganasan, hijastra del chamán, dudó porque no conocía bien el ritual y no había entendido bien, y una estonia negó una vez, pero el espíritu hizo inmediatamente después una nueva adivinación que ella no refutó. El espíritu expresó al final del ritual su satisfacción. La impresión que produjo en los asistentes fue muy fuerte.³⁹

³⁹ Véase Eugène Helimski y Nadežda Kosterkina, “Petites séances d’un grand chamane nganasan”, *Diogenes*, v. 158, 1992, p. 37-51, y Evgenij Helimskij y Nadežda

Esas adivinaciones espontáneas tienen el efecto de convencer al público y confortar al chamán en su función. Por otra parte, la adivinación compromete también el porvenir si la parte relativa al pasado es precisa y, claro está, sistemáticamente favorable. Al final del ritual, Hoterie aclara incluso que gracias a la precisión de las adivinaciones será posible enfrentar los peligros que están al acecho. Cabe destacar que el chamán se esfuma totalmente durante las adivinaciones y nunca dialoga con Hoterie o con alguno de los participantes: la comunicación establecida por el chamán es entre el espíritu y el público.

Incluso si Tubiaku y su padre gozaban de una excelente reputación, ese tipo de adivinaciones chamánicas continuaban siendo esenciales, lo que este último ejemplo muestra de otro modo:

Una hija de Demnimie, el hermano chamán de Tubiaku, había sido invitada a Francia; en ese entonces ella no se consideraba chamana aunque, a pesar de ello, demostraba en escena lo que podía hacer su padre, delante de un público occidental ávido de chamanes; ella poseía indumentaria y tambor. Entonces se le había pedido también, al margen del festival, que hiciera un pequeño ritual frente a un reducido grupo de personas. Después de haber “chamanizado” durante unos diez minutos, realizó una adivinación espontánea; dijo que se había perdido un niño el día anterior y que había tomado mucho tiempo encontrarlo. Eso no era *a priori* nada excepcional en un festival donde varias centenas de personas se reunían cotidianamente, pero el efecto que produjo fue sobrecogedor: el público estaba completamente convencido de estar ante la chamana que tanto había anhelado. Yo serví de intérprete ese día y, algunos años más tarde, esta vez en su tierra, donde se quejaba de falta de reconocimiento, me tomó como testigo para evocar la adivinación efectuada en Francia, pues de este modo esperaba convencer a los suyos. Efectivamente, intentaba en ese entonces, en vano, que se le considerara chamana en su tierra. Sus viajes a Europa occidental le habían, por desgracia para ella, dado ideas...

Tal fue el efecto esperado de esta adivinación espontánea realizada en nombre de los espíritus y sin utilizar ningún medio material.

Kosterkina, “Malye kamlanija bol’sogo šamana”, en *Tajmyrskij ètnolingvističeskij sbornik*, Moscú, Rossijskij gos. Gumanitarnyj Universitet, 1994, v. I, p. 16-146.

LOS RITUALES DE LA “CASA SOMBRÍA” ENTRE LOS PUEBLOS DEL BOSQUE

Más al sur, las sociedades del bosque (ugrios del Obi, selcupos y ketos) practican otra forma de adivinación chamánica basada en los mismos principios. Incluso ésta es objeto del primer rito chamánico descrito en fuentes rusas, al parecer relatado por un testigo directo de la conquista de Siberia, Yermak, al final del siglo XVI. De hecho, la “Breve crónica siberiana de Kungur”⁴⁰ ilustra esta descripción. El ritual se realiza en Čandyr, entre los mansi del sur. Al *šejtanšik*, el que se ocupa de los “soportes de espíritus” —del árabe <*šejtan*, “soporte de espíritus”, lengua en la que este término denomina a Satán, mientras que las fuentes antiguas denominan *šejtanšik* a los que posteriormente serán llamados “chamanes”—, se le amarra sólidamente y se le encaja un sable o un cuchillo en el vientre hasta que dé respuestas. Enseguida se le retira el sable, el *šejtanšik* se incorpora, acumula sangre en el cuenco de sus manos, la bebe, se unge con ella, y aparece de nuevo íntegro sin presentar herida alguna.⁴¹ Según la crónica, ese personaje predice a Ermak su destino; sin embargo, omite mencionar su muerte, pese a su inminencia... (Véase la figura 3.)

A primera vista, esta descripción rusa inicial de un ritual chamánico siberiano parece extraña por diferir mucho de las imágenes que serán vehiculadas por las fuentes más comunes de la segunda mitad del siglo XVII y de inicios del XVIII. Ciertamente es importante subrayar la presencia del sable o del cuchillo en el ritual que, por otra parte, evoca claramente los rituales de la “casa sombría” (*turman kol* en mansi y *patlam xət* en janty del norte) descritos a principios del siglo XVIII y hasta la década de 1930 entre los pueblos del oeste siberiano que viven en el bosque (janty, mansi, selcupos y ketos) y que la mayoría de las veces se hacen sólo con fines adivinatorios.

⁴⁰ *Sibirskie letopisi – Kratkaja sibirskaja letopis' (Kungurskaja)*, Riazan, Aleksandrija, 2008, p. 50.

⁴¹ *Ibid.*, 417.

A principios del siglo XVIII, Jean Bernard Muller,⁴² un oficial sueco exiliado, describe así el ritual entre los janty, sin duda entre los del sur. Este autor plagia en parte, como es común, a Grigorij Novickij,⁴³ que, en la década de 1710, se hallaba también en este lugar acompañando a los misioneros y señala que el rito se desarrollaba en una habitación oscura:

Toda la habilidad de esos sacrificadores consiste en gritar muy fuerte en las orejas de los ídolos las peticiones de aquellos que les hacen ofrendas, en soportar los tormentos que preceden sus falsas profecías, y en arrojar enseguida al populacho crédulo todo tipo de fábulas y mentiras, como repuestas al oráculo. He aquí de qué modo él [*sic*] se ponen a adivinar, según el reporte de varios autores. El sacerdote manda que se le amarre, se tira luego al suelo, se revuelca haciendo muchas muecas y contorsiones, hasta que se sienta inspirado para las respuestas que debe dar a las preguntas propuestas al ídolo, y que versan de ordinario acerca de las cosas futuras, acerca de los lugares más propicios para hacer una cacería buena o acerca de la decisión de materias de disputa. Aquellos que han venido a consultar el oráculo, están presentes durante toda la ceremonia, arrojando sin cesar suspiros y quejas y golpeando sobre un cuenco u otros recipientes propios para hacer ruido, hasta que aperciben un humo azulado, que es, según ellos pretenden, el espíritu de profecía, que se extiende sobre todos los espectadores, que capta lo divino, y le causa convulsiones que lo agitan y lo sacuden durante una hora o a veces más todavía. Luego de eso recupera poco a poco sus sentidos y arroja enseguida a sus devotos algún cuento, que ajustó lo mejor que pudo a su pregunta.

Por falta de espacio no podemos, en este artículo, analizar en detalle tan complejo ritual que tiene una historia particularmente rica. Su objetivo es, también en este caso, manifiestamente adivinatorio y tiene una clara dimensión oracular. El “sacerdote” se

⁴² Jean Bernard Muller, “Les mœurs & usages des Ostiacks. Et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la religion chrétienne du rit [*sic*] Grec”, en *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce & à la navigation, enrichi de grand nombre de cartes & figures*, Amsterdam, Jean Frederic Bernard, 1727, v. VIII, p. 411-412.

⁴³ Grigorij Novickij, *Kratkoe opisanie o narode ostjackom (1715)*, Szeged, 1973 (Studia Uralo-Altaica III), p. 54.

encuentra siempre amarrado y es atormentado por un espíritu hasta que responde a las preguntas que se le hicieron. Las descripciones de finales del siglo XIX y de inicios del XX ponen de relieve una variación regional bastante amplia en el desarrollo del ritual, pero el chamán se concibe siempre particularmente pasivo, y son los espíritus quienes se dirigen a los asistentes a través de él; el chamán no se comunica con ellos, ni con los asistentes que se encuentran reunidos a su alrededor en una habitación que ha sido cerrada herméticamente y oscurecida. Él tampoco “viaja”, y es seguramente con la finalidad de impedírselo por lo que se le ata tan frecuentemente.

Entre los janty del este y los selcupos del norte,⁴⁴ muy frecuentemente el chamán se encuentra amarrado sin portar ninguna indumentaria en particular, y se disponen frente a él objetos metálicos. Él convoca a una multitud de espíritus animales, y es entonces cuando puede haber adivinación. El etnógrafo Mihail B. Šatilov,⁴⁵ quien asistió a uno de esos rituales entre los janty del Vaj a finales de la década de 1920 o a inicios de la década de 1930, nos dejó al respecto una descripción particularmente viva. Durante el ritual, le pareció que algo caía del techo, luego escuchó largo tiempo un canto de cucú en la casa, al que sucedieron los ululatos de una lechuza del bosque que parecía desplazarse con grandes aleteos. Después llegó un pato seguido de una grulla. Nuevamente, tuvo la sensación de que algo caía desde el techo. Y una ardilla rayada se puso a silbar, luego otra ardilla pareció saltar de un lugar a otro. Entonces alguien gritó: “¡Ardilla, te tiro, cae!”, y pareció escucharse a la ardilla cayendo del árbol. Eso significaba que la cacería sería buena, pero que sería mala si la ardilla comenzara a saltar más... En ese caso el chamán no interviene, pero su papel es esencial al ser él quien hace posible que los hombres entren en contacto con los espíritus animales y, por ende, se pueda recurrir, como en este caso, a la adivinación.

⁴⁴ Véase una descripción de los selcupos en Ekaterina D. Prokof'eva, “Materialy po šamanstvo sel'kupov”, en *Problemy istorii obščestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroj poloviny XIX-načala XX v.)*, Leningrado, Nauka, 1981, p. 67-68.

⁴⁵ Mihail B. Šatilov, “Dramatičeskoe iskusstvo Vahovskih ostjakov (polnyj tekst)”, en *Arheologija i étnografija Priob'ja*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1982, p. 96-99.

Disponemos de menor cantidad de información acerca del ritual de los ketos pero, aunque su forma sea bastante diferente, también tiene un objetivo adivinatorio manifiesto. En la oscuridad el chamán no se mueve y parece dormir. Previamente, un caldero ha sido suspendido en la habitación. Los espíritus, en particular los espíritus de los muertos, llegan y responden las preguntas formuladas por los asistentes golpeando el caldero: tres golpes sí, un golpe no. Para Evgenija A. Alekseenko, estos espíritus también pueden responder por medio de un “intérprete”, que indudablemente es el chamán. Se supone que este último se despierta cuando los espíritus parten.⁴⁶

Los janty del norte y los mansi del norte organizan rituales comparables, siempre dentro de una habitación sellada y sin luz; en sus idiomas, el término “casa sombría” remite también explícitamente a la prisión y, a través de ese tipo de escenificación ritual, los ugrios recuerdan probablemente las cárceles rusas donde algunos de ellos tuvieron penosas experiencias. Para ellos, el chamán, llamado en este contexto preciso “el hombre de los dioses vivos” —*lilaŋ pupγəŋ xum*, en mansi del norte, y *lileŋ lo xpixo*, en janty del norte—, se recuesta en su catre y parece dormir, inconsciente. Frente a él se disponen flechas y a veces también un sable sobre una placa metálica. Quienes llegan no son los espíritus animales, sino los dioses antropomorfos obi-ugrio. Éstos manifiestan su presencia golpeando las flechas contra la placa y a veces también se sirven de ellas para picar, e incluso atravesar, al chamán inconsciente. Es ahí cuando los hombres pueden invocar directamente a los dioses, quienes responden a sus preguntas con respecto al porvenir. Se despierta al “intérprete” (*tolmas’* <, en ruso *tolmač*, “intérprete, intermediario”), el chamán, y éste empieza a ejecutar cantos hablando en nombre de los dioses en cuestión.⁴⁷

⁴⁶ Evgenija A. Alekseenko, “Šamanstvo u ketov”, en *Problemy istorii obščestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri (po materialam vtoroj poloviny XIX-načala XX v.)*, Leníngrado, Nauka, 1981, p. 118-119, y Vasilij I Anučin, “Očerķ šamanstva u enisejskih...”, p. 31-32.

⁴⁷ Véanse como ejemplos concretos, el caso *Istočniki po etnografii zapadnoj Sibiri*, ed. de Nadežda V. Lukina y Olga M. Ryndina, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1987,

Estos diferentes ejemplos presentan procedimientos adivinatorios en los que, como en el caso nganasan, el chamán se presenta como un intermediario pasivo, como el objeto, podríamos decir, que permite establecer comunicación entre los hombres y los espíritus; y ya sea que se le suponga dormido o inconsciente, aparece completamente desvanecido. Aquí, la adivinación ya no sólo sirve para verificar su capacidad al final de un ritual, el cual tiene otro objetivo, sino que constituye palmariamente el núcleo de dicho ritual. Es significativo que, de hecho, en todos los ejemplos de los que disponemos, el resultado de las adivinaciones sea positivo, en favor de los hombres.

La “Breve crónica siberiana de Kungur” presenta a un *šejtanščik* torturado, con el cuerpo atravesado por un sable o un cuchillo, y en los ritos de los ugrios del norte existe la misma idea con esas flechas, o con ese sable, que permiten a los dioses al menos manifestar su presencia a los hombres, ya sea golpeándolos contra la placa metálica colocada expresamente para ese fin o plantándolos en el cuerpo del “intérprete”. Incluso, un chamán dijo a Nikolaj L. Gondatti⁴⁸ que un día una flecha le había atravesado el cuerpo, desde el corazón hasta el talón. Anteriormente, habíamos mencionado que, dentro de esos mismos grupos, el sable, el cuchillo y el hacha eran utilizados para operaciones adivinatorias, tanto solos como asociados con un espíritu que tiene un soporte material. Ahora parece posible definir más precisamente su función: según los rituales de “casa sombría”, estos objetos permiten a los dioses ob-ugrio entrar en contacto, de un modo u otro, con los hombres que han recurrido a ellos. Cuando se usan solos, todo ocurre seguramente del mismo modo, y es claramente posible pensar que detrás del movimiento del sable o del cuchillo, observado tan atentamente por el chamán, un dios esté manipulando el objeto en cuestión para responder las preguntas que los hombres le han hecho.

Desde ese punto de vista, el sable, el cuchillo o las flechas ocupan una posición perfectamente simétrica y opuesta a la de la baqueta,

p. 42-43; Nikolaj Gondatti, *Sledy jazyčeskikh verovanij u mansov...*, p. 13-14, y Artturi Kannisto, *Wogulische Volksdichtung...*, v. I, p. 426-427.

⁴⁸ Gondatti, *Sledy jazyčeskikh verovanij u mansov...*, p. 13-14.

pues ésta permite al chamán entrar en contacto con los espíritus. Luego entonces, no es una coincidencia que éstos sean los dos medios privilegiados de las técnicas adivinatorias, puesto que siempre se trata de objetos que permiten establecer una forma de comunicación, un puente, como diría el mito, entre los hombres y las entidades sobrenaturales. Sin embargo, mientras que la baqueta está siempre en manos de un interlocutor humano, el sable o las flechas se hallan supuestamente en manos del interlocutor sobrenatural. De este modo, se entiende que la adivinación sea, en el primer caso, objetiva y repetible —el chamán que actúa en nombre de los suyos deja que los hombres enuncien el resultado, aunque tenga que efectuar nuevos lanzamientos para intentar doblegar a los espíritus—, y, en el segundo, subjetiva y no repetible. Las entidades sobrenaturales dieron su respuesta, pero sólo aquel que efectúa la operación adivinatoria es capaz de interpretarla. Hay ahí, de modo subyacente, dos concepciones del mundo, dos modos de relación entre los hombres y lo sobrenatural, que se enfrentan en Siberia occidental, incluso si el objetivo de la adivinación es siempre contemplar el porvenir de modo optimista.

Efectivamente, el chamán, cuando se sirve de su baqueta, está en una posición eminentemente masculina con respecto a los espíritus, y sus relaciones pueden compararse con la que el cazador tiene con su presa animal o el marido con su esposa. El lado viril del chamán es siempre enérgicamente destacado en esas sociedades. Como Roberte Hamayon⁴⁹ lo demostró, es él quien contrae matrimonio con una joven con espíritu dador de presas o, según los nganasanes, con una joven del sol.⁵⁰ En contraste, para los ugrios del norte no es el chamán quien desposa a una joven con espíritu del bosque (*menkv* o *miš*), sino dos o tres cazadores. Esta unión será actuada o deliberadamente escenificada durante los juegos del oso con el objetivo de aportar promesas de presas al grupo en su conjunto. Por otro lado, en esos mismos grupos de ugrios del norte no existe la idea de unión sexual entre los dioses y los humanos,

⁴⁹ Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).

⁵⁰ Jean-Luc Lambert, *Sortir de la nuit...*

excepto en lo que concierne al oso, que, según el modelo crístico, se supone que es el hijo del Dios del cielo y de una simple mortal; sin embargo, todo ello es, también, un misterio puro;⁵¹ el sentido de la relación se invierte en ese caso, si tomamos en consideración que el interlocutor sobrenatural es masculino.

Además, el sable, las flechas o el hacha nunca son manipulados por humanos en los rituales, sino por los dioses, y a éstos se les concibe necesariamente viriles, puesto que se trata de objetos exclusivamente masculinos. De hecho, en las descripciones de las que disponemos, los dioses que intervienen en las “casas sombrías” entre los ugrios del norte son siempre masculinos: se puede tratar del Viejo del Ural, del Viejo del pueblo sagrado o más frecuentemente del Hombre observando el mundo, el dios tutelar obi-ugrio, representado en forma de caballero que recorre el mundo de noche. Sin embargo, los ugrios no montan a caballo; ese dios posee muchos otros atributos rusos y parece, cuando se analiza, muy cercano a san Jorge, tan importante en la simbología política rusa.⁵² De esa manera, los dioses son ahí masculinos y, en contrapartida, que su compañero humano no sea femenino no implica que no sea feminizado a través de la imagen de un guerrero vencido y herido. Ninguna descripción de “casa sombría” escenifica chamanas, ciertamente mucho menos numerosas que los hombres; entre los ocho chamanes mansi con los que se reunió Bernát Munkàcsi⁵³ en 1888-1889, no había más que una mujer. Desde esa perspectiva, no es sorprendente que esos rituales sean descritos en las regiones más tempranamente dominadas militarmente, ya sea por los rusos o por los tártaros —los ugrios del norte fueron vencidos por las tropas rusas desde 1484, mientras que los del sur estuvieron bajo el mando del kan tártaro de Siberia hasta la conquista de Yermak—, y fue ahí donde, posteriormente, la cristianización fue más violenta. Desde este punto de vista, la metáfora parece bastante realista, pero lo importante no es eso: ¡el chamán siempre se incorpora y su cuerpo no muestra

⁵¹ Véase Jean-Luc Lambert, “Compte rendu...”, p. 373-380.

⁵² *Ibid.*, p. 331-337.

⁵³ Bernát Munkàcsi, *Istenek hősi énekei, regéi és idéző igéi*, parte 2 del v. II de *Vogul népköltési gyűjtemény*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1910, p. 0365.

ningún rastro de herida, el sable se balancea del lado bueno, y los dioses dan al final una respuesta favorable!

BIBLIOGRAFÍA

- ALEKSEENKO, Evgenija A., "The Cult of Bear among the Ket (Yenisei Ostyaks)", en Vilmos Diószegi (coord.), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, La Haya, Mouton, 1968, p. 175-191.
- , "À la fête de l'ours chez les Kètes", *Ethnologie et anthropologie arctique, premier dialogue franco-soviétique*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1986, p. 63-71.
- , "Šamanstvo u ketov", en *Problemy istorii obščestvennogo soznanija aborigenov Sibiri (po materialam vtoroj poloviny XIX-načala XX v.)*, Leningrado, Nauka, 1981, p. 42-128.
- ANUČIN, Vasilij I., "Očerok šamanstva u enisejskih ostjakov", en *Sbornik Muzeja antropologii i ètnografii*, Moscú y Leningrado, 1914, v. II, parte 2.
- BEFFA, Marie-Lise, y Laurence Delaby, *Festins d'âmes et robes d'esprits. Les objets chamaniques sibériens du Musée de l'Homme*, París, Publications Scientifiques du Muséum, 1999 (Mémoires du Muséum National d'Histoire Naturelle 181).
- DOLGIH, Boris O., *Bytovye rasskazy èncev*, Moscú y Leningrado, Trudy Instituta Ètnografii Imeni N. M. Mikluho-Maklaja, 1962 (Novaja Serija 72).
- , *Verovanija nganasan*, manuscrito, archivos privados, s. f.
- GEMUEV, Izmail N., y Arkadij V. Baulo, *Svjatilišča Mansi Verhov'ev Severnoj Sos'vy*, Novosibirsk, Instituta Arheologii i Ètnografii SO RAN, 1999.
- GONDATTI, Nikolaj L., *Sledy jazyčeskikh verovanij u mansov & Kul't medvedja u inorodcev Severo-Zapadnoj Sibiri*, Moscú, sobretiro de *Trudy ètnografičeskogo otdela obščestva ljubitelej estestvoznanija, antropologii i ètnografii pri Moskovskom universitete*, VIII, 1888, 91 p.
- GRAČEVA, Galina N., "Rannie predstavlenija nganasan o čeloveke (po materialam pogrebal'nogo obrjada XIX-načala XX veka)", disertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskikh nauk, Leningrado, 1974.

- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).
- HELIMSKI, Eugène, y Nadežda Kosterkina, "Petites séances d'un grand chamane nganasan", *Diogène*, v. 158, 1992, p. 37-51.
- , "Malye kamlanija bol'sogo šamana", en *Tajmyrskij ètnolingvističeskij sbornik*, Moscú, Rossijskij gos. Gumanitarnyj Universitet, 1994, v. I, p. 16-146.
- ISTOČNIKI po ètnografii zapadnoj Sibiri*, ed. de Nadežda V. Lukina y Olga M. Ryndina, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1987.
- KANNISTO, Artturi, *Wogulische Volksdichtung*, v. I, *Texte mythischen Inhalts*, ed. de Matti Liimola, Helsinki, Société Finno-ougrienne, 1951 (Mémoires de la Société Finno-ougrienne 101).
- KARJALAINEN, Kustaa Frederik, *Ostjakit: matkakirjeitä Siperiasta 1898-1902*, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, v. 34, 1983.
- , *Religija Jugorskijnarodov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1994, v. I.
- , *Religija Jugorskijnarodov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1996, v. III.
- KREJNOVIČ, Eruhim A., "Medvežij prazdnik u Ketov", en *Ketskij sbornik: Mifologija, ètnografija, teksty*, Moscú, Nauka, 1969, p. 6-112.
- KULEMZIN, Vladislav M., "Medvežijprazdnik u Vahovskih Hantov (soobščenie)", en *Material y poètnografii Sibiri*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1972, p. 93-98.
- LAMBERT, Jean-Luc, *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, Paris, Études Mongoles et Sibériennes, v. 33-34, 2002-2003.
- , "Compte rendu des conférences", *Annuaire EPHE, Sciences Religieuses*, v. 116, 2007-2008, p. 331-337.
- , "Compte rendu des conférences", *Annuaire EPHE, Sciences Religieuses*, v. 117, 2008-2009, p. 373-380.
- , "Quand le dieu céleste envoie son enfant-ours aux hommes: essai sur les interactions religieuses chez les Ougriens de l'Ob (XVIII^e-début XX^e siècles)", en Dany Savelli (coord.), *La religion de l'autre : réactions*

et interactions entre religions dans le monde russe (Slavica Occitania 29), 2009, p. 181-203.

MOLDANOV, Timofej, *Kartina mira v pesnopenijah medvež'ih irgišč Severnyx hantov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1999.

MÜLLER, Gerhard Friedrich, *Nachrichten über Völker Sibiriens (1736-1742)*, Herausgegeben von Eugen Helinski und Hartmut Katz, Hamburg, Institut für Finnougristik, Uralistik der Universität Hamburg, 2003 (Hamburger Sibirische und Finnisch-Ugrische Materialien 2).

MULLER, Jean Bernard, "Les mœurs & usages des Ostiackes. Et la manière dont ils furent convertis en 1712 à la Religion chrétienne du rit [sic] Grec", en *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce & à la navigation, enrichi de grand nombre de cartes & figures*, Amsterdam, Jean Frederic Bernard, 1727, v. VIII, p. 375-429.

MUNKÁCSI, Bernát, *Medveénekek*, v. III, parte 1 de *Vogul népköltési gyűjtemény*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1893.

———, *Életképek*, v. IV, parte 1 de *Vogul népköltési gyűjtemény*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1896.

———, *Istenek hősi énekei, regéi és idézö igéi*, v. II, parte 2 de *Vogul népköltési gyűjtemény*, Budapest, Magyar Tudományos Akadémia, 1910.

NOVICKIJ, Grigorij, *Kratkoe opisanie o narode ostjackom (1715)*, Szeged, 1973 (Studia Uralo-altaica III).

OBDORSKIJ, Ivan [padre Irinarh, Ivan S. Šemanovskij], "V debrjah krajnego severo-zapada Sibiri", *Pravoslavnyj Blagovestnik*, v. 10, 1910, p. 457-464.

PÁPAY, József, "Nyelvészeti tanulmányutam az éjszaki osztjások földjen", *Budapesti Szemle*, v. 123, 1905, p. 354-395.

POPOV, Andrej A., *Tavgicy. Materialy po ètnografii avamskih i vedeevskih tavgijcev*, Moscú y Leningrado, AN SSR, 1936 (Trudy Instituta Ètnografii AN SSSR 1/5).

———, *Nganasany, social'noe ustrojstvo i verovanija*, Leningrado, Nauka, 1984.

PROKOF'EVA, Ekaterina D., "Materialy po šamanstvo sel'kupov", en *Problemy istorii obščestvennogo soznaniya aborigenov Sibiri (po materialam vtoroj poloviny XIX-načala XX v.)*, Leningrado, Nauka, 1981, p. 42-68.

- SAMSON NORMAND DE CHAMBOURG, Dominique, "La guerre perdue des Khantes et des Nénètses des forêts: la soviétisation dans le district Ostjako-Vogul'sk, 1930-1938", en *Études Mongoles et Sibériennes, Centrasiatiques et Tibétaines*, v. 38-39, 2007-2008, p. 119-195.
- ŠATILOV, Mihail B., "Dramatičeskoe iskusstvo Vahovskih ostjakov (polnyj tekst)", en *Arheologija i ètnografija Priob'ja*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 1982, p. 60-107.
- SCHMIDT, Eva, "Bear Cult and Mythology of the Northern Ob-Ugrians", en Mihál Hoppál y Juha Pentikäinen (coords.), *Uralic Mythology and Folklore*, Budapest y Helsinki, Ethnographic Institute of the Hungarian Academy of Sciences, Finnish Literature Society, 1989, p. 187-232.
- SIBIRSKIE letopisi – *Kratkaja sibirskaja letopis' (Kungurskaja)*, Riazan, Aleksandrija, 2008.
- ŠMIDT, Eva, "Tradicionnoe mirovozzrenie severnyh obskih ugrov po materialam kul'ta medvedja", en *Dissertacija na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskih nauk*, Leningrado, 1989.
- SOKOLOVA, Zoja P., *Hanty i Mansi. Vzgljad iz XXI veka*, Moscú, Nauka, 2009.
- TALIGINA, Nadežda M., *Obrjady žiznennogo cikla y Synskih hantov*, Tomsk, Tomskogo Universiteta, 2004.

ADIVINACIÓN, MANIPULACIÓN DEL DESTINO Y MITO DE ORIGEN ENTRE LOS ANTIGUOS MEXICANOS

GUILHEM OLIVIER

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Históricas

En vain, Zénon lui rappelait que les astres inclinent nos destinées, mais n'en décident pas, et qu'aussi fort, aussi mystérieux, réglant notre vie, obéissant à des lois plus compliquées que les nôtres, est cet astre rouge qui palpite dans la nuit du corps, suspendu dans sa cage d'os et de chair.¹

Salvo contadas excepciones, las prácticas adivinatorias de los antiguos mesoamericanos —numerosas y complejas— no han llamado la atención de los especialistas. Así, los eruditos de finales del siglo XIX y de la primera mitad del XX que estudiaron los códices religiosos se dedicaron principalmente al desciframiento de los calendarios, a la identificación de las deidades representadas y al simbolismo de las escenas pintadas, generalmente interpretadas en términos astrales. No fue sino hasta 1961, con la publicación de *Tlacuilolli*, la obra seminal de Karl Anton Nowotny,² cuando fueron tomados en cuenta los aspectos mánticos de estos manuscritos. Las otras técnicas adivinatorias mencionadas en las fuentes antiguas fueron descritas brevemente en algunos estudios,³ aunque hace

¹ Marguerite Yourcenar, *L'Œuvre au noir*, París, Gallimard, 1968 (Folio 798), p. 179.

² Karl Anton Nowotny, *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, ed. y trad. de George A. Everett y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press, 2005 [1961].

³ Véanse el artículo de Jacqueline de Durand-Forest, "Divination et présages dans le Mexique ancien et moderne", *Cahiers des Amériques Latines*, v. 2, 1968, p. 3-43, quien presenta un buen panorama del tema de la adivinación mesoamericana, y la síntesis

falta analizarlas de manera más profunda.⁴ Por último, los antropólogos han documentado varias prácticas adivinatorias entre diversos pueblos indígenas actuales. Sin embargo, a diferencia de la amplia literatura sobre este tema, por ejemplo entre los africanistas, los estudios mesoamericanistas son escasos y, salvo algunas excepciones,⁵ son generalmente descriptivos, por lo que convendría acometer el estudio de estos importantes testimonios etnográficos confrontándolos con las fuentes antiguas, ya que ambos tipos de materiales se esclarecen mutuamente.

En este capítulo, hemos decidido presentar en primer lugar algunos datos sobre el uso del calendario adivinatorio en el marco de las relaciones complejas que vinculaban a los hombres con los dioses. A partir del ejemplo del empleo de cuerdas, de granos de maíz y sobre todo de cenizas con fines mánticos, la segunda parte de este trabajo está dedicada al análisis de los nexos entre la adivinación y los mitos de origen de la humanidad.

que publicó Alfredo López Austin, "La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, v. XII, n. 69, 2004, p. 20-29.

⁴ Recientemente algunas técnicas adivinatorias mesoamericanas han sido analizadas en el marco de estudios amplios sobre el "imaginario de los números". Véase Danièle Dehouve, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, trad. de Jean Hennequin, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centre National de la Recherche Scientifique, 2014, p. 191-216; y sobre la cacería, véase Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015, p. 196-209.

⁵ Véanse los valiosos trabajos sobre los quichés de Leohnhard Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. de Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper, Guatemala, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946 [1933]; sobre los ixiles, el de Benjamin N. Colby y Loren M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986; sobre los mixes, el de Frank J. Lipp, *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991, y sobre los mochós, el de Jesús García-Ruiz, "Adivinación por medio de los miches entre los mochós de Chiapas, México. Probabilidad matemática y control social", *Folklore Americano*, v. 50, 1990, p. 87-114. Destacan en la literatura etnográfica los estudios detallados de Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992, y de Araceli Rojas Martínez Gracida, *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*, Oaxaca, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno de Oaxaca, Secretaría de las Culturas y Artes/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, 2014, los cuales están dedicados a las concepciones del tiempo y a la adivinación, respectivamente, entre los quichés de Guatemala y entre los ayöök (mixes) de Oaxaca.

*Los usos del calendario adivinatorio: ¿fatalismo
o manipulación?*

Los testimonios antiguos y modernos concuerdan en cuanto a la humildad, el respeto e incluso el miedo que los pueblos indígenas sentían ante sus deidades. Así, el dominico fray Diego Durán,⁶ maravillado por la extrema devoción de los indios, termina por desear que “pluguiese a la divina magestad que aquel cuydado y temor reuerencia lo huuiesen buuelto y aplicado a su diuino seruicio como a berdadero dios y señor nuestro”. En realidad, la veneración de los dioses formaba parte de un sistema de intercambio —el cual alterna reciprocidad, negociación e incluso amenazas— cuyo origen es ilustrado en los mitos.⁷ Numerosos relatos describen el autosacrificio de los dioses o la muerte ritual de deidades, actos sacrificiales que desencadenan la creación de la tierra, el cielo, el tiempo, los astros, las plantas, etcétera. El nacimiento del hombre se inscribe en el mismo contexto, ya que los dioses ofrecen su propia sangre para llevar a cabo la creación de los mortales. De esta manera varios mitos dan cuenta de los deberes de los humanos hacia sus creadores, a quienes dedicaban rezos, ofrendas y sacrificios. Fue suficiente para que, desde el siglo XVI hasta nuestros días, numerosos autores se “apiadaran” de los indios de México, víctimas de dioses implacables e insaciables que les obligaban a someterse a crueles rituales como los autosacrificios, y sobre todo a llevar a cabo espantosos sacrificios humanos (figura 1).

De ser así, los antiguos mesoamericanos estaban inmersos en un universo terrorífico, oprimidos además por un sistema de destinos impuesto por deidades iracundas. Escuchemos por ejemplo la opinión un tanto dramática de Jacques Soustelle⁸ publicada en

⁶ Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., ed. de José Rubén Romero y Rosa Carmelo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, p. 79.

⁷ Véase Guilhem Olivier, “The Word, Sacrifice, and Divination: Aztec Man in the Realm of the Gods”, en Kurt A. Raflaub (coord.), *The Adventure of the Human Intellect. Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures*, Chichester y Oxford, Wiley Blackwell, 2016, p. 216-238.

⁸ Jacques Soustelle, *La vie quotidienne des Aztèques*, París, Hachette, 1955, p. 88.



Figura 1. Un guerrero cautivo que representa al dios Tezcatlipoca es sacrificado en la cima de una pirámide. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino*. *El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), v. II, f. 30v. Dibujo de Rodolfo Ávila.

una obra de divulgación ampliamente difundida en México y en otros países:⁹

En suma, la visión mexicana del universo no otorga mucho lugar al hombre. Es dominado por un sistema de destinos, ni su vida ni su sobrevivencia le pertenece, su breve aparición sobre la tierra es determinada en todas sus fases. El peso de los dioses y de los astros lo aplasta, la sobre-potencia de los signos lo encadena. Lo horrible y lo monstruoso lo sitian, los fantasmas y los prodigios le anuncian la desgracia.¹⁰

⁹ Salvo mención contraria, todas las traducciones al español de textos en francés, en inglés o en náhuatl son nuestras.

¹⁰ "Au total la vision mexicaine de l'univers fait peu de place à l'homme. Il est dominé par le système des destinées, ni sa vie ni sa survie ne lui appartiennent, sa brève apparition sur la terre est déterminée dans toutes ses phases. Le poids des dieux et des

Para evaluar estos juicios categóricos —inspirados de hecho por los religiosos españoles del siglo XVI que de esta forma justificaban su “conquista espiritual”— es necesario examinar uno de los medios más sofisticados utilizados en Mesoamérica para escrudiñar las voluntades de los dioses, a saber, los calendarios y la adivinación. Más allá de los indudables logros científicos —sobre todo matemáticos y astronómicos— que se desprenden de los complejos sistemas calendáricos mesoamericanos, es importante destacar que su principal función era determinar los momentos más adecuados para establecer contactos e intercambios con los dioses.¹¹ Los dos principales calendarios —uno solar de 365 días y otro adivinatorio de 260 días— tenían que propiciar, a través de una temporalidad precisa, la eficacia de una ofrenda, de un ritual o de un sacrificio. Es necesario precisar que los dioses estaban estrechamente asociados con periodos precisos durante los cuales intervenían sobre la tierra y de esta manera estaban dispuestos a recibir y eventualmente a retribuir los rezos y los dones de los mortales, según el famoso principio de *do ut des*. Por lo tanto, los calendarios —sobre todo el calendario adivinatorio— eran utilizados para fines muy diversos: escoger la fecha de la siembra o de la cosecha, determinar la fecha de un viaje o de una expedición de guerra, irse de cacería, escoger una pareja, etcétera, siempre con la idea de que los dioses, solicitados en la temporalidad adecuada, podrán propiciar tales actividades o tales decisiones. Estos elementos —deidades, temporalidades y actividades— se combinan de diferentes maneras en las láminas de los manuscritos pictográficos. La gente consultaba a especialistas rituales encargados de interpretar las láminas según parámetros complejos (figura 2).

La presencia conjunta de varios signos mánticos y las posibilidades de evaluar y de combinar estos signos en el momento de la

astres l'écrase, la toute-puissance des signes l'enchaîne. L'horrible et le monstrueux l'assiègent, les fantômes et les prodiges lui annoncent le malheur”.

¹¹ Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967; Elizabeth Hill Boone, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990, p. 167-168, 214.



Figura 2. Un *tonalpouhqui*, contador de los días o destinos, muestra el signo que corresponde al día de nacimiento de un niño en un códice. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino. El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), libro IV, f. 34v.

consulta conllevaban una cierta libertad de interpretación por parte del *tonalpouhqui*, el contador de los días o de los destinos.¹² Las connotaciones positivas o negativas de un signo de calendario, por ejemplo, podían modificarse en función de las connotaciones de las cifras que acompañaban estos signos calendáricos. Además, los valores asociados con los signos y las cifras variaban según el sexo, el estatus noble o plebeyo de las personas, o bien según los contextos mánticos.¹³

¹² Se trata de un rasgo característico de numerosos sistemas adivinatorios que permiten adaptar los datos adivinatorios a lo que Alfred Adler y Andras Zempléni, en *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, París, Hermann, 1972, p. 111, llaman "los datos de lo real" (*les données du réel*).

¹³ Asimismo, Jean Bottéro, en "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", en Jean Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p.

Antes de proseguir, es necesario señalar los límites de nuestra documentación en cuanto a las maneras de leer o de interpretar los manuscritos pictográficos. En efecto, las fuentes escritas coloniales no fueron, desafortunadamente, obras de los contadores de los días que sobrevivieron a la Conquista. Además, de entre los *tonalpouhque*, quienes siguieron con sus prácticas “paganas” fueron perseguidos por las autoridades eclesiásticas en la época colonial. Al respecto resulta significativo que en la segunda mitad del siglo XVI los colaboradores nahuas cristianizados de Bernardino de Sahagún¹⁴ confesaran que era complicado e incluso oscuro el manejo del calendario adivinatorio, así como la lectura de los códices, y que solamente los especialistas tenían acceso a este conocimiento esotérico. Por lo tanto, sin negar las valiosas informaciones contenidas en el libro IV del *Códice Florentino* —dedicado a la “astrología judiciaria o arte de adivinar”—, tanto el texto como las viñetas reservan poco espacio a las deidades, las cuales, en cambio, son omnipresentes en los códices antiguos. Asimismo, los colaboradores nahuas desconocían los procesos complejos de adivinación que llevaban a cabo los *tonalpouhque*. Lo que sí encontramos en el libro IV son los resultados de las consultas, es decir, una lista de resultados, testimonios de los “clientes” que transmiten una visión estática e incompleta de los procesos adivinatorios.¹⁵

Ahora bien, sabemos que el calendario adivinatorio era utilizado sobre todo para determinar el destino de los recién nacidos y para asignarles un nombre. Se trataba de un acontecimiento de suma importancia, como lo subraya John Monaghan:¹⁶ “para los

181, subraya el hecho de que, en la antigua Mesopotamia, “la consulta adivinatoria, tal como se registraba en los tratados, se encontraba, en su decisión, *determinada por su destinatario*” (*la consultation divinatoire, telle qu'on l'enregistrait dans les traités, se trouvait, en sa décision, commandée par son destinataire*) (cursivas en el texto original).

¹⁴ Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain*, Fray Bernardino de Sahagún, 12 v., ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe, Nuevo México, The School of American Research, University of Utah, 1950-1981, libro IV, p. 142.

¹⁵ Eloise Quiñones Keber, “Painting Divination in the Florentine Codex”, en Eloise Quiñones Keber (coord.), *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Niwot, University Press of Colorado, 2002, p. 261-264.

¹⁶ John Monaghan, “The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica”, *RES. Anthropology and Aesthetics*, v. 33, 1998, p. 138.

mesoamericanos, el destino no solamente se vincula con las circunstancias sino un componente esencial de la identidad [de las personas]”.¹⁷ Cabe detenernos aquí sobre la noción de persona entre los antiguos nahuas, compuesta del cuerpo y de tres almas o entidades anímicas, magistralmente estudiadas por Alfredo López Austin.¹⁸ Se trataba del *tonalli*, del *teyolia* y del *ihiyotl*, entidades anímicas que tenían su sede respectivamente en la cabeza, en el corazón y en el hígado. La entidad anímica más asociada con la adivinación era el *tonalli*, palabra que se puede traducir por “irradiación”, “calor solar”, “día”, “signo de la persona”, “destino”, etcétera. Otorgado por la deidad suprema, el *tonalli* tenía propiedades diversas según la fecha del nacimiento del individuo.

Las fuentes escritas —cuyos límites ya hemos señalado— enumeran las influencias positivas, negativas o indiferentes propias de los distintos días del calendario adivinatorio, así como las deidades asociadas a esos días. En consecuencia, ciertos caracteres, vicios o virtudes, profesiones e incluso un tipo de muerte eran asignados a los que habían nacido bajo determinado signo, es decir a los que tenían un *tonalli* específico. Por una parte, para ciertos signos, se precisa que su connotación negativa era tal que la actitud del individuo no podía modificarla; los colaboradores nahuas de Sahagún,¹⁹ por ejemplo, afirman que el signo 9 cocodrilo (*chicnahui cipactli*) “así decían [que era] del todo malo, monstruoso, enteramente de polvo y de basura [vicioso], lo hace merecer trapos y mantas viejas. Nada puede remediar, nada se hace para curar el signo que ha seguido” (*ihuh qujtoaia njman amo qualli, amo tlacacemelle, motqujtica teuhitli, tlaçolli, tzotzomatli, tatapatli, qujteilhujltia, aoc tle ipatica, aoc tle ipaio mochioa, in qujoaltoqujlia tonalli*). Por otra parte, en la mayoría de los casos, la permanencia o el cambio de la connotación de los signos dependían de la actitud de los individuos: por ejemplo, del excelente signo 1 muerte (*ce miquiztli*), para el cual se

¹⁷ “For Mesoamericans, destiny is not only a fate due to circumstance, but a primary component of one’s identity”.

¹⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980, v. I, p. 221-262.

¹⁹ Sahagún, *Florentine Codex...*, libro IV, p. 30.

pronosticaba la obtención de riquezas y de honores, se decía: “Honor para el que alcanza, que cumple cuando hace bien penitencia, cuando [es] humilde. Pero si no hace bien penitencia, solamente por sus actas abandona y daña su destino [tonalli]” (*itech açia, itech pachivia, in maviçotl: iquac in tlahuellamaceoa, mocnomati: auh intlacamo uellamaceoa, ca çan yneujian conmocaujlia, qujmjtlacal-huja yn tonal*).²⁰ Sucede entonces que el individuo “abandona, daña su destino [tonalli]”; otros textos hablan de “cubrir con basura (*oconmotlazolmicti*)” el *tonalli*. En cuanto al hombre que hacía penitencia, de él se decía que “toma, aprieta (*quicui, quipachoa*)” su *tonalli* (figura 3).²¹

Sin lugar a dudas, las acciones de los hombres ejercían una influencia —positiva o negativa— sobre la índole del destino asignado, es decir sobre las propiedades de la entidad anímica identificada con el signo de día.²²

No es todo; las fuentes señalan que era posible diferir la ceremonia del “bautizo” cuando un niño había nacido bajo un signo nefasto:

Y así los contadores del destino lo remediaban: si acaso alguien nació en estos días, los saltaban, esperaban [el día] 7 lluvia; entonces lo bañaban para darle su nombre; por esta razón, por esta causa se remedia su destino [tonalli]; allí lo hacen aparecer en un momento

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ Al realizar una lectura “funcionalista” del sistema adivinatorio mexica, Eike Hinz, en “Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexica, siglo XVI”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, p. 203-224, señala la importancia de los diferentes contextos en los cuales se inscriben las afirmaciones del carácter ineluctable del destino, así como de las que insisten en la influencia determinante de las acciones de los mortales. El objetivo del primer tipo de afirmación sería suscitar la indulgencia de los dioses, mientras que el segundo tipo de afirmación tendría el propósito de corregir los malos hábitos de los transgresores. Además, con el sistema adivinatorio “se unifican tendencias contrarias dentro de la sociedad mexica: por una parte, la propia responsabilidad e iniciativa de los individuos se subraya y, por la otra, se hace plausible el presupuesto de un orden social determinado, que no es alterable”, *ibid.*, p. 220.

²² Después de un estudio detallado del vocabulario filosófico en lengua náhuatl, Miguel León-Portilla, en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979 [1956], p. 197, concluye que “atribuían los nahuas la posibilidad de modificar su propio destino a un cierto control personal, resultado de la acción de ‘llamarse a sí mismo (*mo-notza*)’, en el interior de la conciencia”.



Figura 3. Un penitente realiza un autosacrificio extrayéndose sangre de la pantorrilla. “Atlas de Durán”, en Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., ed. de José Rubén Romero y Rosa Carmelo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, v. II, lámina 12. Dibujo de Elbis Domínguez.

favorable, lo hacen salir en un momento favorable, lo hacen medio bueno. (*Auh injc qujpatiaia tonalpouhque, intla aca ipan otlatcat izqujlhujt oc conchololtiaia, qujchieltiaia in chiconqujavitl qujnjquac caltiaia inic qujtocamazque, ipampa ic qujpatia in jtonal, vncan qujieccaquixtia, ieccan qujça, chicoqualtia.*)²³

Ahora bien, era necesario elegir el día del bautizo dentro de un grupo de trece días (una trecena), incluido el día en que el niño había nacido. Sea como fuere, se trata claramente de manipular los datos mánticos y finalmente de modificar el destino asignado por los dioses al recién nacido. Hoy día, varios pueblos indígenas asignan también connotaciones positivas o negativas a los días de la semana.²⁴ Por esta razón, entre los tzotziles de Chiapas, cuando un

²³ Sahagún, *Florentine Codex...*, libro IV, p. 30.

²⁴ Jacqueline de Durand-Forest, “La divination dans le Mexique moderne”, en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 162-163.

nacimiento ocurre un lunes o un miércoles —días considerados nefastos—, los padres esconden cuidadosamente el feliz acontecimiento y no lo anuncian sino al día siguiente.²⁵

Volviendo a los antiguos nahuas, ellos atribuían un origen divino a las tres entidades anímicas. Además —y esto nos parece de suma importancia—, sabemos gracias a los trabajos de López Austin²⁶ que existían rituales específicos destinados a “reintroducir” estas mismas entidades anímicas en el recién nacido, por ejemplo, durante un baño ritual. En pocas palabras, se trataba de controlar o de modificar la temporalidad de la asignación divina de las entidades anímicas, en particular del *tonalli* asignado al recién nacido.

En conjunto, estas posibilidades y ejercicios de manipulación de los destinos y de las entidades anímicas —a los cuales hay que añadir las actitudes morales y devotas de los individuos que ejercían una influencia sobre los designios de los dioses— permiten matizar el supuesto fatalismo de los pueblos mesoamericanos.²⁷

²⁵ Véase Henri Favre, en “Les pratiques divinatoires des Mayas”, en Caquot y Leibovici (coords.), *La divination*, v. 2, p. 221.

²⁶ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, t. I, p. 259.

²⁷ Encontramos fenómenos semejantes en muchos sistemas adivinatorios del mundo. En la antigua Mesopotamia, por ejemplo, existían fórmulas (*namburbú*) destinadas a contrarrestar los malos presagios que se utilizaban en contextos adivinatorios. Según Bottéro, en “Symptômes, signes, écritures...”, p. 80, “tal posibilidad, ofrecida a todos y cada uno mediante fórmulas y recetas idóneas, de transformar, de alguna manera, el sentido del futuro previsto por los adivinos, es un elemento muy importante para ayudarnos a entender el verdadero contenido de la adivinación” (*une pareille possibilité, offerte à tout un chacun, moyennant les formules et recettes idoines, de transformer, en quelque sorte, le sens de l’avenir prévu par les devins, est un élément de la plus haute importance pour nous aider à comprendre le propre contenu de la divination*). Los críticos de la adivinación no dejaron de ironizar sobre esta “flexibilidad” de los destinos o acerca de estos acomodos con los veredictos de los adivinos. Cicerón, en *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, ed. y trad. de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, p. 183, y en *De la divination. De divinatione*, ed. y trad. de José Kany-Turpin, París, Flammarion, 2004, p. 224-225, en su famoso *De divination*, señala: “Y es que, después de que han aparecido unas tristísimas entrañas sin cabeza —nada parece haber más infausto que éstas—, la siguiente víctima se sacrifica, a menudo, en las más hermosas condiciones. Por tanto, ¿dónde están las amenazas de las entrañas anteriores?, ¿qué apaciguamiento de los dioses tan grande es el que se ha producido tan de pronto?” (*Cum enim tristissima exta sine capite fuerunt, quibus nihiluidetur esse dirius, proxima hostia litatur saepe pulcherrime. Vbi igitur illa minae superiorum extorum? Aut quae tam subito facta est deorum tanta placatio?*) (trad. de Ángel Escobar).

*Instrumentos adivinatorios: el ejemplo de las cuerdas
y de las cenizas*

Además de la utilización de los manuscritos pictográficos, las fuentes describen muchos otros procedimientos adivinatorios. Se menciona por ejemplo el uso de cuerdas con nudos, las cuales están representadas al lado de granos de maíz, otra herramienta adivinatoria, en las manos de Cipactonal y de Oxomoco (figura 4).²⁸

Estos dos personajes míticos son los antepasados de la humanidad a los que se atribuía el origen de las prácticas adivinatorias.²⁹ Uno de los escasos testimonios acerca del uso de estas cuerdas aparece en la obra de fray Gerónimo de Mendieta:³⁰ “tenían por lo consiguiente unos cordeles, hecho de ellos un manojo [...] lanzábanlos en el suelo, y si quedaban revueltos, decían que era señal de muerte. Y si alguno o algunos salían extendidos, teníanlo por señal de vida, diciendo: que ya comenzaba el enfermo a extender los pies y las manos”.³¹ En cuanto a las cuerdas con nudos ilustradas en la viñeta del *Códice Florentino*, éstas representan probablemente cordones umbilicales. En efecto, en las secciones de los códices dedicados a los pronósticos de nacimiento, los dioses aparecen agarrando el cordón umbilical de los niños (figura 5).³²

²⁸ Sahagún, *Códice Florentino*..., libro IV, f. 3v.

²⁹ *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 210.

³⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa, 1980 [1870], p. 110.

³¹ Hasta donde sabemos, el uso de cuerdas adivinatorias ha sobrevivido únicamente entre los tolupanes o jicaques de Honduras, quienes las avientan al suelo y hacen pronósticos en función de su posición, por ejemplo antes de irse de cacería. Véase Anne Chapman, “Chamanisme et magie des ficelles chez les Tolupan (Jicaque) du Honduras”, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 59, 1970, p. 43-64, y Olivier, *Cacería, sacrificio y poder*..., p. 199. Lo anterior refuerza la propuesta de Dehouve, en *El imaginario de los números*..., p. 196, quien considera que, en la adivinación con cuerdas, “la metáfora presente en esta práctica adivinatoria era la de la caza del venado por medio de una trampa constituida por una cuerda que se ceñía en la pata o en el cuello del animal”.

³² *Códice Borgia*, ed. de Eduard Seler, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, lám. 15, y *Codex Fejérváry-Mayer, an Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, ed. de Eduard Seler, Berlín y Londres, Edinburgh University Press, 1901-1902, p. 26-27.



Figura 4. Cipactonal y Oxomoco, los antepasados de la humanidad, son también inventores de técnicas adivinatorias. Aquí utilizan cuerdas con nudos y granos de maíz. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino. El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), libro IV , f. 3v. Dibujo de Rodolfo Ávila.

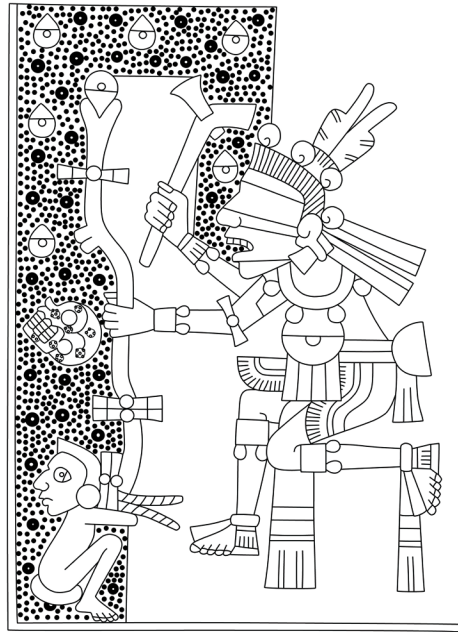


Figura 5. El dios Tezcatlipoca agarra el cordón umbilical de un niño. *Codex Fejérváry-Mayer, an Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, ed. de Eduard Seler, Berlín y Londres, Edinburgh University Press, 1901-1902, p. 27. Dibujo de Elbis Domínguez.

Es significativo encontrar en estos cordones unos nudos o papeles plegados idénticos a los que adornan las cuerdas adivinatorias. Además, después del nacimiento, sabemos que el cordón umbilical era objeto de un ritual cuya función consistía en influir en el destino del recién nacido. Así, se enterraba el cordón umbilical de los varones en el campo de batalla para que fuesen guerreros valientes, en tanto que el cordón umbilical de las niñas se enterraba cerca del fogón, augurando un destino de ama de casa.³³ Hoy día, entre varios grupos indígenas, el cordón umbilical o la placenta son sometidos a un examen minucioso: la presencia en el cordón umbilical de pequeñas bolas de diferentes colores anuncia el número y el sexo de los futuros bebés.³⁴ Además, es común la práctica ritual que consiste en colocar el cordón umbilical o la placenta en árboles.³⁵

A reserva de volver al uso mántico de los granos de maíz al final de este trabajo, vamos a detenernos en el tema poco conocido de la adivinación con cenizas. Empecemos con un relato fascinante

³³ Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro IV, p. 3-4.

³⁴ Uno recuerda el ritual de atribución del “nombre umbilical” entre los wik munkan de Australia, analizado por Claude Lévi-Strauss en *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962, p. 243-244: “Tan pronto nació el niño, aun antes de la liberación de la placenta, una persona calificada da un jalón al cordón umbilical, mientras enumera primeramente los nombres masculinos del linaje paterno, después los nombres femeninos y finalmente los nombres masculinos del linaje materno. El nombre pronunciado cuando la placenta cae será el que va a llevar el niño. Sin duda, se manipula a menudo el cordón para garantizar el nombre deseado”. (*Aussitôt que l'enfant est né, mais avant la délivrance du placenta, une personne qualifiée exerce une traction sur le cordon ombilical, tout en énumérant d'abord les noms masculins de la lignée paternelle, puis les noms féminins, enfin les seuls noms masculins de la lignée maternelle. Le nom qui se trouve prononcé à l'instant où le placenta tombe sera celui porté par l'enfant. Sans doute manipule-t-on souvent le cordon de façon à garantir le nom souhaité.*)

³⁵ Estos rituales están documentados entre los tzotziles (Calixta Guiteras Holmes, “La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas”, *Estudios de Cultura Maya*, v. 1, 1961, p. 165), los tlapanecos (Marion Oettinger, *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980, p. 78); los nahuas de la Sierra Negra de Puebla (Antonella Fagetti (ed.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003, p. 216, 246); los triquis (Zuanilda Mendoza González, *De lo biomédico a lo popular. El proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2011, p. 127) y los chatinos (James B. Greenberg, *Santiago's Sword. Chatino Peasant Religion and Economics*, Berkeley, University of California Press, 1981, p. 99).

—fechado en 1671— de Alexandre Exquemelin, pirata francés que conoció las costas de Yucatán y Belice:

Es admirable lo que hacen con el niño recién nacido; desde que llega al mundo lo llevan al templo y allí hacen un hoyo que llenan únicamente con cenizas, en el cual colocan al niño desnudo, dejándolo solo toda la noche, no sin grandes peligros y nadie se atreve a acercarse a él pese a que el templo está abierto por todas partes y cualquier tipo de bestias puede entrar y salir libremente; el día siguiente el padre y los familiares del niño regresan para ver la huella o el paso del animal que apareció en las cenizas; si no encuentran ninguna dejan al niño allí hasta que alguna bestia se haya acercado y haya dejado la marca de sus pies; a este animal, cualquiera que sea, le consagran la criatura recién nacida como si fuera su dios, a quien está atado para venerarlo toda su vida, considerando a aquella bestia como su patrón y protector...³⁶

Este extraordinario testimonio nos habla entonces de un ritual que se llevaba a cabo dentro de un templo donde se colocaba a un recién nacido desnudo en un hoyo lleno de cenizas, en espera de que algún animal se le acercara, animal cuyas huellas delataban para los padres el nahual del niño. La supuesta relación de veneración entre el niño y su doble animal tal vez sea una interpretación propia del pirata francés protestante, propenso a ver en términos idolátricos los rituales que presenciaba en estas tierras dominadas por los españoles. Otros testimonios de la época colonial, así como algunos datos etnográficos, subrayan el papel de las cenizas para determinar la identidad del doble animal del recién nacido. Al respecto hemos recopilado datos fechados desde el siglo

³⁶ "It is a manner of admiration how they use a child newly born, as soon as he comes into the world, they carry it to the temple, here they make a hole which they fill with ashes only, on which they place the child naked, leaving it there a whole night alone, not without great danger, nobody daring to come near it, meanwhile the temple is open on all sides, that all sorts of beasts may freely come in and out; next day the father and relations of the infant return to see if the track or step of any animal appear in the ashes; not finding any they leave the child there till some beast has approached the infant, and left behind him the mark of his feet; to this animal, whatsoever it be, they consecrate the creature newly born as to its god, which he is bound to worship all his life, esteeming the said beast his patron and protector". Alexandre Exquemelin, citado en George M. Foster, "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, v. 2, n. 1-2, 1944, p. 94.

XVII hasta nuestros días sobre nahuas, zapotecos, totonacos, zoques, mixes, mixtecos, chatinos, triquis y poblaciones de origen africano de Guerrero.³⁷

Además del testimonio del pirata francés concerniente a pueblos de lengua maya, podemos citar un documento de la misma época (1685) que evoca las costumbres de los zoques de Chiapas. Escuto y algo confuso, parece sin embargo referirse a una práctica semejante: “que cuando va la partera a partear, le pinta en ceniza la figura del nagual y se la entran debajo de la madre”.³⁸ Asimismo, en la década de 1770, el arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz,³⁹ narra cómo, estando de paso en el pueblo de Tequitxistlan [Tequisistlan], Oaxaca, un cura le comentó que “luego que nacen los niños, rodean los jacales con ceniza y hasta que ven en ésta vestigio de algún animal, no los llevan a ser bautizados; en viendo algún vestigio los ofrecen al animal y los llaman de su nombre y dicho animal es después su nahual”. Ahora bien, numerosos testimonios etnográficos nos hablan de una costumbre que consistía en esparcir cenizas después del nacimiento de un niño, cenizas sobre las cuales algún animal —doble del recién nacido— iba a dejar su huella. Acerca de los mixes en el siglo XIX, el obispo Eulogio G. Gillow⁴⁰ afirma que “cuando las mujeres están ya próximas a salir de su cuidado, el marido esparce ceniza en el suelo a corta distancia de la casa y examina continuamente si hay rastro de algún animal que haya pasado por encima de la indicada ceniza, pues creen los mixes que vivirá la criatura mientras viva ese animal”.⁴¹

³⁷ Véase también un análisis de estos datos en Roberto Martínez González, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011, p. 118-125.

³⁸ Dolores Aramoni Calderón, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992, p. 200.

³⁹ Pedro Cortés y Larraz, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., ed. de Adrián Recinos, Guatemala, Biblioteca “Goathemala” de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, v. XX, 1958, t. I, p. 103.

⁴⁰ Véase Eulogio G. Gillow, *Apuntes históricos*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1889, p. 209.

⁴¹ Un informante mixe de Walter S. Miller, en *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956, p. 227, confirma la persistencia de estas prácticas en la década de 1950: “Mero cuando va a nacer el niño, vas a poner ceniza a las cuatro

Varios testimonios nos hablan de prácticas rituales semejantes entre los zapotecos. En la década de 1930, Wilfrido Cruz⁴² narra que

...en Santa Lucía Ocotlán, descubren la tona de la criatura recién nacida regando cenizas alrededor del petate que le sirve de lecho en la noche siguiente a su nacimiento. Los padres se retiran y dejan solo al infante en la oscuridad. Al día siguiente corren presurosos a examinar las huellas que aparezcan en la ceniza esparcida y la que corresponda al animal que la imprimió determinará el ser que venga a constituir el doble del niño.⁴³

La soledad del niño en la noche, rodeado de cenizas, nos recuerda el testimonio del pirata francés, aunque en este caso el recién nacido por lo menos se queda en su casa. Más o menos en la misma época Elsie Clews Parsons⁴⁴ describe, en cuanto a los zapotecos de Quiabicuzas, el ritual que consiste en regar cenizas en las cuatro esquinas de la habitación donde nació una niña o un niño. Las huellas encontradas sobre la ceniza designan al nahual del recién nacido. Los totonacos de Misantla estudiados por Hermann Strebel al final del siglo XIX realizaban un ritual semejante, regando ceniza alrededor de la casa del recién nacido, donde, a la madrugada siguiente, buscaban las huellas de su nahual.⁴⁵ Los lencas de Honduras también esparcen cenizas alrededor de la cama del recién nacido o cerca de la puerta de su casa. Allí buscan las huellas del

esquinas [afuera de la casa]. Ahí vas a ver lo que es tu tona [del nene]". Entre las diferentes huellas, se mencionan las de una culebra, de un "tigre" y también de una cometa y de un rayo.

⁴² Wilfrido Cruz, *El Tonalámatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca de Juárez, Imprenta del Gobierno del Estado, 1935, p. 119.

⁴³ En el mismo pueblo, según Laurette Séjourné, en *Supervivencias de un mundo mágico*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 53-54, "cuando se espera el nacimiento de un niño, se rodea la casa con un cinturón de ceniza sobre el cual, una vez llegado el recién nacido, se busca la huella del animal que pasó por allí y con el que el nuevo ser humano quedará ligado toda su vida".

⁴⁴ Elsie Clews Parsons, *Mitla, Town of the Souls and other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, p. 225.

⁴⁵ Hermann Strebel, citado en Walter Krickeberg, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América central*, trad. de Porfirio Aguirre, México, Secretaría de Educación Pública/Talleres Gráficos del Museo Nacional de Antropología, 1933, p. 66.

nahual de la criatura con la ayuda de un rezador, el cual reza después en nombre del nahual para que el recién nacido tenga una larga vida.⁴⁶ En cuanto a los nahuas de Pajapan y a los mixtecos de San Pedro Yosotato, ellos esparcen cal en vez de ceniza —una variante importante que comentaremos más adelante— alrededor de la casa del recién nacido para determinar su doble animal a partir de las huellas encontradas.⁴⁷ Con el mismo propósito los chatinos de Oaxaca acuden a un especialista, el cual construye un pequeño horno donde se queman pequeñas cantidades de comida (pollo, iguana, chocolate, maíz), cuyas cenizas se esparcen en el interior de la casa. El día siguiente el especialista determina el doble del niño a partir de las huellas encontradas en las cenizas.⁴⁸ Entre los mixtecos de Pinotepa Nacional (Oaxaca) las cenizas se colocan abajo de la mujer que está pariendo; al caer, el niño deja una huella que la *ñanata* (curandera) interpreta para determinar cuál es el doble animal del recién nacido.⁴⁹ Otro lugar donde se puede esparcir ceniza es el *temazcal*. Los triquis de San Juan Copala explicaron a Swanilda Mendoza González⁵⁰ que

...se aplana muy bien la ceniza con el lomo de una jícara, al otro día se van a ver las huellas que salen de dentro del baño hacia afuera, qué animal cree usted que va a meterse ahí tan caliente que está, además las huellas salen, no entran y esas huellas son las del nahual del niño, perro, gato, conejo, zorro, toro, lo que sea. Si no se encuentran huellas, el nahual no quiso que supieran quién es.

⁴⁶ Anne Chapman, *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985, t. I, p. 211.

⁴⁷ Antonio García de León, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, 1969, p. 290-291, y Esther Katz, "Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique)", en Laurence Pourchez y Doris Bonnet (coords.), *L'enfant sujet et acteur du rituel: du soin au rite*, París, Erès/IRD Editions, 2007, p. 281-300.

⁴⁸ Greenberg, *Santiago's Sword...*, p. 91.

⁴⁹ Hermenegildo F. López Castro y Ethelia Ruiz Medrano, *Tutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2010, p. 208-209.

⁵⁰ Mendoza González, *De lo biomédico a lo popular...*, p. 130.

Por último se puede mencionar a la población de origen africano de Cuijla (Guerrero) estudiada por Gonzalo Aguirre Beltrán,⁵¹ donde se acostumbra que uno de los parientes “robe” al recién nacido y lo lleve a una encrucijada, donde lo abandona sobre una cama de cenizas. El pariente se esconde y no tardan en llegar las bestias más feroces, una de las cuales lame y acaricia al niño, convirtiéndose en su animal compañero.

Sumamente interesante es la mención de una costumbre similar, aunque destinada ahora a conocer en qué animal se transforma un difunto. Así, Carl Lumholtz⁵² describe cómo los tarahumaras de finales del siglo XIX “envuelven el cadáver en una cobija, antes de que se enfríe, para enterrarlo más tarde; lo rodean desde luego de bastante comida, y riegan ceniza encima del cuerpo y a su alrededor para poder descubrir, por las huellas que deje, en qué clase de animal se convierte”. Un eco de estas prácticas tal vez se pueda rastrear entre los mexicaneros de San Pedro Jícora (Durango), donde Konrad Theodor Preuss⁵³ recopiló a principios del siglo XX un cuento donde un hombre a punto de morir le dice a su mujer: “toma en la noche un montoncito de ceniza y riégala donde yo estaba acostado. A la mañana vas a ver en las huellas quién ha llegado, qué animal ha dejado sus huellas”. Llegó un perro. Poco después falleció su esposa; el hijo realizó el mismo ritual y encontró “huellas de león”. El cuento termina diciendo que estos animales se llevan a los muertos con los diablos.

Este conjunto de prácticas ligadas a la voluntad de descubrir cuál es el nahual o animal compañero de un recién nacido asigna entonces a las cenizas el papel de revelador del destino, ya que la identidad del doble animal determinaba el carácter y el futuro de la persona.⁵⁴ Se considera que el ser humano comparte las enfermedades de su doble y que, si este doble se muere, el individuo

⁵¹ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1985, p. 184.

⁵² Carl Lumholtz, *El México desconocido*, 2 v., trad. de Balbino Dávalos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1904], t. I, p. 374.

⁵³ Konrad Theodor Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, trad. de Mariana Frenk-Westheim, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982 [1968], p. 553.

⁵⁴ Véase Roberto Martínez González, *El nahualismo...*

fallece también.⁵⁵ Esta práctica puede incluir el momento de la muerte para saber en qué animal se convierte el difunto, completando de esta forma el ciclo de vida, muerte y posible transformación *post mortem* en animal.

No hemos encontrado “huellas” de estos rituales en las fuentes antiguas respecto a los niños; sin embargo, su existencia es muy probable. Durante la fiesta mexicana de la veintena de *téotl eco*, “el dios llega”, se decía que aparecía la huella del pie de un niño en una batea llena de masa de maíz, señal de la llegada de Huitzilopochtli (figura 6).⁵⁶

Según el relato de los colaboradores nahuas de Sahagún,⁵⁷ era Tezcatlipoca, bajo su aspecto de Telpochtli, “Joven”, quien llegaba primero y dejaba la huella de su pie en una masa de harina de maíz (*iotextli*) colocada sobre un petate. Esta “llegada” de los dioses se puede equiparar con un nacimiento. Durán⁵⁸ nos dice que la huella divina que aparecía era la de “un niño recién nacido”.⁵⁹ Ahora bien, según la descripción de la misma fiesta en el *Códice Tudela*,⁶⁰ un sacerdote tomaba

...unas yerbas olorosas que llaman ya[u]htli y estaban molidas y secas y puestas en la xicara delante de la ymagen del demonio, dende media noche estaba allí el sacerdote mirando hasta la madrugada o hasta el día o medio día, y todo el pueblo estaba callado y aguardando y este sacerdote que estaba mirando en la xicara no comía bocado ni se quitava de mirar en ella hasta que via allí pies de gallos y de leones y

⁵⁵ Como lo señala Monaghan, “The Person, Destiny, and the Construction...”, p. 142, se considera en ocasiones que el recién nacido y su doble animal nacen el mismo día: “Una implicación de esto es que la co-esencia de una persona es vinculada con su destino y, en efecto, se utiliza a menudo el mismo término para designar la co-esencia y el destino. Otra implicación es que los humanos y sus co-esencias puedan compartir una conciencia”. (*One implication of this is that one's coessence is usually linked to one's destiny, an indeed, destiny and coessence are often the same term. Another important implication is that humans and their coessence may share a consciousness.*)

⁵⁶ Durán, *Historia de las Indias...*, v. II, p. 157-158.

⁵⁷ Sahagún, *Florentine Codex...*, libro II, p. 129.

⁵⁸ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, p. 157-158.

⁵⁹ Sobre este ritual, véase también la interpretación de Michel Graulich, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale, 1987, p. 148-149.

⁶⁰ *Códice Tudela*, José Tudela de la Orden (ed.), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980, f. 22r.



Figura 6. Huitzilopochtli, el dios tutelar de los mexicas, ostentaba una pintura facial hecha con excremento de niño. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino. El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/ Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), libro I, p. 10. Dibujo de Elbis Domínguez.

de otros muchos animales; y víalos juntamente y en viéndolos daba grandes boces y dezía: ¡oatzico! que quiere dezir, ya an llegado.

Las huellas delatan aquí la llegada de los dioses a través de sus dobles animales,⁶¹ episodio de la fiesta de *téotl eco* que por tanto se puede relacionar con los rituales de búsqueda del nahual de los recién nacidos encontrados en las fuentes históricas y en las etnográficas.

⁶¹ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 170, menciona, respecto a la región de Tlaxcala, que se resguardaban en los templos “vasos grandes” llenos de “picietl molido” que los sacerdotes observaban para saber si los dioses aceptaban sus ofrendas y sacrificios: “cuando acudían los sacerdotes a ver estos vasos, hallaban en ellos huella o pisadas señaladas de alguna criatura particularmente, y a las más veces pisadas de águila” (agradezco a Roberto Martínez González por señalarme este importante fragmento).

Instrumentos adivinatorios y mitos de origen

Un mito de origen de la cremación de los difuntos incluido en la obra de André Thévet⁶² en el siglo XVI permite precisar el papel de las cenizas:

Dicen también que sus ancestros les dijeron que el mundo había sido destruido totalmente por las aguas, y así toda la gente fue ahogada por los pecados que habían cometido contra los dioses; además, que ellos habían descendido al infierno donde las almas eran quemadas, y por esta causa los que después fueron creados hicieron quemar todos los cuerpos y guardaban la ceniza porque esperaban que Symitlateutl [Mictlantecuhtli], que era dios de los infiernos, los dejaría salir y que así resucitarían otra vez. (*Ils disent aussi que ses ancestres leur ont dict que le monde avayt été destruiect tout par eaux, et ainsi furent toutes les gens noyés à cause des péchés qu'ils avoynt comis envers les dieux, oultre ce qu'ils estoynent descendus en enfer où les âmes estoynent bruslées, et à ceste cause ceux qui furent créés après firent brusler tous les corps, et gardoynt la cendre pour ce qu'ils attendoynt que Symitlateutl qui estoit dieu des enfers les laissa sortir et que par ainsi resusciteroynt aultre foyes.*)

Se atribuye el origen de quemar los cuerpos de los difuntos a una humanidad previa, es decir a antepasados. Aparece además el concepto de renacimiento a partir de las cenizas, concepto que encontramos también en un relato con tinte cristiano de los mexicanos de Durango a principios del siglo XX. Un anciano —en realidad Cristo, que luego se transformaría en Sol— quemaba a los viejos en un horno. Después sacaba las cenizas y las metía en una casa. Al día siguiente había un hombre nuevo. Pero mataron a Cristo, nuestro padre, y ya no se puede rejuvenecer.⁶³

Así se entiende mejor la presencia de cenizas en diversos mitos mesoamericanos sobre el origen de la humanidad, presencia que —hasta donde sabemos— no ha sido resaltada por los especialistas.

⁶² André Thévet, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle", ed. de Edouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 2, 1905, p. 24-25.

⁶³ Véase Preuss, *Mitos y cuentos nahuas...*, p. 159.

Por ejemplo, según los *Anales de Cuauhtitlán*:⁶⁴ “Y decían que su dios los compuso, los creó [a los humanos] con ceniza, decían que concluyó Quetzalcóatl cuyo *tonalli* [es] 7 viento, los compuso, los creó [a los humanos]” (*auh quitohuaya ca nextli yn quinchichiuh yn quinyocox ynteuh quitoaya ytech quitlamiaya yn quetzalcoatl chicome ècatl ytonal yn quinchihuh yn quinyocox*) (figura 7).

Cabe precisar que el nombre de calendario asignado a Quetzalcóatl como creador de la humanidad —*chicome ehécatl*— pertenece a la trecena que empieza con *ce cozcacuauhtli*, “1 zopilote”, cuyo dios patrono es Xólotl (figura 8).⁶⁵ Encontramos precisamente al dios Xólotl en otra variante del mito de origen de los hombres: los dioses exiliados sobre la tierra, “sin algún servicio de hombres”, solicitaron con su madre Citlalicue “poder y modo para criar hombres”.⁶⁶

La diosa les contestó “que pidiesen al Mictlan Tecuhtli, que era señor o capitán del infierno, que les diese algún hueso o ceniza de los muertos pasados, y que sobre ello se sacrificasen, y de allí saldrían hombre y mujer”. Se designó a Xólotl para bajar al inframundo, de donde salió con “el hueso y ceniza”, aunque al caer el hueso se rompió en diversos pedazos, “por la cual dicen los hombres ser menores unos que otros”. Huesos y cenizas se echaron en un lebrillo o barreño, sobre el cual los dioses se autosacrificaron “y al cuarto día salió un niño; y tornando a hacer lo mismo, al otro cuarto día salió la niña: y los dieron a criar al mismo Xólotl, el cual los crió con la leche de cardo”.⁶⁷ André Thévet⁶⁸ —que se inspira, al igual que Mendieta, en un manuscrito perdido de fray Andrés de

⁶⁴ *Anales de Cuauhtitlán*, en *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, ed. y trad. de John Bierhorst, Tucson y Londres, University of Arizona Press, 1992, p. 25, y *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. de John Bierhorst, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1992, p. 5.

⁶⁵ *Códice Borgia*..., 3 v., lám. 65, y *Códice Borbónico. El libro del Ciuacoatl. Home-naje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 16.

⁶⁶ Véase Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*..., p. 78.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Thévet, “Histoyre du Mechique...”, p. 26.

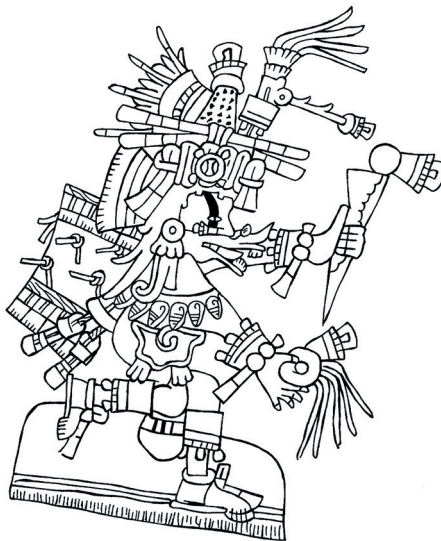


Figura 7. Quetzalcóatl, uno de los dioses creadores de la humanidad. *Códice Telleriano-Remensis, Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995, f. 8v. Dibujo de Rodolfo Ávila.



Figura 8. El dios Xólotl aparece como doble de Quetzalcóatl y como creador de la humanidad. *Códice Borgia*, ed. de Eduard Seler, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 10. Dibujo de Rodolfo Ávila.

Olmos— refiere el mismo relato, aunque en este caso el dios creador es llamado Ehécatl, a quien Mictlantecuhtli otorga “solamente un hueso del largo de una vara y un poco de ceniza” (*seulement un os de largeur de une aulne et quelques cendres*).

Existen relatos semejantes procedentes de otras regiones de Mesoamérica, por ejemplo en Michoacán. Así, la glosa de la primera lámina del *Lienzo de Jucutácato*⁶⁹—que representa el origen de los pueblos de esta región de Michoacán— reza: “Desde el lebrillo de piedras preciosas salieron los criados de ceniza [o de sangre]⁷⁰ y los de la casa de la flecha, y los toltecas, todos los nahuas y los que poseen la pluma de quetzal y los inauguradores (innovadores o los que encienden el fuego nuevo) y los que encalaron el pelo”.⁷¹ En la misma zona geográfica se han conservado mitos semejantes; por ejemplo, se asienta en la *Relación de Michoacán*⁷² que “esta costumbre [el matrimonio] había en los tiempos pasados y aquellos señores que guardaron de la ceniza, que es los primeros que fueron señores que decía es esta gente que los hombres hicieron los dioses de ceniza como se dijo en la primera parte”. Desafortunadamente casi la totalidad de la primera parte de esta crónica está perdida. Ahora bien, en la *Relación geográfica de*

⁶⁹ Hans Roskamp, *Lienzo de Jucutácato y los títulos de Carapan*, University of Leiden, Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1998, p. 116.

⁷⁰ Respecto a su traducción, Roskamp señala: “La traducción de las glosas ‘ynextlapictli’ se basa en su reconstrucción como ‘yn nextlapictli’, ‘las criaturas de ceniza’. Luis Reyes García y Maarten Jansen nos sugirieron otra lectura: ‘yn eztlapictli’ (con una sola letra -n, como en las glosas originales, y una -z en lugar de la -x). En este caso podría ser una referencia a un determinado grupo de migrantes, los eztlapictli, ‘los criados de la sangre’, que son mencionados —como también los tlacochcalca— por Chimalpahin”. *Idem*.

⁷¹ Entre los rarámuris actuales se cuenta el siguiente mito de creación de los hombres: “Dios tomó barro puro mientras que el Diablo mezcló su barro con cenizas blancas y empezaron a formar algunas figurillas. Cuando los muñecos estuvieron listos, los quemaron para que endurecieran. Las figuras de Dios eran más oscuras que las del Diablo. Eran los rarámuris, mientras que los del Diablo eran los chabochis”. William L. Merrill, *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992 (Colección Presencias 48), p. 145; véase también Wendell C. Bennet y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 [1935], p. 490.

⁷² *Relación de Michoacán*, ed. de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 262.

Ajuchitjan,⁷³ aparece el siguiente relato: “Y dicen [...] que hizo Dios un hombre y una mujer de barro, y que se fueron a bañar y se deshicieron en el agua; y que los volvió a hacer, de ceniza y de ciertos metales, y los envió al río a bañar, y que no se deshicieron; y que de aquéllos empezó el mundo”. Cabe destacar la mención de diferentes etapas en el proceso de creación de los hombres, lo que recuerda las diferentes humanidades que aparecen en el *Popol Vuh*. Se puede añadir al expediente otra variante con más detalles de este mito, recopilada, también en Michoacán, por Francisco Ramírez:

Los hombres decían haber hecho los dioses de ocho pelotillas hechas de ceniza, rociadas con la sangre que se sacó de las orejas un mensajero que los dioses del cielo enviaron para eso, llamado Curiti Caheri, que quiere decir gran sacerdote; y, después de haberlas tenido algunos días en un bacín, de las cuatro salieron varones; y de las otras cuatro, mujeres; pero sin coyuntura ninguna; de manera que no se podían sentar ni menear. Y después de haberlos tornado otras dos veces a deshacer los dioses del cielo, por no estar a su contento, la tercera los destruyeron con un diluvio de cinco días...⁷⁴

Después del diluvio —los sobrevivientes habían sido transformados en perros—, los dioses reiteraron el proceso de creación de los mortales: “Entonces tornaron a mandar al sumo sacerdote los dioses que hiciese los hombres la cuarta vez. Y, tomando otras ocho pelotas de ceniza, haciendo lo mismo que la vez primera, salieron cuatro hombres y cuatro mujeres, de la manera que son ahora. Y, por haberles contentado a los dioses, les echaron la bendición, y comenzaron a multiplicar y de allí vinieron los demás”.⁷⁵ Aquí se mencionan entonces cuatro etapas de creación, tal como en las tradiciones mayas y las de otros pueblos mesoamericanos.

⁷³ *Relación geográfica de Ajuchitjan*, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987, p. 36.

⁷⁴ Francisco Ramírez, “Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Ramírez Francisco. Michoacán 4 abril 1585”, en *Relación de Michoacán*, ed. de Miranda, p. 345.

⁷⁵ *Ibid.* p. 346.

La ausencia de articulaciones entre las primeras criaturas hechas de cenizas —“sin coyuntura ninguna”— es sumamente interesante. En efecto, en otra versión del mito de origen de los primeros hombres —en este caso los primeros tezcocanos—, se dice que tenían solamente la parte superior del cuerpo y que saltaban para moverse.⁷⁶ Esta incapacidad para moverse era también una de las características de los gigantes: según los *Anales de Cuauhtitlan*⁷⁷ se saludaban deseándose mutuamente no caerse.⁷⁸ Conviene insistir en el hecho de que fueron precisamente los huesos y las cenizas de los gigantes que Xólotl o Quetzalcóatl-Ehécatl sacaron del inframundo para crear la nueva humanidad.⁷⁹ Habitantes primigenios de la tierra —con la cual comparten un verdadero lazo ontológico—,⁸⁰ a los gigantes se les consideró como los antepasados de la humanidad. Por su parte, el dios Tezcatlipoca podía aparecer bajo la forma de un gigante; se atribuía a ambos personajes una personalidad de transgresor ebrio y promiscuo (figura 9).⁸¹

Otra manifestación del “Señor del Espejo Humeante” era el *tlacanexquimilli*, “envoltorio humano de cenizas”: “También era augurio, era augurio de la gente, se tenía por augurio el ‘envoltorio humano de cenizas’. Así se dice: en verdad es su nahual, su transformación, su revelación de Tezcatlipoca (*no ihuan tetzahuitl catca, tetetzanhuiaya, tlatetzanhuiaya, in tlacanexquimilli. Yuh mitoa:*

⁷⁶ Thévet, “Histoyre du Mechique...”, p. 9.

⁷⁷ *Anales de Cuauhtitlan...*, p. 5; *Códice Chimalpopoca...*, p. 26.

⁷⁸ Otras fuentes les atribuyen nombres que aluden a extremidades inferiores deformadas. Véase López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, t. I, p. 239, 266.

⁷⁹ Thévet, “Histoyre du Mechique...”, p. 26-27.

⁸⁰ Seguramente por esta razón se decía que Tláloc, “Encarnación de la Tierra, el Terroso”, fue “un rey muy valeroso de los quinametin [gigantes]”; véase Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 2 v., ed. de Edmundo O’Gorman, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995, v. I, p. 273. En cuanto a su equivalente maya, según Diego López de Cogolludo, en *Historia de Yucatán*, 3 v., Campeche, Gobierno Constitucional del Estado, Comisión de Historia, 1954, v. I, p. 353), “otro decían que fue un gigante, llamado Chac, inventor de la agricultura”.

⁸¹ Véase Sahagún, *Florentine Codex...*, libro V, p. 175, y Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 249-255.



Figura 9. Tezcatlipoca, el “Señor del espejo humeante”, era el dios del Destino entre los antiguos nahuas. Bernardino de Sahagún, *Primeros memoriales*, ed. facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press, 1993, f. 261r. Dibujo de Rodolfo Ávila.

zan ye muchi yeh inahual, inecuepaliz, inenextiliz in Tezcatlipoca)”.⁸² Los colaboradores nahuas de Sahagún lo describen rodando por el suelo, gimiendo de dolor. Su aparición anunciaba la muerte, sobre todo la de aquellos que tenían un *tonalli* débil; en cambio, los esforzados perseguían el envoltorio, lo agarraban y lo obligaban a hablar. El valiente podía así conseguir espigas que representaban a los futuros cautivos de guerra, o bien la aparición de Tezcatlipoca le aseguraba riqueza y gloria sobre la tierra. El envoltorio de cenizas humanas se asemeja a un bulto mortuario; de hecho, Tez-

⁸² Sahagún, *Florentine Codex...*, libro V, p. 177-178; *Augurios y abusiones*, ed. y trad. de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 52-55. Traducción de Alfredo López Austin.

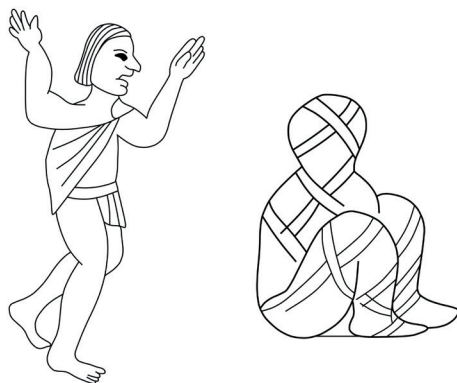


Figura 10. Tezcatlipoca podía manifestarse ante los hombres como *tlacanexquimilli*, “envoltorio humano de cenizas”. *Códice Florentino. El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana), libro V, f. 13v. Dibujo de Elbis Domínguez.

catlipoca aparecía también de esta forma para espantar a los hombres (figura 10).⁸³

El mismo libro quinto del *Códice Florentino* incluye otras apariciones de Tezcatlipoca, las cuales fungen como augurios para los mortales;⁸⁴ en tal caso, se complementan la función principal de Tezcatlipoca como dios del destino y la calidad de “materia prima” utilizada para la adivinación atribuida a las cenizas.

Para entender más cabalmente el simbolismo de las cenizas es indispensable ampliar nuestra perspectiva y considerar el uso de otros materiales para fines adivinatorios, en particular los granos de maíz, sin duda una de las herramientas adivinatorias más utilizada tanto en la Mesoamérica antigua como en la actual (figura 11).⁸⁵ Ya vimos que durante la fiesta de *téotl eco* los

⁸³ Sahagún, *Florentine Codex*..., p. 180, y *Códice Florentino*, libro V, f. 13v. Volvemos a encontrar la aparición de un *tlacanexquimilli*, “envoltorio de cenizas humanas”, *nahualli* de Tezcatlipoca, al final de Tollan, en *Leyenda de los Soles*, en *History and Mythology of the Aztecs*..., p. 95, y *Códice Chimalpopoca*..., p. 155.

⁸⁴ Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis*...

⁸⁵ Durand-Forest, “Divination et présages...”, p. 165-168; Alan R. Sandstrom, *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1991, p. 235-237; Lipp, *The Mixe of Oaxaca*...



Figura 11. Una anciana realiza un ritual de adivinación con maíz y frijol. *Códice Tudela*, ed. de José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980, f. 49r. Dibujo de Elbis Domínguez.

dioses revelaban a los hombres su llegada a partir de huellas de sus dobles animales que se imprimían en una masa de harina de maíz (*iotextli*). Recordemos que los mortales fueron creados por los dioses a partir de huesos y de cenizas que las divinidades regaron con su sangre. Sabemos que otras tradiciones mesoamericanas, por ejemplo en el *Popol Vuh*,⁸⁶ afirman que los hombres fueron creados con maíz. En cuanto a los pueblos de lengua náhuatl, designan el maíz con la palabra *tonacáyotl*, que significa “nuestra carne”.⁸⁷

p. 166-169; Laura Elena Sotelo Santos y Michela E. Craveri, “La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo *k’iche’*”, en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, p. 169-214; Dehouve, *El imaginario de los números...*, p. 198-203; Araceli Rojas Martínez Gracida, *El tiempo y la sabiduría...*, p. 273-311, entre otros.

⁸⁶ *Popol Vuh*, ed. y trad. de Allen J. Christenson, Norman, University of Oklahoma Press, 2007, p. 194.

⁸⁷ Véase Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970 [1571], f. 149r; Sahagún, *Florentine Codex...*, libro XI, p. 279.

Como lo señaló Michel Graulich,⁸⁸ la actitud de las codornices, que picotearon los huesos rotos después de la caída de Quetzalcóatl en el mito de origen de los hombres, confirma que estos huesos son equivalentes a granos de maíz.

Ahora bien, la mezcla de huesos con cenizas no puede sino equipararse con la mezcla de maíz con cal o con ceniza que conforma el nixtamal, masa con la cual se hacen las tortillas y los tamales, bases de la alimentación mesoamericana. En efecto, según fray Diego Durán,⁸⁹ “es de saber questa nación cueze el maíz con cal y con ceniza para saçonallo y ablandallo para hazer su pan”. Indicios de la utilización de ceniza para la confección del nixtamal se encuentran entre los purépechas a principios del siglo XX, entre los tarahumaras en la década de 1930 y entre los nahuas y mixtecos actuales de Guerrero y de Oaxaca.⁹⁰ Schultze-Jena⁹¹ nos proporciona también datos interesantes acerca de los pipiles de Izalco (Salvador) en la década de 1930: “El nombre de la estrella de la mañana es *néstamalani*: *nésti*, igual a ‘ceniza’, que es la acepción más cercana a ‘ceniza de piedra’, *té-nes*, igual a ‘cal’, que es la que se agrega al maíz para que se esponje y se ablande. Con la estrella de Venus de la madrugada, se levantan las mujeres a moler el maíz para echar tortillas”. Ahora bien, varios autores han destacado los nexos entre Venus y el maíz.⁹² Otro fenómeno interesante es el cambio de naturaleza de las tortillas en el inframundo: los nahuas del sur del Distrito Federal y los de la Sierra de Puebla, así como los totonacos de esa última zona, afirman que los difuntos consumen tortillas hechas con ceniza.⁹³ Vimos ya cómo se utilizaba ceniza, cal o

⁸⁸ Graulich, *Mythes et rituels du Mexique...*, p. 113.

⁸⁹ Durán, *Historia de las Indias...*, t. II, p. 76.

⁹⁰ Según Lumholtz, *El México desconocido...*, v. II, p. 413, “el nombre de Chilcotla es azteca, y su designación tarasca, Tzirapo (de *tziri*, maíz, y *xapo*, ceniza: ‘Lugar donde el nixtamal se prepara con ceniza’ [en vez de cal]). Véase también en Bennett y Zingg, *Los tarahumaras...*, p. 90; Françoise Neff Nuixa, “Mouvement et intensité dans la pensée indienne: mythes et rituels de l’état de Guerrero, Mexique”, tesis de doctorado en Etnología, París, Université de Paris X Nanterre, 2005, p. 266.

⁹¹ Schultze-Jena, *La vida y las creencias de los...*, p. 82.

⁹² Graulich, *Mythes et rituels du Mexique...*, p. 65-66.

⁹³ Véase William Madsen, *Christo-Paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Nueva Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1957, p. 150; Alain Ichon, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Centre National de la

bien masa de maíz para determinar el doble animal de los recién nacidos e incluso el de los dioses.

En todos los casos, para escudriñar el destino incierto de los mortales, se utilizan elementos que formaron parte de las “materias primas” que los dioses usaron durante los procesos míticos de creación de los hombres. Así, los granos de maíz son a menudo identificados con personas —muertas o vivas—⁹⁴ durante los procesos adivinatorios y su posición en sí misma o en relación con los otros granos puede indicar el estado físico y anímico de los pacientes, su destino, el éxito o no de sus acciones futuras, etcétera. Citemos un último ejemplo: varios pueblos mayas utilizaban y siguen utilizando las semillas del colorín —un árbol del género *Erythrina*— para realizar prácticas adivinatorias.⁹⁵ Ahora bien, el *Popol Vuh*,⁹⁶ además de indicar el origen del uso mántico de las semillas de *tzité* —atribuido a las deidades ancestrales Xpiyacoc y Xmucane, prototipos de los adivinos—, señala que la madera de este arbusto fue utilizada para formar la carne de una primera generación de seres que fue destruida por un diluvio de resina. Al respecto, llama la atención que estas semillas sean llamadas metafóricamente *ixim*, “granos de maíz”, en el *Popol Vuh*, y también por los adivinos quichés actuales que utilizan estas semillas durante rituales adivinatorios.⁹⁷

Recherche Scientifique, 1969, p. 184, y Marie Noëlle Chamoux, “Orphée nahua”, *Amerindia*, v. 5, 1980, p. 113-122.

⁹⁴ Entre los ayöök de Chichicastepec (Oaxaca), “las partes del grano son relevantes para la lectura. Debe identificarse el pedicelo o pico, lo que lo une con el olote y el cuerpo, donde está el endospermo y el embrión. Donde está el embrión se forma una concavidad de un solo lado del cuerpo de la semilla. Esta pequeña cavidad es muy importante para identificar a una persona viva o fallecida; si la semilla cae con esta concavidad hacia arriba, representa a una persona viva, si lo hace hacia abajo, representa a una persona difunta”. Rojas MartínezGracida, *El tiempo y la sabiduría...*, p. 297.

⁹⁵ Véanse Ruth Bunzel, *Chichicastenango*, trad. de Francis Gall, Guatemala, José de Pineda Ibarra/Ministerio de Educación, 1981 [1952], p. 343-350; García-Ruiz, “Adivinación por medio de los miches...”; Tedlock, *Time and the Highland...*; Sotelo Santos y Craveri, “La adivinación y las semillas...”; Canek Estrada Peña, “Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los *k'iche'* contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 *B'atz'*”, en De la Garza y Valverde Valdés (coords.), *Continuidad, cambios y rupturas...*, p. 215-255.

⁹⁶ *Popol Vuh*, p. 80-86.

⁹⁷ Tedlock, *Time and the Highland...*, p. 85.

En otras sociedades se atribuye a los objetos adivinatorios “un valor simbólico de microcosmos” —adoptando la expresión de Jean-Pierre Vernant—,⁹⁸ pues a partir de ellos, “como reflejos a pequeña escala del orden cósmico total, se infieren conclusiones aseguradas relativas a acontecimientos cuya eventualidad —sea deseada o sea temida por el consultante— es siempre por definición incierta”.⁹⁹ Sabemos de la gran importancia en Mesoamérica —tanto en la época prehispánica¹⁰⁰ como entre los grupos indígenas actuales—¹⁰¹ de los modelos corporales para dar cuenta de la visión y de la dinámica del cosmos. De hecho, los especialistas rituales mesoamericanos empleaban y siguen empleando sus propios cuerpos para realizar operaciones adivinatorias: “medir” su antebrazo con la mano, evaluar los temblores de sus miembros, sondear el pulso o la presión de la sangre en las venas, etcétera. Como lo expresa muy bien Barbara Tedlock,¹⁰² el cuerpo del adivino “es concebido como un microcosmos lleno de movimientos que reflejan los acontecimientos pasados y futuros del macrocosmos”. En este contexto se entiende mejor que el maíz, la ceniza, la cal, las cuerdas, las semillas del colorín, etcétera —que podrían calificarse de instrumen-

⁹⁸ Jean-Pierre Vernant, “Parole et signes muets”, en Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 17.

⁹⁹ “...comme des reflets à petite échelle de l'ordre cosmique total, on infère des conclusions assurées concernant des événements dont l'éventualité, qu'elle soit souhaitée ou qu'elle soit redoutée par le consultant, est toujours par définition au départ incertaine”. En China, por ejemplo, esta función de microcosmos era asignada a los caparazones de tortuga (Léon Vandermeersch, “De la tortue à l'achillée. Chine”, en Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, p. 41), al hígado en Mesopotamia (Bottéro, “Symptômes, signes, écritures...”, p. 86, 114-115, 148-149) y en Roma (Cicerón, *Sobre la adivinación...*, p. 18), a los omóplatos de ciertos animales entre los pueblos indígenas de América del Norte (Ake Hultkrantz, “La divination en Amérique du Nord”, en Caquot y Leibovici [coords.], *La divination*, v. 2, p. 79) y los de Siberia (Éveline Lot-Falck, “La divination dans l'Arctique et l'Asie septentrionale”, en Caquot y Leibovici [coords.], *La divination*, v. 2, p. 256), etcétera.

¹⁰⁰ López Austin, *Cuerpo humano e ideología...*, 1980; Stephen Houston, Karl Taube y David Stuart, *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

¹⁰¹ Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.

¹⁰² Tedlock, *Time and the Highland...*, p. 3.

tos “ontológicos”—, sean los que se utilizan para la adivinación, siendo el hombre y sus entidades anímicas las medidas a partir de las cuales se busca determinar e influir sobre los destinos asignados por los dioses a los mortales.¹⁰³

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER, Alfred, y Andras Zempléni, *Le bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, París, Hermann, 1972.
- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1985.
- ALVA IXTLILXÓCHITL, Fernando de, *Obras históricas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1995.
- Anales de Cuauhtitlán*, en *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, ed. y trad. de John Bierhorst, Tucson y Londres, University of Arizona Press, 1992, p. 19-138.
- , en *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. y trad. de John Bierhorst, Tucson y Londres, The University of Arizona Press, 1992, p. 3-84.
- ARAMONI CALDERÓN, Dolores, *Los refugios de lo sagrado. Religiosidad, conflicto y resistencia entre los zoques de Chiapas*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- BENNET, Wendell C., y Robert M. Zingg, *Los tarahumaras. Una tribu del norte de México*, trad. de Celia Paschero, México, Instituto Nacional Indigenista, 1978 [1935].
- BOONE, Elizabeth Hill, *Cycles of Time and Meaning in the Mexican Books of Fate*, Austin, University of Texas Press, 2007.

¹⁰³ Es uno de los motivos que nos llevan a suscribir la hipótesis según la cual el origen del calendario adivinatorio de 260 días debe buscarse en la duración de la gestación humana; véase Schultze-Jena, *La vida y las creencias...*, p. 39-42. En efecto, como lo indica Tedlock en *Time and the Highland Maya...*, p. 93, “un modelo humano para el calendario adivinatorio es muy consistente con el nexo explícito, en el amplio sistema adivinatorio, entre el cosmos externo y el microcosmos humano interno”.

- BOTTÉRO, Jean, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", en Jean Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 70-197.
- BUNZEL, Ruth, *Chichicastenango*, trad. de Francis Gall, Guatemala, José de Pineda Ibarra, Ministerio de Educación, 1981 [1952].
- CASO, Alfonso, *Los calendarios prehispánicos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.
- CHAMOUX, Marie Noëlle, "Orphée nahua", *Amerindia*, v. 5, 1980, p. 113-122.
- CHAPMAN, Anne, "Chamanisme et magie des ficelles chez les Tolupan (Jicaque) du Honduras", *Journal de la Société des Américanistes*, v. 59, 1970, p. 43-64.
- , *Los hijos del copal y la candela. Ritos agrarios y tradición oral de los lencas de Honduras*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1985.
- CICERÓN, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, ed. y trad. de Ángel Escobar, Madrid, Gredos, 1999.
- , *De la divination. De divinatione*, ed. y trad. de José Kany-Turpin, París, Flammarion, 2004.
- Codex Fejérváry-Mayer, an Old Mexican Picture Manuscript in the Liverpool Free Public Museums*, ed. de Eduard Seler, Berlín y Londres, Edinburgh University Press, 1901-1902.
- Códice Borbónico. El libro del Cuicacatl. Homenaje para el año del Fuego Nuevo. Libro explicativo del llamado Códice Borbónico*, ed. de Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García, México, Akademie Druck-u. Verlagsanstalt/Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Códice Borgia*, ed. de Eduard Seler, 3 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Códice Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, ed. de Eloise Quiñones Keber, Austin, University of Texas Press, 1995.
- Códice Tudela*, ed. de José Tudela de la Orden, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericano, 1980.
- COLBY, Benjamin N., y Loren M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala*, 2 v., ed. de Adrián Recinos, Guatemala, Biblioteca "Goathemala" de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala XX, 1958.
- CRUZ, Wilfrido, *El Tonalámatl zapoteco. Ensayo sobre su interpretación lingüística*, Oaxaca de Juárez, Imprenta del Gobierno del Estado, 1935.
- DEHOUE, Danièle, *El imaginario de los números entre los antiguos mexicanos*, trad. de Jean Hennequin, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Centre National de la Recherche Scientifique, 2014.
- DURÁN, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, 2 v., ed. de José Rubén Romero y Rosa Carmelo, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, "Divination et présages dans le Mexique ancien et moderne", *Cahiers des Amériques Latines*, v. 2, 1968, p. 3-43.
- , "La divination dans le Mexique moderne", en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 151-190.
- ESTRADA PEÑA, Canek, "Ideas del tiempo cíclico en la cuenta de 260 días entre los *k'iche'* contemporáneos. El ciclo ritual del día 8 *B'atz'*", en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, p. 215-255.
- FAGETTI, Antonella (ed.), *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2003.
- FAVRE, Henri, "Les pratiques divinatoires des Mayas", en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, v. 2, París, Presses Universitaires de France, 1968, p. 191-246.
- FOSTER, George M., "Nagualism in Mexico and Guatemala", *Acta Americana*, v. 2, n. 1-2, 1944, p. 85-103.
- GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropo-

lógicas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, 1969, p. 279-311.

GARCÍA-RUIZ, Jesús F., "Adivinación por medio de los miches entre los mochós de Chiapas, México. Probabilidad matemática y control social", *Folklore Americano*, v. 50, 1990, p. 87-114.

GILLOW, Eulogio G., *Apuntes históricos*, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1889.

GRAULICH, Michel, *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Bruselas, Académie Royale, 1987.

GREENBERG, James B., *Santiago's Sword. Chatino Peasant Religion and Economics*, Berkeley, University of California Press, 1981.

GUITERAS HOLMES, Calixta, "La magia en la crisis del embarazo y parto en los actuales grupos mayances de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, v. 1, 1961, p. 159-166.

HINZ, Eike, "Aspectos sociales del calendario de 260 días en Mesoamérica. Información de procedencia mexicana, siglo XVI", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 14, 1980, p. 203-224.

Historia de los mexicanos por sus pinturas, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, p. 209-240.

HOUSTON, Stephen, Karl Taube y David Stuart, *The Memory of Bones. Body, Being, and Experience among Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.

HULTKRANTZ, Ake, "La divination en Amérique du Nord", en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 69-149.

ICHON, Alain, *La religion des Totonagues de la Sierra*, París, Centre National de la Recherche Scientifique, 1969.

KATZ, Esther, "Rites de vie, rites de mort (enfants mixtèques du Mexique)", en Laurence Pourchez y Doris Bonnet (coords.), *L'enfant sujet et acteur du rituel: du soin au rite*, París, Erès/IRD Editions, 2007, p. 281-300.

KRICKEBERG, Walter, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América central*, trad. de Porfirio Aguirre, México, Secretaría de

- Educación Pública/Talleres Gráficos del Museo Nacional de Antropología, 1933.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1979 [1956].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, París, Plon, 1962.
- Leyenda de los Soles*, en *History and Mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*, ed. y trad. de John Bierhorst, Tucson y Londres, University of Arizona Press, 1992, p. 141-162.
- , en *Códice Chimalpopoca. The Text in Nahuatl with a Glossary and Grammatical Notes*, ed. y trad. de John Bierhorst, Tucson y Londres, University of Arizona Press, 1992, p. 85-100.
- LIPP, Frank J., *The Mixe of Oaxaca. Religion, Ritual and Healing*, Austin, University of Texas Press, 1991.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.
- , “La magia y la adivinación en la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana*, v. XII, n. 69, 2004, p. 20-29.
- LÓPEZ CASTRO, Hermenegildo F., y Ethelia Ruiz Medrano, *Tutu Nuu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional, Oaxaca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2010.
- LÓPEZ DE COGOLLUDO, Diego, *Historia de Yucatán*, 3 v., Campeche, Gobierno Constitucional del Estado, Comisión de Historia, 1954-1955.
- LOT-FALCK, Éveline, “La divination dans l’Arctique et l’Asie septentrionale”, en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 247-277.
- LUMHOLTZ, Carl, *El México desconocido*, 2 v., trad. de Balbino Dávalos, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1904].

- MADSEN, William, *Christo-Paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism*, Nueva Orleans, Tulane University, Middle American Research Institute, 1957.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- MENDIETA, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Porrúa, 1980 [1870].
- MENDOZA GONZÁLEZ, Zuanilda, *De lo biomédico a lo popular. El proceso salud-enfermedad-atención en San Juan Copala, Oaxaca*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario México Nación Multicultural, 2011.
- MERRIL, William L., *Almas rarámuris*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1992 (Colección Presencias 48).
- MILLER, Walter S., *Cuentos mixes*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1956.
- MOLINA, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, ed. de Miguel León-Portilla, México, Porrúa, 1970 [1571].
- MONAGHAN, John, "The Person, Destiny, and the Construction of Difference in Mesoamerica", *RES. Anthropology and Aesthetics*, 1998, v. 33, p. 137-146.
- MUÑOZ CAMARGO, Diego, *Historia de Tlaxcala. Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París*, ed. de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- NEFF NUIXA, Françoise, "Mouvement et intensité dans la pensée indienne: mythes et rituels de l'état de Guerrero, Mexique", tesis de doctorado en Etnología, París, Université de Paris X Nanterre, 2005.
- NOWOTNY, Karl Anton, *Tlacuilolli. Style and Contents of the Mexican Pictorial Manuscripts with a Catalog of the Borgia Group*, ed. y trad. de George A. Everett y Edward B. Sisson, Norman, University of Oklahoma Press, 2005 [1961].
- OETTINGER, Marion, *Una comunidad tlapaneca. Sus linderos sociales y territoriales*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1980.

- OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, trad. de Tatiana Sule, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [1997].
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.
- , "The Word, Sacrifice, and Divination: Aztec Man in the Realm of the Gods", en Kurt A. Raaflaub (coord.), *The Adventure of the Human Intellect. Self, Society, and the Divine in Ancient World Cultures*, Chichester y Oxford, Wiley Blackwell, 2016, p. 216-238.
- PARSONS, Elsie Clews, *Mitla, Town of the Souls and other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.
- POPOL Vuh, ed. y trad. de Allen J. Christenson, Norman, University of Oklahoma Press, 2007.
- PREUSS, Konrad Theodor, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, trad. de Mariana Frenk-Westheim, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982 [1968].
- QUIÑONES KEBER, Eloise, "Painting Divination in the Florentine Codex", en Eloise Quiñones Keber (coord.), *Representing Aztec Ritual. Performance, Text, and Image in the Work of Sahagún*, Niwot, University Press of Colorado, 2002, p. 251-276.
- RAMÍREZ, Francisco, "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro) hecha por el padre Ramírez Francisco. Michoacán 4 abril 1585", en *Relación de Michoacán*, ed. de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988, p. 345-348.
- Relación de Michoacán*, ed. de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988.
- Relación geográfica de Ajuchitjan*, en *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, ed. de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1987.
- ROJAS MARTÍNEZ GRACIDA, Araceli, *El tiempo y la sabiduría. Un calendario sagrado entre los ayöök de Oaxaca*, Oaxaca, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Gobierno de Oaxaca, Secretaría de las Culturas y Artes/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca, 2014.

- ROSKAMP, Hans, *Lienzo de Jucutácato y los títulos de Carapan*, University of Leiden, Research School CNWS, School of Asian, African, and Amerindian Studies, 1998.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Florentine Codex. General History of the Things of New Spain, Fray Bernardino de Sahagún*, 12 v., ed. y trad. de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Santa Fe (Nuevo México), The School of American Research/University of Utah, 1950-1981.
- , *Augurios y abusiones*, ed. y trad. de Alfredo López Austin, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969.
- , *Códice Florentino. El manuscrito 218-220*, 3 v., Florencia y México, Giunti Barbèra/Archivo General de la Nación, 1979 (Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana).
- , *Primeros memoriales*, ed. facsimilar, Norman, University of Oklahoma Press, 1993.
- SANDSTROM, Alan R., *Corn is our Blood. Culture and Ethnic Identity in a Contemporary Aztec Indian Village*, Norman y Londres, University of Oklahoma Press, 1991.
- SCHULTZE-JENA, Leonhard, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, trad. de Antonio Goubaud Carrera y Herbert D. Sapper, Guatemala, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1946 [1933].
- SÉJOURNÉ, Laurette, *Supervivencias de un mundo mágico*, México, Fondo de Cultura Económica/Secretaría de Educación Pública, 1985.
- SOTELO SANTOS, Laura Elena, y Michela E. Craveri, “La adivinación y las semillas: modelos míticos en el universo *k’iche’*”, en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coords.), *Continuidad, cambios y rupturas en la religión maya*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 2013, p. 169-214.
- SOUSTELLE, Jacques, *La vie quotidienne des Aztèques*, París, Hachette, 1955.
- TEDLOCK, Barbara, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992.

THÉVET, André, "Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVI^e siècle", ed. de Édouard de Jonghe, *Journal de la Société des Américanistes*, v. 2, 1905, p. 1-41.

VANDERMEERSCH, Léon, "De la tortue à l'achillée. Chine", en Jean Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 29-51.

VERNANT, Jean Pierre, "Parole et signes muets", en Jean Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, Paris, Seuil, 1974, p. 9-25.

¿MAGIA PROPICIATORIA O ADIVINACIÓN?

NOTAS SOBRE LOS PROCESOS DE APREHENSIÓN DEL PORVENIR EN EL PENSAMIENTO RELIGIOSO DEL EGIPTO FARAÓNICO*

EMMANUEL JAMBON
Universidad de Tubinga
Departamento de Egiptología

EN PERSPECTIVA

La cuestión de la existencia de prácticas adivinatorias y de sus modalidades de implementación en el marco de la civilización del Egipto faraónico ha sido en varias ocasiones objeto de estudios durante estos últimos años.¹ Nos limitaremos a dar aquí una visión global de este vasto campo de investigación, orientándonos más precisamente hacia las relaciones que podían tener en el pensamiento y la práctica egipcios los dos ámbitos de la magia y de la adivinación, estrechamente vinculados en muchos aspectos.

Aunque parezca que la noción de “destino” tardó bastante en conceptualizarse nítidamente en el pensamiento egipcio, es evidente que estuvo presente, al menos de forma subyacente, en el establecimiento de una buena parte de las obras de la cultura egipcia.²

* Traducción del francés de Hajer Rouached. Esta breve presentación es la versión modificada de una conferencia presentada con motivo de la jornada de estudio del 3 de diciembre de 2009, *Techniques divinatoires d'action sur le monde: approches comparatives (Sibérie, Mésoamérique...)*, organizada en el Centro de Estudios Mongoles y Siberianos por Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier. Aprovecho la ocasión para expresarles mi agradecimiento. Se reprodujeron los textos en jeroglíficos mediante el programa libre JSesh desarrollado por S. Rosmorduc, disponible en <http://jsesh.qenherkhopeshef.org/fr> (consulta: 15 de febrero de 2011).

¹ Véase en particular Alexandra Von Lieven, “Divination in Ägypten”, *Altorientalische Forschungen*, v. 26, 1999, p. 77-126.

² Véanse las etapas de esta conceptualización en Jan Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Lovaina, Leuven University Press, 1975 (Orien-

Entre, por un lado, la lectura de las señales que los dioses podían enviar para dar a conocer sus voluntades y, por otro lado, los múltiples ritos que se concibieron, se desarrollaron y se perfeccionaron a lo largo de los siglos para satisfacer, apaciguar o imponerse a esos mismos dioses, existe un amplio abanico de intervenciones posibles en las relaciones entre los hombres y los dioses.

Respecto a la adivinación propiamente dicha, disponemos de una visión global tanto más importante cuanto que es a la vez contemporánea y exterior a la civilización faraónica: el testimonio de Herodoto después de haber visitado Egipto en el siglo V antes de nuestra era. Efectivamente, el historiador griego se refiere a la adivinación en dos capítulos del libro II de sus *Historias*, entre los que dedicó a las costumbres de los egipcios. Dice al respecto:

Los egipcios descubrieron además otras cosas, como las deidades a quienes pertenecen cada mes y cada día, lo que sucederá a un hombre según el día de su nacimiento, cuál será su muerte y su carácter; y los griegos que se dedicaron a la poesía utilizaron estos conocimientos. Los egipcios también descubrieron más presagios que todos los otros pueblos juntos; así, cuando sucede un prodigio, observan y anotan sus consecuencias y si sucede más tarde algo semejante, consideran que sus consecuencias serán del mismo tipo. Se practica la adivinación en Egipto de esta manera: el arte adivinatorio no es el atributo de algún humano, sino de algunas divinidades. En este país, hay oráculos de Hércules, de Apolo, de Atenea, de Artemisa, de Ares, de Zeus, y de Leto —el más estimado entre todos— en la ciudad de Bouto. Los procedimientos adivinatorios no son todos los mismos, sino distintos según los lugares.³

No se trata de proponer aquí un comentario exhaustivo de estos fragmentos ni de hacer una comparación estricta de los términos con lo que se puede saber de estos temas a partir de las fuentes

talia Lovaniensia Analecta 2), especialmente p. 31-75, y más recientemente John Baines, "Contexts of Fate: Literature and Practical Religion", en Christopher Eyre, Anthony Leahy y Lisa Montagno-Leahy (coords.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*, Londres, The Egypt Exploration Society, 1994 (EES Occasional Publications 11), p. 35-52, especialmente p. 40-44, respecto a la evolución histórica.

³ Philippe-Ernest Legrand y Christian Jacob, *Hérodote. L'Égypte. Histoires, livre II*, París, Les Belles Lettres, 1997, p. 104-105.

egipcias. Me limitaré a señalar por ahora que Herodoto evoca allí tres tipos de prácticas relacionadas con la predicción del porvenir y el poder que los hombres pueden tener sobre su destino. En segundo lugar, observaremos unos ejemplos precisos de testimonios egipcios sobre las diferentes prácticas.

Se trata esquemáticamente de tres *modus operandi* muy diferentes. El primer fragmento, sobre los dioses dueños “de los meses y de los días”, evoca probablemente un sistema hemerológico; el segundo, sobre presagios y prodigios, su archivo y su interpretación, remite a posibles prácticas de lectura de las “señales” enviadas por los dioses; el tercer punto, finalmente, lo que Herodoto llama la “mántica” propiamente dicha, es, en realidad, según su descripción, la única interrogante de los oráculos divinos.⁴

Como lo vamos a ver ahora, si la hemerología y la demanda de oráculos se han comprobado en la documentación egipcia de la época faraónica, la mención de examen y de archivo de los prodigios provoca sin embargo un sentimiento de preocupación al lector familiarizado con las fuentes egipcias.

Entre determinismo e intervencionismo: la hemerología y la magia

La mención de divinidades dueñas de los meses o de los días que deciden el destino de los hombres basándose en su día de nacimiento evoca inmediatamente un conjunto de documentos y de monumentos en los que el tiempo es estructurado a partir de diversos panteones que rigen más o menos estrechamente los acontecimientos del período que controlan.⁵

⁴ Los dioses aquí mencionados por Herodoto (Hércules, Apolo, Minerva, Diana, Marte, Júpiter y Latona) son obviamente dioses egipcios cuyos nombres traduce para sus lectores griegos (*interpretatio graeca*); véase John Gwyn Griffiths, “*Interpretatio graeca*”, en Wolfgang Helck y Wolfhart Westendorf (coords.), *Lexikon der Ägyptologie*, v. III, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, col. 167-172. Aunque no existe correspondencia absoluta, reconoceremos con relativa certeza: Jonsu (o Herishef), Horus de Edfu, Neit, Bastet, Onuris-Shu, Amón y Uadyet (Jean-Pierre Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, París, Fayard, 2007, *passim*).

⁵ Además del documento que analizamos, mencionaremos un interesantísimo “menologio” de tonalidad esencialmente médica datado en el año 5 de Tutmosis III

El primer conjunto que nos ocupará se compone de dos papiros fechados en los primeros años del reinado de Ramsés II (1279-1213 a. C.) que comprenden un texto cuyo origen, según algunos indicios, podría remontarse hasta el Imperio Medio tardío (aproximadamente 450 años antes).⁶ Se trata de un calendario que abarca los 365 días del año egipcio (360 días regulares y 5 días suplementarios llamados “epagómenos”). Se suele designar ese texto como *Calendario de los días fastos y nefastos*; los egipcios le asignaban otro nombre⁷ (véase la figura 1).

Comienzo (del libro) “El comienzo es la eternidad, el final la perennidad, creado por los dioses y diosas del *Kar*, compilado por la Enéada y juntado por la Majestad de Thot en el *Per ur* junto con el Dueño del Universo. Se encontró aquel (libro) en la biblioteca, en la casa trasera de la Enéada, (de la) casa de Ra, (de la) casa de Osiris, (de la) casa de Horus”.⁸

(aproximadamente 1475 a. C.), en el cual cada mes está bajo la tutela de una divinidad (Pascal Vernus, “Omina calendériques et comptabilité d’offrandes sur une tablette hiératique de la XVIII^e dynastie”, *Revue d’Égyptologie*, v. 33, 1981, p. 89-124), y también los monumentos consagrados a los “decanos”, astros indicadores del tiempo y amos del destino de los hombres; e. g. Christian Leitz, *Altägyptische Sternuhren*, Leuven, Peeters, 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta 62), y Anne-Sophie von Bomhard, *The Naos of the Decades: from the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, Oxford, Institute of Archaeology, 2008 (Oxford Centre for Maritime Archaeology Monograph 3).

⁶ Véanse Christian Leitz, *Tagewählerei: das Buch ḥ3t nḥḥ ph.wy ḏt und verwandte Texte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994 (Ägyptologische Abhandlungen 55), p. 6-8, y Joachim Friedrich Quack, “Review of Christian Leitz, 1994: Tagewählerei Wiesbaden: Harrassowitz (Ägyptologische Abhandlungen 55)”, *Lingua Aegyptia*, v. 5, 1997, p. 277-287.

⁷ Leitz, *Tagewählerei: das Buch...*, p. 11-12.

⁸ El *Kar* es quizá el nombre del camareta del dios solar en la barca sobre la cual recorre el cielo o el de una capilla en un templo; véanse Patricia Spencer, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, Londres, Boston y Melbourne, Kegan Paul International, 1984, p. 125-130; Kirsten Konrad, *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006 (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 5), p. 30-33. El *Per ur* —literalmente “casa grande” o “venerable casa”— es el nombre de un santuario arcaico del Alto Egipto que puede también hacer referencia a una capilla de un templo; *ibid.*, p. 257, nota 1823 con bibliografía. La fórmula final, “casa de Ra, casa de Osiris, casa de Horus”, aparece de nuevo al final de cada mes y no se ha comprobado que describa el lugar donde se descubrió el libro en cuestión. ¿Podría tratarse de una repartición de las tres décadas que componen cada mes entre cada una de esas tres divinidades? (Leitz, *Tagewählerei: das Buch...*, p. 12, n. f.; Quack, “Review of Christian Leitz...”, p. 279), ¿o de las tres partes de cada día?



Figura 1. El título del *Calendario de los días fastos y nefastos*

Para cada uno de los días del año, este libro presenta una reseña más o menos detallada cuyo plan sigue generalmente un modelo regular. El cómputo específico del calendario viene primero, acompañado del establecimiento por división tripartita de la naturaleza del día en cuestión; en una segunda parte el texto puede desarrollar algunas previsiones mitológicas o meteorológicas y a veces proporcionar finalmente la predicción sobre el destino de los individuos que mencionaba Herodoto.

Por ejemplo, para el primer día del año, en el que la salida heliaca de la estrella Sirius coincide por lo menos teóricamente con la del sol —el cual, según el pensamiento egipcio, “nace” ese día— y con el primer día de la crecida, se puede leer esto, donde la indicación que se refiere al destino de los hombres es *fasta y harto breve*⁹ (véase la figura 2):

Mes 1, temporada de la inundación, día 1. Bueno. Bueno. Bueno. Nacimiento de Ra-Horajty. La purificación está presente por toda la tierra gracias al agua de la primera inundación que sale del Nun. Se le llama “Rejuvenecido”, mientras que todos los dioses y diosas festejan ese día y los hombres también.

Esta primera reseña demuestra perfectamente en qué principios descansa el sistema predictivo del *Calendario de los días fastos y nefastos*. Se trata de un juego sabio basado en consideraciones prag-

⁹ Leitz, *Tagewählerei: das Buch...*, p. 13-14.



Figura 2. La primera reseña del *Calendario de los días fastos y nefastos*

máticas —el regreso de la crecida es un fenómeno natural “fasto”— y especulaciones teológicas. La confrontación de estos datos le permite de esta manera al redactor establecer, primero, el valor absoluto del día y, segundo, la naturaleza del destino de los hombres.

Puede pasar que los días sean mucho menos “fastos”, como es el caso del sexto día del año¹⁰ (véase la figura 3):

Mes 1, temporada de la inundación, día 6. Mal. Mal. Bueno. Cualquiera que nazca este día morirá del (destino de) “Bajo el Toro”.

Aunque el texto de esta reseña particularmente sumaria no dice nada de los datos que han permitido el doble pronóstico de un día de dos tercios peligroso y de un funesto destino para el que nazca ese mismo día, no cabe duda de que se trata del tipo de documentos al que se refería Herodoto. Bien fueron esos dioses y diosas los que, en el entorno del demiurgo solar y bajo la dirección de Thot, han redactado este libro, que anuncia el destino de cada individuo y, para usar precisamente las palabras de Herodoto, “cómo morirá”.

Aquí tenemos una visión bastante determinista de la existencia. Según este calendario escrito por los dioses mismos y que pretende abarcar la totalidad de los tiempos como lo subraya el título, nada le permite considerar la menor escapatoria al que nace el mal día.

¹⁰ *Ibid.*, p.18.



Figura 3. El sexto día del año (*Calendario de los días fastos y nefastos*)

Sin embargo, sin necesariamente poner en tela de juicio la omnipotencia fatal —en el primer sentido del término— de la potencia divina, el pensamiento egipcio ha cuestionado a menudo sus límites.¹¹ Un documento nos proporciona, en una fórmula de una concisión ejemplar, una de las numerosas soluciones encontradas para moderar el rigor de las resoluciones del destino. Esa fórmula aparece en el marco de un texto sapiencial: las *Enseñanzas para Merykara*, el cual se dice fue escrito por un soberano bastante oscuro del final del Primer Periodo Intermedio (en los siglos XXII-XX a. C.).¹² Hacia el final de su enseñanza, el faraón le cuenta a su hijo Merykara, futuro rey, un relato ejemplar de las buenas obras cumplidas por el demiurgo en beneficio de la humanidad, entre ellas ésta¹³ (véase la figura 4):

Hizo para ellos [los hombres] de la magia un arma para frenar el golpe de lo que sucede, de lo cual se tiene que tener cuidado tanto de noche como de día.

Lo que se traduce aquí por “magia” es el término egipcio *heka* (*ou*) (véase *infra*, figura 5, grafía B), que se refiere, como lo señala

¹¹ Lieven, “Divination in Ägypten...”, p. 115-116.

¹² En la medida en que ningún manuscrito conocido del texto se remonta a un periodo que vaya más allá de la décimo octava dinastía (Pascal Vernus, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, deuxième édition révisée et augmentée, Arles, Actes Sud, 2010 p. 179), se considera generalmente un apócrifo inmediatamente posterior a los sucesos que parece relatar (según Andrea M. Gnirs, “Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti. Zur Literatur der 18. Dynastie”, en Gerald Moers *et al.* (coord.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge 1*, Göttingen, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2006, p. 210-243); no obstante, Vernus, en “Omina calendériques et...”, p. 179-181 y 205-206, insiste en la gran precisión de los datos históricos proporcionados por el texto y no se pronuncia en cuanto a su antigüedad.

¹³ Wolfgang Helck, *Die Lehre für König Merikare*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977 (Kleine Ägyptische Texte 5), p. 86; Vernus, *Les sagesses de l'Égypte...*, p. 195.

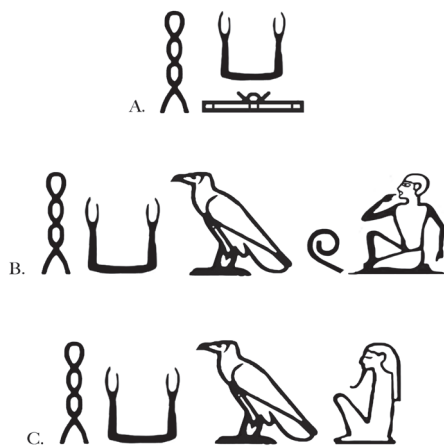


Figura 5. Variaciones gráficas y matices semánticos del término *heka*

implementará permanentemente tanto en los templos como en el palacio real; tanto en las ciudades como en las zonas rurales, y, desde luego, en las necrópolis.¹⁵

No sería exagerado considerar que, en el Egipto faraónico, la “magia” sea la columna vertebral de todos los ritos y rituales, los cuales sirven más o menos para preservar el orden del mundo, luchar contra el caos, contra las amenazas por venir.¹⁶ Por lo que nos interesa aquí, es evidente que tal impregnación mágica del pensamiento egipcio tiene consecuencias respecto al lugar que puede ocupar en él la adivinación.

¹⁵ Véase, por ejemplo, respecto al templo, Joachim Friedrich Quack, “La magie au temple”, en Yvan Koenig (coord.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, París, La Documentation Française, 2002, p. 41-68; en cuanto al rey y la magia, Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, París, Pygmalion, 1994, p. 171-173; sobre las zonas rurales o la necrópolis, Elka Koleva-Ivanov, “L'image du pâtre (mnjw/nr) dans les textes magiques du Nouvel Empire”, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, v. 106, 2006; Emmanuel Jambon, “Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique”, *Cahiers “Mondes anciens”*, n. 1, 2009, p. 56-68, <http://mondesanciens.revues.org/index158.html> (consulta: 20 de enero de 2010), y, también, Robert K. Ritner, “Des preuves de l'existence d'une nécromancie dans l'Égypte ancienne”, en Yvan Koenig (coord.), *La magie en Égypte...*, p. 285-304.

¹⁶ Véanse Koenig, *Magie et magiciens...*, p. 269-310, y Étienne, *Heka. Magie et envoûtement...*, p. 35-45.

PRESAGIOS Y PRODIGIOS:
LA CUESTIÓN DE LOS ARCHIVOS DE LA ADIVINACIÓN

Por este hecho se plantea la pregunta: ¿una cultura que se ha dotado de tal arsenal propiciatorio —al punto de haberse pensado capaz de afrontar y, en cierta medida, de vencer a la muerte con la magia— necesita en verdad la adivinación?

Como lo he señalado anteriormente, la forma que tiene Herodoto de presentar a los egipcios como grandes descubridores de “presagios” y escrupulosos archivistas de los “prodigios”, provoca, a cualquiera que sepa sobre las fuentes egipcias, una sensación de malestar. Y es que, en efecto, a primera vista, no estamos en posesión de ningún documento que pueda comprobarlo.

Por consiguiente, es fuerte la tentación de recusar el testimonio herodotano e imaginar que, por una razón u otra, el “padre de la Historia” se ha equivocado. Los egipcios, por lo tanto, no se habrían preocupado en lo absoluto del porvenir desde esta perspectiva y, antes bien, se atenderían a la potencia de sus ritos y de su magia “para frenar el golpe de lo que sucede.

Sin embargo, la situación está lejos de ser tan simple. En realidad varios indicios certifican la atención que prestaban a las “señales” extraordinarias enviadas por los dioses. Las fuentes están, no obstante, esparcidas y, por desgracia, rara vez son explícitas, pero permiten pensar que a lo largo de su historia los egipcios han vigilado atentamente la posible ocurrencia de fenómenos extraordinarios, los han interpretado y han podido hacer listas de ellos.¹⁷ Un solo ejemplo bastará, elocuente aunque fragmentario, de práctica adivinatoria efectuada por señales más o menos “prodigiosas” que han dado lugar al establecimiento de una tabla interpretativa que correspondería en lo más posible a las afirmaciones de Herodoto.

Entre los fragmentos de papiro, aún ampliamente inéditos, conservados en el museo de Turín, varios nos ofrecen la prueba de la existencia de una adivinación a partir de los fenómenos naturales. Se encuentran allí los fragmentos de una adivinación realizada a

¹⁷ Lieven, “Divination in Ägypten...”, p. 99-114.

partir del trueno (brontoscopia), fechados como el *Calendario de los días fastos y nefastos* del periodo ramésida¹⁸ (véase la figura 6):

Si Seth hace oír su voz en el cielo [el mes x*, estación y*, día z*, tú dirás entonces...].¹⁹

La forma gramatical egipcia que traducimos por “tú dirás entonces” y que aparece también en los textos médicos tiene un valor “obligatorio”.²⁰ Lo cual significa concretamente que su uso en una fórmula adivinatoria del tipo “prótasis-apódosis” implica que, en función de los datos previamente presentados (el trueno²¹ y su fecha exacta), la predicción resultará necesaria y su contenido apremiante.

La misma colección turinesa conserva aún los fragmentos de una obra de la misma naturaleza cuyas predicciones se basan en movimientos de la tierra, quizá en sismos, y es probable que los informantes de Herodoto hubieran pensado en este tipo de libro.²²

Si *a priori* no disponemos de información precisa en cuanto a la identidad de los adivinos que han podido redactar y usar esos recursos nemotécnicos, dichos fragmentos nos proporcionan a pesar de todo un dato esencial para tratar de definir la adivinación en Egipto. Todos estos documentos son efectivamente “grimorios”, recopilaciones de fórmulas que revelan, por su mera existencia, que la escritura y la lectura desempeñaban un papel importante, incluso central, dentro de las prácticas adivinatorias en el Egipto antiguo.

¹⁸ Alessandro Roccati, “Lessico Meteorologico”, en *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden und Schülern I*, Göttinga, Hubert & Co., 1984, p. 347-352.

¹⁹ La parte entre corchetes la propone Roccati, “Lessico Meteorologico”, p. 350, en una transliteración sugerida como una restitución probable y no aparece en el texto jeroglífico que aquí presentamos.

²⁰ Michel Malaise y Jean Winand, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Lieja, Centre Informatique de Philosophie et Lettres, 1999, p. 624.

²¹ En la religión egipcia de aquel periodo, el dios Seth es efectivamente lo que se podría llamar un “dios de la tormenta” y sus gritos o el sonido de su voz en el cielo son, por consiguiente, una metáfora para designar al trueno; Roccati, “Lessico Meteorologico...”, p. 349-350; véase también Corteggiani, *L'Égypte ancienne...*, p. 501-506.

²² Roccati, “Lessico Meteorologico...”, p. 353; véase también Sara Demichelis, “La divination par l'huile à l'époque ramesside”, en Koenig (coord.), *La magie en Égypte...*, p. 159, nota 6.



Figura 6. Fragmento de una brontoscopia. Papiro Turín CGT 54024

Aquellos adivinos eran entonces personas letradas, lo que implica su pertenencia a un estrato social bastante restringido,²³ lo cual nos confirma que la adivinación formaba parte de las preocupaciones y de las prácticas de las élites egipcias.

Asimismo, la impregnación de los elementos teológicos que hemos podido percibir tanto en las previsiones como en los resultados de los procesos adivinatorios evocados hasta ahora (hemerología, interpretación de los prodigios, etcétera) nos lleva más precisamente hacia una categoría particular de letrados: ellos que trabajan en el templo, y su *scriptorium*, el *per ankh*, literalmente, la “casa de vida”.

LOS ORÁCULOS

Por supuesto, era también en esta porción del templo donde se entregaban los oráculos, último punto abordado por Herodoto. Conjeturaremos de hecho que todo lo que nos dice en el capítulo 83 a propósito del arte adivinatorio y que precisamente tiene que ver con los oráculos es una nueva transcripción de las informaciones que pudo recolectar de los sacerdotes egipcios, los cuales formaban parte de sus interlocutores privilegiados.²⁴ No podemos evitar notar que la fórmula “el arte adivinatorio no es el atributo de ningún hombre, sino de algunas divinidades” es prácticamente un argumento interno de legitimación de una práctica de interrogación

²³ John Baines, *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 64-73.

²⁴ Alan B. Lloyd, *Herodotus Book II. Introduction*, Leiden, Brill, 1975 (*Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 43), p. 89-116.

oracular de los dioses que se había ido desarrollando para ocupar un lugar cada vez más importante en la vida cívica, religiosa y política del país.²⁵ Señalaremos, por añadidura, que tal frase tampoco es sorprendente en boca de un sacerdote egipcio si recordamos la introducción del *Calendario de los días fastos y nefastos*, ese libro redactado por los dioses y las diosas mismos.

En las cuestiones que nos ocupan aquí, de todos los documentos oraculares que nos llegaron, parece interesante concentrarnos en un tipo específico que se sitúa precisamente en los confines entre los ámbitos respectivos de la adivinación y de la magia. Se trata de textos tradicionalmente llamados los *Decretos oraculares amuléticos*, de los cuales existen unos veinte ejemplares en la región tebana del principio del Tercer Periodo Intermedio en los siglos XI y X a. C.²⁶

El que nos ocupará aquí se presenta en la forma de una larga y estrecha tira de papiro inscrita al derecho y al revés, de un metro de largo aproximado sobre seis centímetros de ancho. Este formato peculiar indica de manera clara que se trata de un talismán. El papiro estaba enrollado, sellado con cera y conservado en un estuche que el propietario llevaba colgado del cuello.²⁷

Estos papiros muestran a los dioses de Tebas emitiendo un decreto a favor de aquel o de aquella a quien el amuleto protegerá. En el caso que nos interesa, se trata de una mujer joven o, más probablemente, de una joven muchacha llamada Tasheriteniah. El texto comienza por la toma de la palabra divina²⁸ (véanse las figuras 7 y 8):

Mut la Grande, dueña del *Isheru*, la grandísima diosa que inició la creación, dijo; Jonsu en Tebas, *Neferhotep*, el grandísimo dios que inició la creación, dijo; Amón, dueño de los Tronos de las Dos Tierras,

²⁵ Lieven, "Divination in Ägypten...", p. 83-95.

²⁶ Iorwerth E. S. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, Londres, Trustees of the British Museum, 1960 (Hieratic Papyri in the British Museum IV), p. XI-XXIII. Al corpus formado por I. E. S. Edwards agregaremos: Briant Bohleke, "An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art", *Journal of Egyptian Archaeology*, v. 83, 1997, p. 155-167, lám. XIX (papiro Cleveland 14.723).

²⁷ Edwards, *Oracular Amuletic Decrees...*, p. XVIII-XIX; Étienne, *Heka. Magie et envoûtement...*, p. 54-55.

²⁸ Edwards, *Oracular Amuletic Decrees...*, p. 52-53, lám. XVIII A.

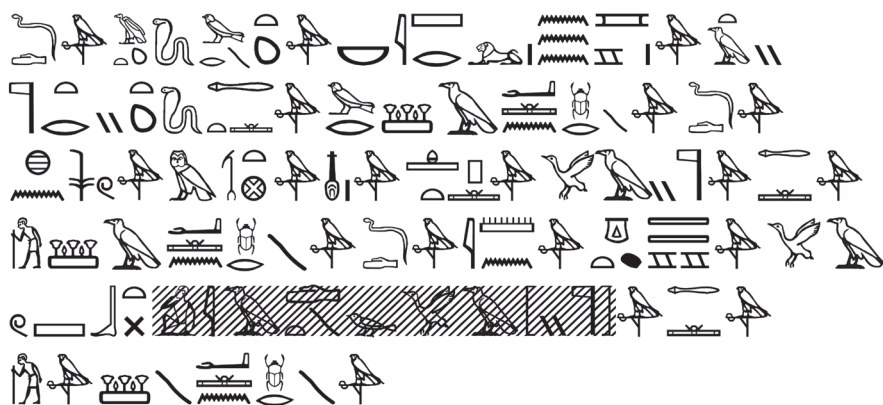


Figura 7. Introducción del *Decreto amulético oracular para Tasheriteniah*. Papiro Turín cat. 1983, r. 1-6

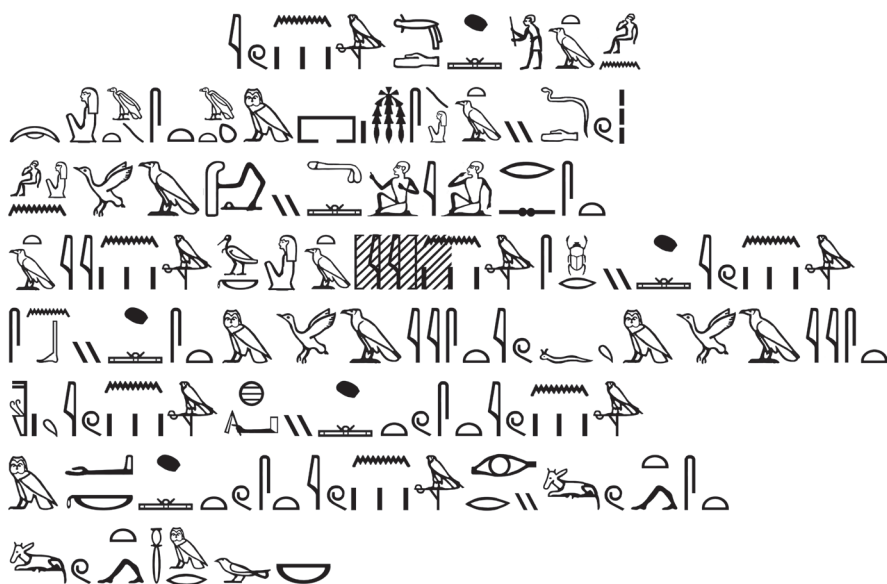


Figura 8. Principio de *Decreto amulético oracular para Tasheriteniah*. Papiro Turín cat. 1983, r. 6-13

el que responde [al afligido, el] grandísimo [dios] que inició la creación, dijo: (...)

Salvaremos a Tasheriteniah, cuya madre es Mutempermesu, a la que llaman la hija de Paahauty, porque es nuestra servidora y creatura nuestra, le daremos la salud en su carne y sus huesos, la protegeremos, la defenderemos, nos interpondremos entre ella y toda enfermedad...

Y así, a lo largo de las ciento tres líneas del recto y las ciento nueve del verso. Como es posible imaginar, dada la amplitud del texto, éste prevé el suceso de —y la protección contra— un grandísimo número de males posibles. La joven Tasheriteniah sería protegida así de varias enfermedades, de la agresión de los hombres o de los animales, y también de las amenazas del desencadenamiento de los demonios o de la ira de divinidades peligrosas que amenazarían su vida.²⁹ El texto reitera de vez en cuando la resolución divina de proteger a la joven de todos los riesgos.

Aunque el documento mismo no precisa el marco ritual en el que las divinidades en cuestión entregaron aquel oráculo a los particulares que recurrieron a ellas, existe al menos un indicio interno que nos puede ayudar a entender mejor el contexto de emisión de esos *Decretos oraculares amuléticos*. El editor principal de esos textos, Iorwerth E. S. Edwards, ha identificado cierto número de huellas que permiten concluir que redactaban el texto dejando unos espacios donde tenía que aparecer el verbo “decir” (por el dios *Fu-lano*), que se agregaba a aquél una vez que la divinidad en cuestión había validado el oráculo.

Si nos imaginamos al solicitante —por ejemplo aquí Mutempermesu, la madre de Tasheriteniah— en posesión del decreto redactado por algún escriba del templo, al que sólo falta completar con un “sello” divino que constituye el verbo “decir”, existen dos posibilidades: se puede considerar que el solicitante deberá ir de

²⁹ Rita Lucarelli, “Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees”, en Gerard P. F. Broekman, Robert J. Demarée y Olaf E. Kaper (coords.), *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, Leiden, Peeters, 2009 (Egyptologische Uitgaven 23), p. 231-239.

templo en templo para obtener de las tres divinidades evocadas el oráculo que completará y confirmará el decreto; se puede pensar al contrario que, dada la amplitud de los templos de Karnak y el esparcimiento de los santuarios de Mut, de Jonsu y de Amón, el proceso oracular debía desarrollarse durante las procesiones, cuando las tres barcas divinas que traen las estatuas procesionales se reunían al salir de sus santuarios respectivos. Parece, sin embargo, difícil de definir, pues tanto la peregrinación de un oráculo al otro —particularmente cuando la respuesta no se juzga satisfactoria— como la interrogación al paso de la barca divina son dos *modus operandi* que se verificaron en el marco de la consulta oracular de los dioses egipcios.³⁰

A MODO DE CONCLUSIÓN: SEÑALES DEL DESTINO, SEÑALES DE ESCRITURA

Éstas son, esbozadas muy someramente, algunas de las prácticas egipcias relacionadas con el conocimiento del futuro y, si no con su control, al menos con su “domesticación”. Resulta imposible pasar por alto hasta qué punto la escritura parece desempeñar un papel fundamental en todos los procesos evocados, como si la adivinación en Egipto fuera una ciencia y una práctica antes que todo reservadas a letrados. Es muy probable que la documentación que nos ha llegado no nos dé sino una visión parcial de las prácticas adivinatorias, tanto como de las mágicas, de los egipcios de la Antigüedad.

Ello no impide que —y el retrato aun somero que hace Herodoto de ellas va también en la misma dirección— lo escrito ocupe un lugar central en la forma como las élites egipcias concibieron su entorno. Gravitando alrededor del templo en el cual tenían que llevar a cabo periódicamente su servicio, aquellos letrados tenían

³⁰ Lieven, “Divination in Ägypten...”, p. 79-83; Jaroslav Černý, “VI. Egyptian oracles”, en Richard A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 47.218.3]*, Rhode Island, Brown University Press, 1962, p. 35-48.

de este modo acceso a los recursos de los *scriptoria* (“lugares para escribir”, bibliotecas). Allí podían adquirir un conocimiento del mundo que probablemente hacía de ellos los mejores intérpretes de la voluntad de los dioses ante el resto de los egipcios y, por consiguiente, los más idóneos para ajustar los decretos.

Llegamos a pensar que una civilización que mantuvo durante más de tres milenios la figuratividad de su escritura —e incluso la desarrolló y perfeccionó a través del tiempo— ha debido atribuir a la escritura una considerable capacidad de intervención sobre la realidad.

En definitiva, de todas las señales que el mundo les daba a leer, quizá los egipcios hayan privilegiado las que ellos mismos habían escrito, por más que tuvieran que atribuir a los dioses su redacción con el fin de validar su potencia mágica o profética.

BIBLIOGRAFÍA

- BAINES, John, “Contexts of Fate: Literature and Practical Religion”, en Christopher Eyre, Anthony Leahy y Lisa Montagno-Leahy (coords.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A. F. Shore*, Londres, The Egypt Exploration Society, 1994 (EES Occasional Publications 11), p. 35-52.
- , *Visual and Written Culture in Ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- BOHLEKE, Briant, “An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art”, *Journal of Egyptian Archaeology*, v. 83, 1997, p. 155-167.
- BOMHARD, Anne-Sophie von, *The Naos of the Decades: from the Observation of the Sky to Mythology and Astrology*, Oxford, Oxford Centre for Maritime Archaeology, Institute of Archaeology, 2008 (Oxford Centre for Maritime Archaeology Monograph 3).
- ČERNÝ, Jaroslav, “VI. Egyptian Oracles”, en Richard A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Papyrus Brooklyn 47.218.3]*, Rhode Island, Brown University Press, 1962, p. 35-48.
- CORTEGGIANI, Jean-Pierre, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, París, Fayard, 2007.

- DEMICHELIS, Sara, "La divination par l'huile à l'époque ramesside", en Yvan Koenig (coord.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, La Documentation Française, 2002, p. 149-165.
- EDWARDS, Iorwerth E. S., *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, Londres, Trustees of the British Museum, 1960 (Hieratic Papyri in the British Museum IV).
- ÉTIENNE, Marc, *Heka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 2000 (Les Dossiers du Musée du Louvre 57).
- GNIRS, Andrea M., "Das Motiv des Bürgerkriegs in Merikare und Neferti. Zur Literatur der 18. Dynastie", en Gerald Moers *et al.* (coords.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge 1*, Göttinga, Seminar für Ägyptologie und Koptologie, 2006, p. 207-265.
- GRIFFITHS, John Gwyn, "Interpretatio graeca", en Wolfgang Helck y Wolfhart Westendorf (coords.), *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977, v. III, p. 167-172.
- HELCK, Wolfgang, *Die Lehre für König Merikare*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1977 (Kleine Ägyptische Texte 5).
- JAMBON, Emmanuel, "Les mots et les gestes. Réflexions autour de la place de l'écriture dans un rituel d'envoûtement de l'Égypte pharaonique", *Cahiers "Mondes anciens"*, n. 1, 2009, <http://mondesanciens.revues.org/index158.html> (consulta: 20 de enero de 2010).
- KOENIG, Yvan, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1994.
- KOLEVA-IVANOV, Elka, "L'image du pâtre (*mnjw/nr*) dans les textes magiques du Nouvel Empire", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, v. 106, 2006, p. 171-181.
- KONRAD, Kirsten, *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2006 (Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 5).
- LEGRAND, Philippe-Ernest, y Christian Jacob, *Hérodote. L'Égypte. Histoires, livre II*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

- LEITZ, Christian, *Tagewählerei: das Buch ḥ3t nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994 (Ägyptologische Abhandlungen 55).
- , *Altägyptische Sternuhren*, Lovaina, Peeters, 1995 (Orientalia Lovaniensia Analecta 62).
- LIEVEN, Alexandra von, "Divination in Ägypten", *Altorientalische Forschungen*, v. 26, 1999, p. 77-126.
- LLOYD, Alan B., *Herodotus Book II. Introduction*, Leiden, Brill, 1975 (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 43).
- LUCARELLI, Rita, "Popular Beliefs in Demons in the Libyan Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees", en Gerard P. F. Broekman, Robert J. Demarée y Olaf E. Kaper (coords.), *The Libyan Period in Egypt. Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, Leiden, Peeters, 2009 (Egyptologische Uitgaven 23), p. 231-239.
- MALAISE, Michel, y Jean Winand, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Lieja, Centre Informatique de Philosophie et Lettres, 1999 (Aegyptiaca Leodiensia 6).
- QUACK, Joachim Friedrich, "Review of Christian Leitz, 1994: Tagewählerei Wiesbaden: Harrassowitz (Ägyptologische Abhandlungen 55)", *Lingua Aegyptia*, v. 5, 1997, p. 277-287.
- , "La magie au temple", en Yvan Koenig (coord.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, La Documentation Française, 2002, p. 41-68.
- QUAEGEBEUR, Jan, *Le dieu égyptien Shai dans la religion et l'onomastique*, Lovaina, Leuven University Press, 1975 (Orientalia Lovaniensia Analecta 2).
- RITNER, Robert K., "Des preuves de l'existence d'une nécromancie dans l'Égypte ancienne", en Yvan Koenig (coord.), *La magie en Égypte: à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le Musée du Louvre, les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, La Documentation Française, 2002, p. 285-304.
- ROCCATI, Alessandro, "Lessico Meteorologico", en *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von*

seinen Freunden und Schülern 1, Gotinga, Hubert & Co., 1984, p. 343-354.

SPENCER, Patricia, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, Londres, Boston y Melbourne, Kegan Paul International, 1984.

VERNUS, Pascal, "Omina calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIII^e dynastie", *Revue d'Égyptologie*, v. 33, 1981, p. 89-12, láms. 5-64.

———, *Les sagesses de l'Égypte pharaonique*, deuxième édition révisée et augmentée, Arles, Actes Sud, 2010.

LLAMAR A LA FELICIDAD
SOBRE CIERTAS PRÁCTICAS PROPICIATORIAS DOMÉSTICAS
EN MONGOLIA*

SANDRINE RUHLMANN
Centre National de la Recherche Scientifique

Después de largos periodos de persecución de chamanes por el clero búdico, seguidos de una política comunista antirreligiosa, las prácticas y las creencias de los mongoles entrelazan elementos chamánicos, búdicos y del ateísmo soviético. En este artículo se presentan principalmente las prácticas propiciatorias observadas dentro de la esfera doméstica en la Mongolia contemporánea durante una observación participativa llevada a cabo de septiembre de 2000 a abril de 2001 entre los ganaderos jalj del centro de Mongolia, en la región de Hentiy, quienes perpetuaron tradiciones mongolas chamánicas y búdicas a lo largo del periodo comunista. Las prácticas que voy a describir y a analizar no corresponden a la adivinación ni a la predicción sino a la propiciación: las familias intentan actuar sobre el porvenir de cada uno de sus miembros, para obtener felicidad o suerte, literalmente “gracia” o “bendición” (*hišig* [o a veces *hešig*]). La concepción mongola de la felicidad se designa por un conjunto de expresiones, *hišig*, *bujan hišig*, que comportan la idea de felicidad, suerte, fortuna. En el siglo XIII, el término *kesig*, “porción”, era utilizado durante los sacrificios a los ancestros para designar las porciones de carne sacrificial distribuidas a las familias de los descendientes.¹ Con el paso del tiempo,

* Traducción del francés de Varenka H. Bello.

¹ De acuerdo con la traducción de la *Histoire secrète des Mongols* de Pelliot. Véase Paul Pelliot, *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction des chapitres I à VI*, París, Adrien-Maisonneuve, 1949, p. 133, párr. 70.

este término fue tomando visos budistas (como se demuestra con la expresión de “méritos [con] gracia”, *bujan hešig*) y acumulando así las nociones de porción individual (*huv'*) y de [porción de] gracia, felicidad, prosperidad,² que el término *hišig* expresa hoy en día entre los mongoles jalja. Si empleamos aquí el término “felicidad”, en lugar de “gracia” o “suerte”, es con la finalidad de evitar una referencia demasiado restringida a la gracia ancestral y para dar cuenta de la concepción mongola contemporánea de “felicidad-suerte”.

Para los mongoles, la felicidad forma parte de un movimiento de circulación: es llamada y acumulada para enseguida ser, en parte, redistribuida, puesto que no hay que perderla, hay que asegurarse de que vuelva. El contexto elegido es el Año Nuevo (en mongol, *cagaan sar*, “el mes blanco”), pues es el acontecimiento propicio para llamar a la felicidad. En 1952, el gobierno comunista prohibió que se celebrara debido a que representaba un importante símbolo cultural tradicional. Presentaré la forma de la celebración de Año Nuevo que se fijó desde finales del siglo XX, así como las acciones de llamado a la felicidad realizadas con motivo de esta celebración. Veremos cómo las familias reinventan sus tradiciones, cómo las recomponen y, principalmente, cómo se apropian de platillos procedentes de otro mundo culinario, como los raviolis, que son un préstamo de la cocina china —como lo demuestra la terminología: el término mongol que designa los raviolis, *buuz*, proviene del chino *baozi*— renovado por los rusos en la década de 1950, para acumular felicidad. Este artículo presentará los gestos, los objetos y las palabras propiciatorias, en sus dimensiones sociológicas y simbólicas, a modo de poner en evidencia la manera en que las familias favorecen la obtención de felicidad para sí mismas. A las antiguas concepciones de la felicidad como condición de la perennidad de la familia, se fueron superponiendo, sobre todo después de los siglos XVI-XVII, concepciones búdicas que, en el siglo XX, fueron, a su vez, trastornadas por el comunismo.

² Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1), p. 629.

LOS BUENOS PREPARATIVOS DE LA FIESTA DE AÑO NUEVO

Cotidianamente, las familias consultan el calendario búdico para saber qué día es favorable para realizar una acción. Basado en la combinación de doce signos y de cinco elementos, este almanaque fija de manera precisa, para cada mes, cada día y cada hora, las acciones que hay que llevar a cabo o que hay que evitar en función del signo astrológico de cada quien. En suma, el calendario da atributos a cada individuo en función del año, el mes, el día y la hora de nacimiento, de modo que su signo astrológico define su relación con su entorno.³

El día de Año Nuevo es el más importante del año, puesto que la felicidad de los mongoles en el año que comienza depende del correcto desarrollo de la fiesta. Durante los preparativos, las amas de casa consultan el calendario para asegurarse de que nada obstaculizará las festividades y tampoco la felicidad de las familias que está en juego. Así, las familias emplean todos los medios a su alcance, materiales, simbólicos y financieros, para que el año nuevo sea fasto. Cabe precisar que las festividades se llevan a cabo en pleno invierno, cuando las provisiones de carne fresca, conservada en congelación, y de harina de trigo empiezan a escasear y cuando algunas familias no pueden comer hasta quedar satisfechas. Algunos se ven obligados a sacrificar excepcionalmente fuera de temporada⁴ tres o cuatro borregos y cabras para vender sus pieles, sus

³ Antoine Mostaert presenta y traduce un manual de astrología del siglo XIX que, en el fondo, es similar al calendario establecido hoy en día por los monjes budistas en la República de Mongolia. Los párrafos de ese manual sólo indican los años, meses, días y horas “negros” (*har*), es decir, nefastos; véase Antoine Mostaert, *Manual of Mongolian Astrology and Divination*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1969, p. 27-29. Existen igualmente días “abiertos” (*neemel ödör* [*negegemel edür*], del verbo “abrir” *nee-*), fastos, es decir, propicios para realizar acciones como la de llevar a cabo la ceremonia de aspersión de leche fermentada de yegua; *ibid.* p. 60-61. Ese manual predice para cada día lo que pasaría si las prescripciones y proscripciones enunciadas en función de diversos criterios astrológicos no fueran respetadas. Brian Baumann, en *Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to the Anonymous Manual of Mongolian Astrology*, Leiden, Brill, 2008 (Brill’s Inner Asian Library 20), obra dedicada a un anónimo manual mongol de astrología y adivinación.

⁴ En invierno, los animales sobreviven gracias a sus reservas de grasa, y esto provoca que su carne pierda aquello que, para los mongoles, representa su valor, lo pingüe.

intestinos, sus cabezas y algunas partes de carne troceada, para poder comprar la harina, el arroz, los dulces y el azúcar necesarios para la preparación de los platillos de Año Nuevo.

Comida fasta

Lo esencial de los preparativos concierne a la alimentación. Los ganaderos se organizan con tres meses de anticipación, pues el festín tradicional del Año Nuevo está formado de comida que proviene del rebaño: carne de borrego o de res y leche de vaca o de cabra. En los campamentos, los hogares se ayudan recíprocamente para confeccionar la comida y los platillos que no pueden prepararse el día anterior a la fiesta o el mismo día de la cena de fin de año por falta de tiempo y debido a la coyuntura estacional. Por ejemplo, la cocción del platillo de carne ocupa a las amas de casa durante, al menos, medio día. Ellas preparan generalmente el doble de la cantidad necesaria para que los miembros de la familia que viven en la ciudad puedan convidar y consumir los platillos de Año Nuevo en su propia casa.

En otoño, los hombres sacrifican reses y borregos para hacer provisiones invernales de carne fresca, que se congela al contacto con el frío. Entre las provisiones, lonchas completas de res y pernil de borrego se reservan para el festín de Año Nuevo. La grasa de los pedazos de carne destazada se reserva y se conserva bajo las camas de las yurtas. Las amas de casa transforman esta grasa en aceite para freír.⁵ Este aceite animal simboliza la prosperidad del rebaño, del mismo modo que la carne pingüe —ya sea que se consuma en trozos o en piezas con hueso— y el jugo que escurre a lo largo de las man-

⁵ La grasa congelada se tritura a mano, con un hacha, después se calienta y se filtra dos veces para extraerle la sangre y las impurezas que tiene. El aceite obtenido es entonces almacenado en cubetas de metal y conservado en congelación, por la temperatura invernal, hasta su posterior uso, precisamente para cocer las galletas de Año Nuevo. Véase Sandrine Ruhlmann, “Une curieuse pâtisserie en forme de semelle: le nouveau support de bonheur des Mongols halh bouddhisés”, *Anthropology of Food*, 2008, <http://aof.revues.org/document5593.html> (consulta: 15 de diciembre de 2008).

gas. Un mes antes del Año Nuevo, los hombres del campamento se reúnen noche tras noche en cada una de las yurtas del campamento para amasar la masa, confeccionar y freír cientos de galletas en forma de suela.⁶ Así, cada hogar fabrica cien, doscientas o trescientas “galletas-suela” (*ulyn boov, ul boov*) que almacena cuidadosamente hasta Año Nuevo.

La abundancia de comida preparada augura la llegada de un gran número de visitantes. Para el día de Año Nuevo, los hogares ven pasar grupos de visitantes, uno tras otro, en ocasiones por centenas. Anfitriones y visitantes se saludan, y se les ofrece a estos últimos la comida de Año Nuevo. La visita termina siempre del mismo modo: los visitantes se llevan a su casa una galleta-suela. Para las familias, la clave de la felicidad parece residir en ese tipo de repostería, que representa las huellas de los pasos de los cuantiosos visitantes esperados; los mongoles aclaran que son huellas de pasos impresos en la nieve. Haciendo centenares de ellas, las familias explican que “llaman (hacia sí)” (del verbo *duu-dah*, “llamar”) a cientos de visitantes y, así, a la felicidad. Las trescientas galletas-suela preparadas son, al final del día de Año Nuevo, contadas para evaluar la importancia de la felicidad acumulada. Las galletas y los visitantes están explícitamente correlacionados con la felicidad.

Del mismo modo, las mujeres y los niños elaboran centenas de grandes y pequeños raviolis en cada hogar.⁷ Éstos se hacen con una envoltura hecha de masa de harina y de agua que se rellena con carne fresca y grasosa de borrego picada a la cual se le agregan pequeños trozos de grasa de cola de borrego. Dispuestos en bandejas, se almacenan congelados en bolsas de yute que se colocan en un cobertizo. En la ciudad, las familias almacenan sus raviolis en

⁶ Galletas hechas con agua, harina de trigo y mantequilla amarilla. La elaboración del aceite animal y de las galletas es larga y compleja; véase *ibid*.

⁷ Una cualidad estética específicamente mongola se requiere para los raviolis de Año Nuevo; véase en Sandrine Ruhlmann, “La beauté des farineux. Une approche anthropologique de la notion mongole d’esthétique”, *3^e Congrès du Réseau Asie-IMASIE, Perceptions esthétiques en contexte mongol et sibérien*, Laurent Legrain y Roberte Hamayon, 2008, p. 8, <https://www.base-juniper.org/?q=node/1965> (consulta: 14 de febrero de 2019).

el balcón o compran raviolis industriales congelados en supermercados un día antes del día de Año Nuevo. El día de la fiesta, los raviolis grandes (*buuz*) se cuecen al vapor y se comen con las manos, sorbiendo ruidosamente el jugo, lo que indica que son pingües y sabrosos; los raviolis pequeños (*banš*) se hierven y se consumen con el caldo de cocción, como sopa.

Finalmente, siempre en previsión del festín de Año Nuevo, grandes cantidades de leche fresca y de productos lácteos, como yogurt (*tarag*), nata cremosa de leche (*öröm*), mantequilla amarilla (*šar tos*) y mantequilla blanca (*cagaan tos*), se congelan y se apartan. En las ciudades, las familias se aprovisionan ya sea con los ganaderos emparentados o en los mercados que ofrecen productos lácteos tradicionales de fabricación artesanal.

Antes de que Kublai Kan impusiera el calendario chino al final del siglo XIII, el año iniciaba en la unión del verano con el otoño⁸ y correspondía al periodo “de apogeo de los productos lácteos que permite grandes agrupamientos sociales”.⁹ La leche y los productos lácteos encarnan simbólicamente el fasto y la abundancia; como veremos, el comienzo del nuevo año está, aún hoy en día, relacionado con la leche, los lácteos y su color blanco, aunque el Año Nuevo se celebre actualmente al fin del periodo invernal, es decir “demasiado prematuramente o demasiado tardíamente para coincidir con los periodos positivos (primicia o abundancia) de la lactación”.¹⁰ Al final del otoño, los mongoles hacen provisiones de leche fresca y de productos lácteos que conservan congelados (mediante congelación espontánea debida a la temperatura invernal). Así, la simbología original de la leche y de sus derivados sigue estando relacionada con la celebración del Año Nuevo.

⁸ El Año Nuevo chino comienza en el mes de enero o a inicios de febrero en función del calendario lunar.

⁹ Roberte Hamayon, “Des fards, des mœurs et des couleurs. Étude d’ethno-linguistique mongole”, en Serge Tornay (coord.), *Voir et nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative, 1978, p. 219.

¹⁰ *Idem.*

Las características del fasto

El carácter fasto de la comida de Año Nuevo consiste en diferentes cualidades que ella posee totalmente o en parte: el platillo principal es un plato de carne fresca y grasosa, las galletas-suela fritas son grasosas, los raviolis están rellenos de carne fresca y pingüe y los productos lácteos, descongelados para esa ocasión, están frescos, grasosos y blancos. Todas esas comidas son confeccionadas, presentadas y convidadas en grandes cantidades, y se consumen ya sea en raciones de tres trozos o de tres porciones, o bien en grandes cantidades. Con frecuencia se reemplaza la cantidad de tres por uno de sus múltiplos o por otra cantidad impar: ciertamente los números impares simbolizan “la felicidad” (*žargal*) y se asocian con la idea de la multitud, mientras que los números pares representan “el infortunio” (*zovlon*).¹¹ De esta manera, los cientos de galletas-suela se apilan en una gran charola a modo de edificar una pirámide con un número impar de pisos. Hay que ofrecer una “multitud” (*zöndöö*) de comidas fastas a una multitud de personas. A estas comidas fastas, que deben ser a la vez múltiples, cortadas menudamente y diversas, se les llama genéricamente “méritos” (*bujan*), término de origen sánscrito.¹² Todas las comidas fastas son, a veces, reunidas dentro de la categoría de comida “blanca”, expresión que remite a lo blanco de los lácteos, que en sí mismos representan la abundancia y la prosperidad.¹³

EL BUEN DESARROLLO DE LA FIESTA DE AÑO NUEVO

La fiesta de Año Nuevo ocupa tres días: el de los preparativos, en el cual todo debe ser renovado; el día de la cena de fin de año, que

¹¹ Un lama del monasterio Gandan me había explicado que la cualidad feliz o adversa de los números impares y pares se encuentra dentro del ámbito del chamanismo, mientras que la asociación de la felicidad al número tres es propiamente búdica. En este preciso contexto de oposición binaria felicidad/infortunio, las familias designan la felicidad con el término *žargal*.

¹² Ruhlmann, “Une curieuse pâtisserie...”.

¹³ *Idem*.

consiste en “cerrar” (*bitüleh*) el año transcurrido, y el día del Año Nuevo, que concreta el comienzo del año que llega. Si bien los mongoles no lo formulan de manera explícita, ya que los términos abierto y apertura no son empleados en ese caso, contrariamente a los de cerrado y cierre, podemos constatar, no obstante, que, teniendo como objetivo la renovación, las familias actúan con miras a abrir, tanto concreta como simbólicamente, el nuevo año del mismo modo como “cerraron” explícitamente el anterior. Las festividades en su conjunto apuntan a la obtención de la felicidad para el nuevo año, y cada día tiene una función particular (cerrar o abrir el año) que no puede cumplirse sin respetar un protocolo preciso de acciones.

Insistimos en el hecho de que si el día que abre el año no es llamado “día de apertura”, para complementar al “día de cierre”, y a la comida del día de Año Nuevo no se le llama “abierta”, en paralelo a la comida llamada “cerrada” del día de la cena de fin de año, ese vocabulario de apertura y de cierre está presente en el manual de astrología que Antoine Mostaert¹⁴ compiló entre los mongoles ordos de Mongolia interior a principios del siglo XX. Éste aparece como una influencia búdica, así como la asociación del negro a lo nefasto y al cierre, y del blanco al fasto y a la apertura. Por ello, utilizamos el término de apertura para apoyar la idea de que los mongoles atribuyen funciones simétricas inversas al día de la cena de fin de año y al día de Año Nuevo.

Lo limpio, lo novedoso, lo nuevo: la renovación

La víspera de la cena de fin de año, las familias realizan una gran limpieza en las yurtas. Éstas son enteramente vaciadas y lavadas con agua jabonosa por las mujeres y las jóvenes.

En el interior de la yurta, los objetos son limpiados uno a uno, y las sábanas, las colchas, los trapos de cocina, la ropa, la vajilla, el piso y el revestimiento de lino son fregados. Cada parte del entra-

¹⁴ Véase Mostaert, *Manual of Mongolian...*

mado de la jana, cada viga del techo, el anillo de carga y los dos postes centrales que lo sostienen, así como las telas de revestimiento que cubren los muros interiores de la yurta, son lavados también con agua jabonosa.

En el exterior, los hombres arreglan el campamento, se deshacen de la basura y tiran lejos las cenizas del horno, verifican que la pila de estiércol seco esté en orden, ordenan los almacenes donde conservan la comida y diversos materiales. Luego barren el piso terregoso y polvoriento y colocan dos o tres cubetas de estiércol seco en la puerta de entrada de cada yurta para que, desde la mañana del día siguiente, las amas de casa cuezan el plato de carne del Año Nuevo. Finalmente golpean las paredes exteriores de fieltro de la yurta con una escoba, mientras que un niño sube al techo para sacudir el polvo.

Cuando el espacio doméstico y el campamento están limpios y ordenados, las mujeres se encargan de decorar la yurta. Ellas tapizan los muros, las camas y los cojines con tela nueva de colores vivos que contrastan con la tela blanca con que se recubre el techo del interior y con el fieltro blanco del exterior de la yurta. Para el nuevo año, todo debe estar limpio, nuevo y bello, y el color blanco es apreciado. Se requiere forzosamente tener algo nuevo, en general pequeños objetos decorativos. Las mujeres colocan sobre sus muebles y en sus estanterías sus más bellos objetos y exhiben principalmente algún radio o algún reloj con pilas nuevas. Para terminar, envuelven con papel periódico pequeños regalos, comprados recientemente en la ciudad, para luego disponerlos sobre las camas. En lo que toca a las abuelas, éstas terminan de coser los nuevos *deel*, abrigos largos que se llevan sobre la ropa y que sus nietos vestirán el día de la cena de fin de año. Todo mundo deberá ataviarse con un nuevo abrigo tradicional y, eventualmente, con nuevas botas mongolas y con un nuevo sombrero de piel y seda. Se le da un alto valor a lo “hecho en casa”, hasta a los botones del abrigo, que muchas mujeres ya no aprenden a elaborar, para desdicha de las abuelas. Para terminar, cada uno en su turno se encierra en la yurta¹⁵

¹⁵ Comúnmente, la puerta no está cerrada en el interior, y todos y cada uno pueden entrar y salir libremente y recibir la hospitalidad de los anfitriones.

y se lava el cuerpo y el cabello. Para algunos, en particular para los ancianos, es el único aseo del año.

En ese primer día de fiesta, se abre un espacio a lo nuevo, a lo limpio, a lo bello. El gran aseo se hace con miras a la renovación, que antaño hacía coincidir la efervescencia social y la convivencia de los humanos.

“Cerrar” bien el año viejo

El día de la cena de fin de año es el último del año: es el “día de cierre” (*bitüün ödör*). Una vez que la noche ha caído, cuando el “cielo se ha cerrado” (*tenger bitüüre-*), los mongoles celebran la “noche cerrada” (*bitüün oroj*).

Hombres, mujeres y niños visten sus nuevos abrigos largos y tienen la precaución de cerrar todos los botones. Ellos “cierran” sus cuerpos portando en la cabeza un sombrero o una pañoleta. En esa noche de cierre, las familias no reciben y no hacen ninguna visita, y celebran el fin de año cenando “comida cerrada” (*bitüü hool*). Lo que se hace es, en cierta forma, un intercambio cerrado de comida cerrada. El plato principal es un platillo festivo de carne, un borrego idealmente “entero”,¹⁶ al cual se le llama ordinariamente *šüüs*, nombre que es reemplazado en ese día de cierre de año por la expresión “platillo de cierre” (*bitüüleg*). Los mongoles explican que ése es un platillo “cerrado” porque el animal está “entero”, y esto principalmente porque la parte más importante, es decir la cola que “cierra” al animal, se hace ostensible en esta ocasión. El ama de casa, que por la mañana del día de la cena de fin de año hierve las diferentes partes del animal en la marmita, pone cuidado en no estropear la cola al manipular el perril del que ésta se encuentra sujeta. Junto con la cabeza que se coloca en un plato para presentarla a los comensales, la cola —la parte más grasa del animal— es la más honorífica. Por el

¹⁶ El cuello (*xüzüü*), los siete pares de costillas más próximos al cuello (*doloon bogino*) y las extremidades de las patas (*šijr*) no forman parte del *šüüs*.

contrario, las partes socialmente menospreciadas se ponen en el fondo del plato. El hombre de mayor edad del hogar o del campamento es quien da inicio a la cena de fin de año. Para esto, debe comenzar por la cola, parte de cierre. Primero, ofrece un pequeño trozo de esa parte que es la predilecta del espíritu-amo del fuego, protector del hogar doméstico. Enseguida ofrece las primicias de su vaso de alcohol destilado de leche o de vodka industrial a las divinidades búdicas y al espíritu-amo del hogar, mediante un papirotazo que dirige hacia atrás de sus hombros. El líquido frío cae al pie del horno ardiente dejando escapar una crepitación que presagia la llegada de numerosos visitantes el Día de Año Nuevo. El hombre pronuncia las palabras rituales de cierre del año: “¡Un buen año ha pasado!”. Los miembros de la familia pueden entonces comer: arrancan un trocito de carne llamada “de cierre” (*bitüüleg*), acompañado de otras “comidas cerradas” (*bitüü hool*): exactamente tres grandes raviolis al vapor y un cuenco de sopa con pequeños raviolis hervidos. A éstos se les considera, durante la tarde de la cena de fin de año, como carne (pues es lo que encierran), mientras que, ya durante dicha cena, se les considera comidas blancas (por su envoltura de pasta blanca), como lo veremos más adelante. La carne, llamada “alimento marrón-gris” (*bor idee*), cierra el año viejo. Entre los mongoles la comida compuesta exclusivamente de carne, “alimento marrón-gris” (*bor idee*), se califica como “negra” (*har*).¹⁷ A las tres “comidas cerradas” (*gurva bitüü hool*) se les considera igualmente, en ese día de cierre de año, comidas negras. La simbología del color negro (alimentos y platillos negros) se asocia entonces a lo cerrado y al cierre del año.

La persona de mayor edad del hogar o del campamento lleva a cabo el último gesto antes de salir de la yurta, el cual consiste en

¹⁷ El color negro designa los alimentos de calidad inferior, que no tienen grasa —la carne magra— o que no están listos para ser usados en una preparación culinaria. Para los alimentos integrados en una preparación culinaria, el adjetivo “negro” indica que el alimento se presenta y se consume sin mezcla y sin añadidura de otros alimentos; el único elemento sólido que contiene la sopa es la carne; véase Hamayon, “Des fards, des mœurs et des couleurs...”, p. 219.

colocar sobre el pernil del borrego un número impar de raviolis al vapor para “llamar” (*duudah*) a la felicidad. Luego declara que “el mes ha envejecido” (*sar huučirsan*), pues la palabra “terminar” (*duusah*) está prohibida en ese día de transición hacia un nuevo año, al que se exhorta a ser fasto. La cena de fin de año consagra al año viejo que hay que cerrar con buenas acciones, buenas palabras y buenos pensamientos, todos ellos dotados de la capacidad de sellar material o simbólicamente el año viejo, representado por el color negro.

Abrir bien el nuevo año

El tercer y último día de las festividades es el “primer día nuevo” (*šinij negen ödör*). Como lo indica el nombre de la fiesta —“luna blanca” o “mes blanco”, *cagaan sar*, donde el término *sar* designa la luna y el mes—, el nuevo año comienza con la primera luna nueva y el primer mes del año asociado al color blanco. Los mongoles asocian el año nuevo con la abundancia y la prosperidad, encarnadas en el color blanco de los productos lácteos. Ya desde el siglo XIII, la leche fermentada de yegua, y por extensión el color blanco, simbolizaban el carácter fasto de una fiesta.¹⁸

El día de Año Nuevo se celebra con la preparación, ofrenda y consumo de productos lácteos, llamados “alimentos blancos” (*cagaan idee*), y de “comida blanca” (*cagaan hool*). Son “comida blanca” los granos de arroz y de mijo, los raviolis, los terrones de azúcar y los dulces, los pasteles, siempre presentes en gran cantidad o en cantidades fastas, precisamente un múltiplo de tres, con una preferencia por el número nueve (3×3). Éstos son considerados comida fasta al igual que los productos lácteos, pues, como ellos, representan la abundancia. Efectivamente, las familias asocian los productos lácteos con los platillos elaborados a base de harina, como por ejemplo una gacha azucarada elaborada con diversos lácteos, múltiples granos de arroz y de mijo, cientos de

¹⁸ *Histoire secrète des Mongols. Chronique mongole du XIII^e siècle*, ed. y trad. de Marie-Dominique Even y Rodica Pop, París, Gallimard, 1994, p. 63, 94, 184.

galletas fritas, una sopa con centenares de raviolis hervidos y una multitud de raviolis al vapor.¹⁹

Constatamos que los raviolis tienen un carácter ambivalente. Si se consideran en función de su contenido —el relleno negro de la carne—, se consumen en el núcleo del hogar en pequeñas cantidades, y si se consideran en función de su contenedor —su envoltura de pasta blanca—, entonces se les ve como comida blanca, se ofrecen a los visitantes y se comen en multitud. Podríamos decir que forman parte de la comida abierta, en la misma medida en que la víspera formaban parte de la comida “cerrada” (*bitüü*). Asimismo, podríamos pensar que el término abierto “*neemel* [*negegemel*]”, empleado por Mostaert para calificar los “días abiertos”,²⁰ sería apropiado para designar la apertura del nuevo año y la comida abierta.

Tradicionalmente, las mujeres se encargan del mantenimiento del hogar doméstico: vigilan el fuego del horno que nunca debe apagarse, sacan las cenizas, recogen el estiércol seco utilizado como combustible, ordeñan a los animales y preparan la comida. En cuanto a los hombres, ellos efectúan labores externas al hogar y más allá de los límites del campamento. Hay tantas tareas que vinculan a las mujeres al interior, al hogar, bajo la protección de espíritus considerados buenos, como tareas que vinculan a los hombres al exterior, al mundo natural considerado salvaje, puesto que está poblado de espíritus que, si no son regularmente bien tratados y alimentados, resultan potencialmente maliciosos.²¹ Así, las mujeres permanecen en la casa y reciben a los visitantes, mientras que los hombres se desplazan de yurta en yurta. Desde que se levanta el

¹⁹ En los hogares se esconde generalmente una moneda en uno de los raviolis al vapor. Es un ravioli “de la suerte” que abre favorablemente el año. En el norte de China, la víspera de Año Nuevo, la familia se reúne y la totalidad de sus miembros preparan todos juntos los raviolis. Según la costumbre algunas familias ponen una moneda en uno de ellos: es una garantía de riqueza asegurada para aquel que recibirá ese ravioli bien relleno. Françoise Sabban, comunicación personal.

²⁰ Véase la nota 3.

²¹ Sandrine Ruhlmann, “Le partage des prémices et du fond de la marmite. Essai d’anthropologie des pratiques alimentaires chez les Mongols Xalx”, tesis de doctorado en Antropología Social y Etnología, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00346618/fr/> (consulta: 18 de agosto de 2007).

sol, las amas de casa descongelan la leche y el yogurt para la preparación de la gacha de cereales y construyen las pirámides de galletas-suela que luego colocan en el altar de las divinidades y sobre la mesita baja destinada a los visitantes. A todos esos alimentos se les llama “blancos”. Por su color, su diversidad y su multitud, los manjares blancos se asocian con la idea de renovación de la leche y de prosperidad del ganado, así como a la noción búdica de multitud de “méritos”. Las primicias —primeros trozos, primeras porciones o superficie— de cada una de las comidas “blancas” se ofrecen en un altar a las divinidades búdicas.

Las visitas de Año Nuevo se desarrollan según un guion constante. El anfitrión y el huésped se saludan con un gesto ceremonioso, acompañado de respectivos deseos de bienestar; enseguida se hace la ofrenda de una bufanda ceremonial de seda azul al anfitrión. El visitante se sienta y consume todo tipo de “comida blanca” (*cagaan hool*): un cuenco de sopa blanca (raviolis hervidos), un cuenco de gacha blanca (lácteos, mijo y arroz) y un trozo de galleta blanca (galleta-suela), dulces y trozos de queso blanco seco o fresco, todo ello acompañado con un cuenco de té “blanqueado” (té con leche) y de un vaso de alcohol blanco (vodka o leche de yegua fermentada). Para la celebración de Año Nuevo, las familias se abren de nuevo al exterior y comparten comida blanca con una gran cantidad de visitantes provenientes, a veces, de lugares lejanos. El día de la apertura del nuevo año se encuentra así marcado por un convite abierto con una multitud de “comidas blancas” (*cagaan hool*), también llamadas “méritos blancos” (*cagaan bujan*), mientras que el día del cierre del año viejo concordaba con un convite cerrado con alimentos negros.

Al final de la tarde de Año Nuevo, cuando las familias piensan que ya no recibirán más visitantes y cuando terminaron de comer, se realiza la ofrenda de “carne blanca de cuello [de borrego]” (*godoj cagaan mah*) a las divinidades, a través del fuego del hogar doméstico. En la expresión *godoj mah*, el término *godoj* designa la “carne del cuello” (*hüzüünij mah*)²² y la expresión *cagaan mah*,

²² Ja. Ceval, *Mongol helnij товч тайлбар тол'* [Diccionario razonado de la lengua mongol], Oulan-Bator, Ulsyn Hevlelijn Gazar, 1966, p. 147.

“carne blanca”, se aplica a los despojos blancos de los cuales, para los mongoles, también forma parte el cuello. Los huesos tienen cabeza y pie, y mis informantes me explicaron que se trataba aquí de la cabeza del cuello del borrego, precisamente la extremidad puntiaguda del cuello, lo que requeriría algunos detalles sobre el hueso del que aquí hablamos, pues el cuello, hueso “sin respeto” (*hündgüj*),²³ nunca formó parte del platillo festivo de carne (*šüüis*).²⁴ Ahora bien, en la expresión *godoj süül*, el término *godoj* designa también la extremidad puntiaguda de la cola del borrego²⁵ que, generalmente, se designa con los términos *godgoj*, *godoj* o *godon*, o con la expresión *godon süül*.²⁶ Parece entonces que las extremidades, la del cuello (base de la cabeza) y la de la cola del borrego, juegan un papel en el cierre y la apertura de los años. El día del cierre del año comenzaría con la ofrenda al fuego de la extremidad de la cola del borrego, parte que cierra al animal estando de pie, y el día de la apertura se terminaría con la ofrenda al fuego de la extremidad del cuello (base de la cabeza) del borrego. Se cierra un ciclo: cierre del año con la carne negra grasosa y apertura con la carne blanca honorífica.

Se cierra el año viejo con negro, se abre el nuevo con blanco. De la misma manera, los mongoles clausuran el periodo “negro” de duelo de cuarenta y nueve días, convidando “diez méritos blancos” (*arvan cagaan bujan*): té con leche, gacha de leche, arroz y pasas, sopa de té con leche, mijo y pequeños raviolis hervidos, gacha blanca cremosa, dulces, pequeños quesos secos, galletas-suela con trozos de azúcar y pequeñas porciones de mantequilla blanca.²⁷ Se “suprime el negro” (*har dara-*)²⁸ con el blanco. De la misma manera

²³ Debe tratarse de una punta ósea en la base de la cabeza que se articula con el hueso del cuello que se retira.

²⁴ Véase Ruhlmann, “Le partage des prémices...”, p. 271, y Antoine Mostaert, *Le dictionnaire ordos*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation, 1968 [Pekín, Catholic University, 1941-1944], p. 638ab.

²⁵ Charles R. Bawden, *Mongolian-English Dictionary*, Londres, Kegan Paul International, 1997, p. 94.

²⁶ Ceval, *Mongol helnij...*, p. 147.

²⁷ Sandrine Ruhlmann, “Une soupe peu ordinaire. Analyse du repas des funérailles chez les Mongols”, *Techniques & Culture*, v. 51, 2008, p. 246-271.

²⁸ Narsu y Kevin Stuart, “Funerals in Alxa Right Banner, Inner Mongolia”, *Mongolian Studies. Journal of the Mongolian Society*, v. 17, 1994, p. 99-103.

en que el luto se cierra para volver a la vida normal, los mongoles abren el Año Nuevo consumiendo comida blanca.

Hoy en día, al celebrar del Día de Año Nuevo, el énfasis se pone en el color blanco y en los méritos. Las familias ofrecen en ese día de apertura del año una “multitud de méritos blancos” (*zöndöö cagaan bujan*). La asociación del blanco con los méritos refleja en las prácticas domésticas la influencia del clero búdico, que hace hincapié en lo blanco y en los méritos con motivo del festín de cierre de los funerales, momento en el que las familias se ocupan en “cerrar” el periodo negro, nefasto, del luto de cuarenta y nueve días.²⁹ Asimismo, aunque el clero no asista a los rituales de nacimiento, donde la presencia de la sangre del parto impuro es nefasta, es omnipresente en los rituales posnatales de purificación de los cuerpos, tanto de la que parió como del lactante, a través de alimentos blancos y de la ofrenda de méritos.³⁰

LA PRÁCTICA PROPICIATORIA DE LLAMADO A LA FELICIDAD: ACUMULACIÓN Y CIRCULACIÓN DEL *HISIG*

El Año Nuevo mongol se integra en una dialéctica de lo cerrado y lo abierto. Lo esencial reside en que el cierre y la apertura se efectúen bien: un buen cierre del año viejo condiciona una buena apertura del Año Nuevo. El objetivo de esas acciones es propiciar el buen destino y obtener felicidad para sí mismo y para la familia.

Durante los preparativos y el desarrollo de la fiesta de Año Nuevo, las familias se esmeran para favorecer la felicidad anhelada. La práctica doméstica de acumulación de felicidad depende de las mujeres, quienes fabrican comida *fasta* y la almacenan para enseñguida ofrecerla en abundancia; la circulación depende de los hombres, quienes hacen visitas y reciben a cambio comida que llevan a

²⁹ Ruhlmann, “Une soupe peu ordinaire...”, p. 263-265.

³⁰ Sandrine Ruhlmann, “Les rites de naissance chez les Mongols Halh: la fermeture/ouverture des corps, des nourritures et du social”, en Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert y Roberte Hamayon (coords.), *Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin*, Sankt Augustin, Institut Monumenta, 2010 (Monumenta Serica Monograph Series LXI), p. 225-247.

sus casas. Hemos constatado que la comida fasta, los gestos y las palabras propiciatorias son necesarios para la realización y materialización de un buen cierre y una buena apertura del año. No obstante, pareciera que esto no bastara y que hubiera que “llamar a la felicidad” (*bujan hišig hurajlah*) —literalmente, los “méritos-gracia”—, mediante un ritual de llamado que presenta los mismos criterios precisos, sea cual fuere el contexto que implique su realización.³¹ Dicho ritual consiste en un gesto circular para hacer “venir hacia sí”, mientras se grita ¡*huraj!*, “ven, ¡ven aquí!”, repitiéndolo tres veces.³² La palabra ¡*huraj!* está ligada tanto a la noción ritual de “hacer venir hacia sí, llamar hacia sí” (*hurajla-*), como a la noción de acumulación, más específicamente búdica, forjada a partir del verbo “acumular” (*huraa-*), que asocia la acumulación de acciones merecedoras o “méritos” (*bujan*) con la prosperidad (se sobreentiende que del rebaño).

En el contexto doméstico de la celebración del Año Nuevo encontramos las dos características del ritual de llamado de la felicidad (gesto, llamado). Con motivo de la confección y de la ofrenda de las galletas-suela, las amas de casa efectúan gestos circulares mientras susurran tres veces alternativamente la palabra de invocación, *huraj*, y la palabra fasta de abundancia *zöndöö*. Esperan felicidad a cambio de sus gestos y palabras. El gesto circular consiste en dibujar círculos horizontalmente, con las dos manos o con la mano derecha, dirigiendo las palmas hacia el cielo. Los círculos se efectúan en el sentido fasto de la marcha del sol y el aire pareciera ser atraído hacia sí. Las mujeres pronuncian también palabras propiciatorias como “una multitud de visitantes (*zöndöö hümüüs*) vendrán porque preparamos una multitud de comidas con méritos (*bujan hišigtej hool*)”. No es que ellas presagien nada, sino que favorecen al destino o, más bien, influyen en él. Conciben sus palabras como una acción y un medio eficaces para actuar sobre el porvenir o sobre el mundo. Ya sea que sus

³¹ Krystyna Chabros, *Beckoning Fortune: A Study of the Mongol Dalaya Ritual*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992.

³² *Ibid.* Krystyna Chabros dedicó un libro al ritual de llamado de la felicidad (*dalaga*) y presenta precisamente esos tres componentes que lo caracterizan.

expectativas hayan sido o no colmadas, jamás se reconoce o se dice cuando éstas no lo han sido, porque los mongoles piensan que eso les acarrearía infortunio.

Así, la galleta-suela aportada es una garantía de hospitalidad y de prosperidad para los visitantes y para los anfitriones que, habiéndolas recibido en gran cantidad, extraen de ellas una esperanza de felicidad. La acumulación de comida fasta, de “méritos blancos” (*cagaan bujan*), a través de su fabricación, almacenamiento y circulación, y el convite con los visitantes, permiten conservar la felicidad, preservar la felicidad (*hišig*) para sí mismos y sus allegados.

La *hišig* se pone en circulación y en los días posteriores a la celebración del Año Nuevo es de buen augurio preguntarse respectivamente, en cada visita que se hace o se recibe, si “¿se ha saludado a una multitud multitud [*sic*] de personas?” (*zöndöö zöndöö hümüüs zolgson uu?*). La respuesta es redundante para afirmar que “¡una multitud multitud [*sic*] de personas ha sido saludada! (*zöndöö zöndöö hümüü szolgson!*). Para cualquier anfitrión, lo esencial es recibir el mayor número de visitas, “una multitud multitud [*sic*] de visitantes”, para tener la posibilidad de ofrecer abundantes comidas “blancas” y galletas-suela que concretan la apertura favorable del nuevo año.

Las galletas-suela son comidas contenedoras y garantes de felicidad (*bujan hišig*). Son muy claramente la materialización de una relación entre hogares, así como una garantía de felicidad para cada hogar que las ofrece en multitud y que recibe una de cada hogar visitado. Se expresa regularmente que la felicidad es el objetivo y el beneficio que se obtiene al compartir la comida, particularmente las galletas-suela. El objetivo es de crucial importancia: llamar la felicidad a sus hogares para que el nuevo año transcurra lo mejor posible.

Es por ello que lo peor que puede pasar a una familia es no recibir visitantes. De hecho, el año en el cual asistí y participé en la celebración del Año Nuevo, las familias del campamento tuvieron mucho temor. La mañana del día de Año Nuevo, la joven de la yurta donde vivo se preocupó al no ver venir a nadie y, encolerizada, me culpó de ser la causante de ello puesto que sufría un dolor en el vientre y me recosté en la cama. De día, en la yurta,

esta posición trae mala suerte porque se considera indicio de una enfermedad. Es un indicio concedido a las almas errantes —literalmente “malas almas” (*muu süins*)—, precisamente las almas de muertos que no pudieron renacer en un recién nacido y que, hambrientas, vagan en búsqueda de un cuerpo como soporte para que las alimente. Prueba de ello es que los numerosos visitantes esperados no llegaban. Su madre intentó calmarla explicándole que, al no ser yo mongola, mi comportamiento no podía tener consecuencias para ellos. Finalmente, otra mujer del campamento me salvó de esta delicada situación cuando consultó el calendario búdico, según el cual ese año el día de Año Nuevo era un “día de madera de pérdida” (*modon hohirol ödör*), un día, según me explicó, en que no se recibirían (no se deberían recibir) visitas. Más ampliamente, era un día en que no se haría nada, puesto que cualquier cosa que se llegara a hacer se perdería. Anunció entonces a todos los miembros del campamento que las visitas se pospondrían para el día siguiente. Hay que entender que los hombres de todos los hogares consultan el calendario todas las mañanas y que ya habrían estado al corriente de tal prescripción astrológica, así que todos pospondrían al día siguiente su ronda de visitas. Esta anécdota permite entender lo esencial que es para las familias ese objetivo de obtención o de acumulación de felicidad.

PRÁCTICAS PROPICIATORIAS Y ADIVINATORIAS: ¿RASGOS CARACTERÍSTICOS SIMILARES?

Algunos de los gestos propiciatorios efectuados con motivo de la preparación y la realización de la fiesta de Año Nuevo se asemejan a los gestos efectuados durante las prácticas adivinatorias.³³

³³ Sobre la adivinación como poder de los y las chamanes para “ver”, “saber” y “decir la verdad”, véase la obra de Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme...*, relativa al chamanismo de los buriatos de la actual República de Buriatia; la de Charles Stépanoff, “Les corps conducteurs. Enquête sur les représentations du statut et de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie méridionale à partir de l'exemple touva”, tesis de doctorado en Antropología Religiosa y Etnología, París, École Pratique des Hautes Études, 2007, sobre los chamanes de la República de Tuvá, y la de Laetitia Merli, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique*

Tuve la oportunidad de asistir a una práctica adivinatoria en el sentido estricto del término. Con intervalos de unas semanas, esta adivinación fue realizada por una mujer que rondaba los treinta años, en tres ocasiones y de la misma manera, en la yurta en donde yo vivía. Esta mujer “adivina” (*mergen*), acompañada de su hijo, visita regularmente al ama de casa al caer la noche. Como es habitual, entra sin llamar a la puerta de entrada, se sienta en la cama situada en la parte femenina ubicada en el lado este de la yurta, seguida por su hijo, que toma asiento a su lado. Las dos mujeres intercambian las palabras usuales de saludo y la anfitriona ofrece un cuenco de té o de sopa a los visitantes. Una vez el protocolo de recepción usual cumplido, la adivina pregunta a su anfitriona si tiene noticias recientes de su madre, a quien se había declarado enferma del corazón desde hace algunos meses.³⁴ Como la anfitriona se preocupa por no tener ninguna, la adivina introduce la mano derecha en el pliegue de su abrigo mongol tradicional y saca de ahí nueve antiguas monedas chinas con el centro agujerado.³⁵ La adivina manipula las monedas repitiendo en tres ocasiones los mismos gestos, siempre en el mismo orden. Apiladas entre el pulgar y el índice de su mano derecha, las monedas pasan a su mano izquierda cerrada, en donde son agitadas para que tintineen a nivel de su oreja. Se ve a la adivina prestar mucha atención: interroga susurrando y, en espera de la respuesta, aguza el oído en dirección de las monedas. Finalmente, las esparce formando un óvalo en la palma de su mano derecha. Ve las monedas y pronuncia en voz baja unas palabras que parecen repetirse. Luego las toma una a una con la mano izquierda y las apila nuevamente entre el pulgar y el índice, sopla en su puño, que contiene ahora las monedas, y comienza de nuevo el baile circular de monedas. Grégory

en Mongolie postcommuniste, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2004 (Nord-Asie 2), sobre los neochamanes de la República de Mongolia.

³⁴ La madre reside en la capital, Ulán Bator, a 330 kilómetros de distancia.

³⁵ Estas monedas (*zoos*) son *cash* chinos, antigua moneda china redonda y con una perforación en el centro en forma de agujero cuadrado.

Delaplace³⁶ describe los mismos gestos de manipulación de nueve monedas en un contexto de adivinación: el adivino consulta sus monedas sacudiéndolas en sus manos, soplándoles y esparciéndolas luego en la palma de la mano.

Mientras que las monedas pasan de una mano a la otra, la adivina parece dibujar en el aire haciendo movimientos circulares con sus manos. Este conjunto de gestos acompañado de palabras susurradas —parece que se tratara de formulaciones o de rezos búdicos— se efectúa tres veces o un número de veces múltiple de tres. De este modo, hay tres tiempos, tres gestos repetidos tres veces, con tres veces tres monedas: el número tres repetido tres veces. Los números impares, particularmente el número tres y sus múltiplos, atraen la felicidad en la religión búdica, como ya lo hemos mencionado. En cuanto al número nueve, su simbología es importante y anterior a la conversión de los mongoles al budismo.

Se da el veredicto: la madre sigue estando enferma. Permanece en cama. Su corazón se agota. La anfitriona decide visitarla lo más pronto posible. Esta mujer, que me hospeda y que en el curso de mi investigación de campo se convierte en mi informante privilegiada y mi confidente, me explicará posteriormente que la adivinación puede también realizarse mediante piedras o heces de cabra,³⁷ precisamente en cantidad impar o en múltiplos de tres.³⁸ Ella es categórica: esas prácticas pertenecen a la “adivinación” (*mereg*), que ella identifica como búdica. Añade que un especialista hace una pregunta y da una respuesta. Finalmente explica que, en el instante en que la adivina les “sopla” (*üleeh*) a las monedas encerradas en su mano izquierda, ella “ve” (*üze-*) la porción-destino (*huv' zajaa*).

³⁶ Grégory Delaplace, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2009 (Nord-Asie 1), p. 207.

³⁷ En *idem.*, se dice que un especialista formuló diagnósticos a través de la manipulación de 41 piedras y nueve monedas. Mostaert, en *Le dictionnaire ordos*, p. 64a, 404a, 612b, 673b, señala que, entre los ordos de principios del siglo XX, se practicaban adivinaciones por medio de nueve *cash*.

³⁸ El acto adivinatorio mediante un omóplato asado de borrego (*honin dalaar tölgö barih*), mencionado por Mostaert, *Le dictionnaire ordos*, p. 673b, está cayendo hoy en día en desuso. Por el contrario, la adivinación con el rosario parece haberse extendido por toda Mongolia.

El acto de “susurrar” (*šivših*) es subrayado por mi informante privilegiada: ella lo relaciona con el carácter “oculto” (*dald*) de la adivinación y con los rezos búdicos.³⁹ El susurro parece indisociable del acto de “soplar” (*ülee*). La adivina susurra palabras secretas a los *cash* y les sopla. Antoine Mostaert⁴⁰ constataba más precisamente que el adivino susurraba a uno de los nueve *cash* qué cosa se trataba de adivinar.

El *huv' zajaa*, literalmente “porción destino”, se define entre los mongoles como la porción de felicidad que debe corresponder a cada uno y la adivina lo “llama”, “lo hace venir” (*duudna, hura-jlna*) por medio de gestos (círculos, soplidos), de objetos (monedas) y de palabras específicas (peticiones, rezos búdicos). (Véase figura 1.)

La adivinación es llamada *mereg* (*merijg*).⁴¹ Predecir el porvenir (*mergeleh*) implica ser “muy hábil” (*mergen*)⁴² y “ver” (*üzeh*).⁴³ Mi informante me explicó que para ser adivino hay que ser reconocido como tal y tener una predisposición de nacimiento. Los adivinos poseen el *mereg* (*merijg*), ellos son “*meregtej [merijgtej] hün*”, “personas con adivinación”. Ese discurso permite pensar que se trata de la posesión de un saber, o incluso posiblemente de un poder en el sentido mágico-religioso del término. Roberte Hamayon⁴⁴ estudió el poder de los chamanes hombres y mujeres, y principalmente su capacidad para “adivinar”, para “ver” jugando con las entidades

³⁹ Del mismo modo, el nombre dado a un niño es susurrado cuando nace y es mantenido en secreto hasta su primer corte de cabello, ritual que materializa la fijación de su alma en su cuerpo; véase Ruhlmann, “Le partage des prémices...”, p. 337, 349, y “Les rites de naissance chez les Mongols Halh...”, p. 238-239.

⁴⁰ Mostaert, *Le dictionnaire ordos*, p. 612b.

⁴¹ En el lugar el término se pronuncia *merig* y su ortografía es *merijg*, pero esta ortografía no figura en los diccionarios de lengua mongola. Mostaert, *Le dictionnaire ordos*..., p. 673b, documentó en el lugar el término *tölgö* para designar la adivinación, que se encuentra con la forma *tölög* en el diccionario de Ceval, *Mongol helnij товč tajl-bar tol'*..., p. 550.

⁴² Delaplace, en *L'invention des morts*..., p. 132, 227, 230, define al “hombre hábil” como una persona que “sabe” y que “puede”, principalmente, dirigir ciertos ritos funerarios (sobre todo el de “instalar bien” a un muerto) o dar un diagnóstico y hacer una reparación con motivo de una manifestación de fantasmas.

⁴³ Los términos *mereg*, *tölög* y *üzeg* designan la adivinación; los términos *meregč*, *tölögč* y *üzegč* designan al adivino.

⁴⁴ Hamayon, *La chasse à l'âme*..., p. 721.



Figura 1. Ritual de adivinación que consiste en soplarle a un omóplato derecho de borrego. Balzır Udagan, de 78 años, era una de las pocas chamanas que practicaban la escapulomancia; durante todo el periodo soviético se escondió para divinizar y chamanizar. Fotografía de G. Lacaze, 1996, Hölvsgöl.

sobrenaturales. Ella explica que la adivinación es un medio para actuar, más que un modo de ver y de saber, y ese modo de acción influye en realidades pasadas o por venir.

Las prácticas que hemos presentado más arriba no son adivinatorias, en el sentido en que las familias no predicen lo que puede pasarles: actúan de tal manera que no les pase nada nefasto y de tal manera que los eventos fastos sean favorecidos, sin más identificación ni precisión. Aun siendo propiciatorias, estas prácticas tienen implicaciones de orden adivinatorio, en el sentido de que son prácticas domésticas de acción sobre el mundo, sobre eventos o realidades pasadas o por venir: ellas se desarrollan dentro

de un marco exclusivamente doméstico y tienen como objetivo influir favorablemente en el porvenir de la familia y de sus miembros, en el momento decisivo del cambio de año. Estas prácticas domésticas no implican ni la intervención de un especialista ni una interpretación de signos cualesquiera; no obstante, los mecanismos de que forman parte presentan similitudes con las prácticas adivinatorias descritas anteriormente —un gesto repetitivo, un movimiento, palabras, un resultado esperado—. Son prácticas que permiten a las familias atraer hacia ellas la felicidad —práctica positiva de acción, de empuje—, en vez de luchar contra la adversidad —práctica negativa de prevención o de reparación—. La propiciación coincide entonces con la adivinación en el sentido de que el objetivo final es idéntico: la obtención-perpetuación de la felicidad.

ALIMENTAR A LOS ESPÍRITUS

La felicidad es buscada por los mongoles y llamada hacia ellos con motivo del Año Nuevo para la buena salud de los hombres y del ganado, pero también para la prosperidad, es decir éxito en el trabajo, la ganancia de dinero, la fortuna en el amor, etcétera. Esa felicidad es representada y garantizada por la circulación de galletas-suela, y más precisamente por la ofrenda de una galleta traída a la casa por los visitantes. Es una simbología de lo cerrado y de lo abierto a la cual se añaden influencias búdicas, principalmente la noción de “méritos” asociada al énfasis que se hace en el color blanco, que está en operación en el llamado a la felicidad. El destino favorable se desea y se materializa en objetos, gestos y palabras, particularmente en la ofrenda de comida específica, que posee supuestamente un capital de felicidad. Así, la vida cotidiana está marcada por acciones propiciatorias guiadas por el calendario búdico, que tienen como punto culminante el día de Año Nuevo.

Los mongoles atribuyen a la comida cocida (alimentos blancos, galletas fritas, carne grasosa) la capacidad de atraer la felicidad, y a la comida cruda la capacidad inversa: repeler el infortunio. Efectivamente, se supone que la comida cruda calma el hambre de las

“malas almas” (*muu süns*), almas errantes de los muertos que no pudieron renacer en el cuerpo de un recién nacido. Por ejemplo, los granos de mijo o de arroz se consideran comida cruda. Si excepcionalmente las almas pueden ser alimentadas también con comida cocida, esto no se puede hacer más que en el exterior de la casa. Por el contrario, la comida cocida se ofrece tanto a los fantasmas o a los aparecidos como a las almas de los ancestros y a las divinidades búdicas, así como a los otros humanos. En una de las “historias de fantasmas” compiladas por Delaplace,⁴⁵ se utilizan alimentos cocidos para expulsar a un fantasma: por un lado, carne (*mah*) —el autor supone que se trata de carne cocida, puesto que en el caso contrario los mongoles indican que la carne está cruda (*tüühiij*)—, y, por el otro, productos pingües, mantequilla, harina, frituras —cocidos (*huušuur*), puesto que crudos serían “masa” (*guril*)—, queso seco y azúcar.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMANN, Brian, *Divine Knowledge: Buddhist Mathematics According to the Anonymous Manual of Mongolian Astrology*, Leiden, Brill, 2008 (Brill's Inner Asian Library 20).
- BAWDEN, Charles R., *Mongolian English Dictionary*, Londres, Kegan Paul International, 1997.
- CEVEL, Ja., *Mongol helnij товч тайлбар тол* [Diccionario razonado de la lengua mongol], Oulan-Bator, Ulsyn Hevleijn Gazar, 1966.
- CHABROS, Krystyna, *Beckoning Fortune: A Study of the Mongol Dalaya Ritual*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1992.
- DELAPLACE, Grégory, *L'invention des morts. Sépultures, fantômes et photographie en Mongolie contemporaine*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2009 (Nord-Asie 1).
- HAMAYON, Roberte, “Des fards, des mœurs et des couleurs. Étude d'ethnolinguistique mongole”, en Serge Tornay (coord.), *Voir et nommer les couleurs*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 1978, p. 207-247.

⁴⁵ Delaplace, *L'invention des morts...*, p. 228.

- , *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).
- HISTOIRE secrète des Mongols. Chronique mongole du XIII^e siècle*, ed. y trad. de Marie-Dominique Even y Rodica Pop, París, Gallimard, 1994.
- MERLI, Laetitia, *De l'ombre à la lumière, de l'individu à la nation. Ethnographie du renouveau chamanique en Mongolie postcommuniste*, París, École Pratique des Hautes Études, Centre d'Études Mongoles et Sibériennes, 2004 (Nord-Asie 2).
- MOSTAERT, Antoine, *Le dictionnaire ordos*, Nueva York, Johnson Reprint Corporation, 1968 [Pekín, Catholic University, 1941-1944].
- , *Manual of Mongolian Astrology and Divination*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1969.
- NARSU y Kevin Stuart, "Funerals in Alxa Right Banner, Inner Mongolia", *Mongolian Studies. Journal of the Mongolian Society*, v. 17, 1994, p. 99-103.
- PELLIOT, Paul, *Histoire secrète des Mongols. Restitution du texte mongol et traduction des chapitres I à VI*, París, Adrien-Maisonneuve, 1949.
- RUHLMANN, Sandrine, "Le partage des prémices et du fond de la marmite. Essai d'anthropologie des pratiques alimentaires chez les Mongols Xalx", tesis de doctorado en Antropología Social y Etnología, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2006, <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00346618/fr/> (consulta: 18 de agosto de 2007).
- , "Une curieuse pâtisserie en forme de semelle: le nouveau support de bonheur des Mongols halh bouddhisés", *Anthropology of Food*, 2008, <http://aof.revues.org/document5593.html> (consulta: 15 de diciembre de 2008).
- , "La beauté des farineux. Une approche anthropologique de la notion mongole d'esthétique", *3^e Congrès du Réseau Asie-IMASIE, Perceptions esthétiques en contexte mongol et sibérien*, Thématique 6 Espaces, rituels, sociétés, Laurent Legrain y Roberte Hamayon, 2008, 8 p., <https://www.base-juniper.org/?q=node/1965> (consulta: 14 de febrero de 2019).
- , "Une soupe peu ordinaire. Analyse du repas des funérailles chez les Mongols", *Techniques & Culture*, v. 51, 2008, p. 246-271.
- , "Les rites de naissance chez les Mongols Halh: la fermeture/ouverture des corps, des nourritures et du social", en Denise Aigle, Isabelle Charleux, Vincent Goossaert y Roberte Hamayon (coords.),

Miscellanea Asiatica. Mélanges en l'honneur de Françoise Aubin, Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, 2010 (Monumenta Serica Monograph Series LXI), p. 225-247.

STÉPANOFF, Charles, "Les corps conducteurs. Enquête sur les représentations du statut et de l'action rituelle des chamanes chez les Turcs de Sibérie méridionale à partir de l'exemple touva", tesis de doctorado en Antropología Religiosa y Etnología, París, École Pratique des Hautes Études, 2007.

A PROPÓSITO DE CIERTAS CONSIDERACIONES
ONTOLÓGICAS RELATIVAS A LA ADIVINACIÓN
EN LA COMUNIDAD TZELTAL DE SAN JUAN EVANGELISTA
CANCUC (ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO)

HELIOS FIGUEROLA PUJOL
Universidad de París X Nanterre

Antes de abordar el tema de las prácticas adivinatorias en San Juan Evangelista Cancuc, hay que precisar que se trata de una comunidad situada en las tierras altas del estado de Chiapas (México), cuya población es de alrededor de 17 500 habitantes. La mayoría se encuentra dispersa en aldeas, mientras unas 3 500 personas residen en el centro comunitario. 20% de los habitantes son monolingües del tzeltal, idioma que pertenece al grupo lingüístico maya. La mayoría de la población trabaja en el campo, cultiva el maíz para el autoconsumo y cosecha café para la exportación, en tanto que una minoría se dedica al comercio y al transporte.

Si bien existen huellas de un control territorial ejercido por los cuatros clanes patrilineales (*Boj*, *Chejeb*, *Ch'ijk'* e *Ijk'al*) —hoy desaparecidos—, ellos mantienen una gran influencia sobre la organización del parentesco bajo una rígida nomenclatura de tipo Omaha. En cuanto a la organización política de la comunidad, se estructura alrededor de dos instituciones: la Presidencia Municipal, cuyos funcionarios son elegidos democráticamente por sufragio universal, y la de los *chakel* (o *principales*), poder gerontocrático cuyos miembros han ocupado, alternativamente, cargos religiosos católicos (como el de mayordomo de un santo epónimo) y civiles (no relacionados con la Presidencia Municipal, como el de regidor). Si bien el funcionamiento de la Presidencia Municipal está sometido a las leyes de la República mexicana, el de los *chakel* depende de los usos y costumbres locales. Esta instancia, fruto de la aculturación,

encuentra su legitimidad en el pasado, en particular en la Colonia, cuando los españoles impusieron a los pueblos autóctonos una administración que respondía a sus intereses económicos basados en la extracción de materias primas y en la explotación intensiva de la mano de obra indígena.

De la misma manera, con el paso del tiempo la visión del mundo de los cancuqueros se constituyó en forma de sincretismo. Para ellos el cosmos está poblado de seres sobrenaturales distribuidos en dos grupos: por una parte dios, la virgen y los santos; por otra, los ancestros y una gran variedad de seres relacionados con la diinidad Tierra.

Características de ciertas operaciones rituales relacionadas con la adivinación

Después de interrogar a varios especialistas rituales en búsqueda de índices relacionados con la adivinación, después de acosar a los amigos y a sus hijos, y habiendo obtenido respuestas negativas y frustrantes, concluiríamos que para los cancuqueros la adivinación no existía. Nuestra ignorancia nos empujaba a creer que la búsqueda de una persona extraviada, de un animal u objeto perdido, era un asunto totalmente aleatorio y que, ante tal realidad, el hombre se encontraba solo y desamparado. Para los cancuqueros se trata de una operación llamada *jna'ojel*, término rico en significaciones. El antiguo diccionario tzeltal del siglo XVI de fray Domingo de Ara¹ traduce *jna'ojel* como “adivinación”, pero lo hace derivar del verbo transitivo *na'el*, que significa “entender, pensar, recordarse” e incluso “tomar conciencia”.

La etimología de la voz *jna'ojel* nos indica que nos apartamos de una operación aleatoria y cargada de misterio. En efecto, los cancuqueros perciben la adivinación como una operación perfectamente lógica que toca todas las actividades de la vida cotidiana, eventos

¹ Domingo de Ara, *Vocabulario de la lengua tzendal según el orden de Copanagustla*, ed. de Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1986.

individuales o, por el contrario, que implican a la colectividad. Todo sucede como si el azar y la incertidumbre no existiesen, como si cada incidente, incluso el hecho más anodino, pudiese encontrar su exégesis en las relaciones que mantienen los componentes ontológicos de la persona con los seres que pueblan el cosmos.

Para obtener una respuesta todo depende de la sagacidad del hombre. Cada uno debe esforzarse por interpretar los signos diversos y tan complejos que las divinidades le hacen llegar regularmente, no sólo en los sueños y en los rituales, donde las visiones y el “comportamiento” de los objetos que rodean a la persona son particularmente examinados, sino también en situaciones particulares que causan una fuerte impresión en la vida cotidiana (nacimiento, deceso, accidentes, inundaciones, enfermedades, comportamiento de los animales, etcétera), cuyos signos son escrutados e interpretados minuciosamente, tanto por el actor como por el entorno familiar que lo rodea. Cuando persisten las dudas, las personas no dudan en consultar a un especialista ritual: un *ch'abajom* o un *pik'abal*. El *ch'abajom* o rezador (de *ch'ab*, “rezar”) resuelve los problemas por la plegaria, y el *pik'abal* (pulsador, de *pik*, “tomar”, y *k'ab*, “mano”) diagnostica tomando el pulso del paciente y es también un fino fitoterapeuta. Si aquél interpreta la etiología en función del comportamiento de los componentes ontológicos del paciente, el *pik'abal*, más cerca de la medicina alopática, busca las causas en la fisiología del paciente. Si bien las actividades de ambos especialistas tienen un carácter terapéutico, ellos son también solicitados para encontrar personas, animales u objetos perdidos.

La concepción tzeltal del hombre y de los seres vivientes en general, incluso de las divinidades mismas, reposa en la posesión de dos categorías de componentes ontológicos: los *ch'ulel* y los *lab*.

Existen tres tipos de *ch'ulel*:

1. Un *ch'ulel* vital para el hombre, extremadamente frágil, que tiene la apariencia de un ave.² En este *ch'ulel* residen los sentimientos, la inteligencia y la memoria.

² Llamado *mutil k'otantik* (“*ch'ulel* del corazón”).

2. El otro *ch'ulel*, llamado *noj'k'etal* (“sombra”), es de naturaleza etérea. Tiene la apariencia del individuo pero sin sus detalles. Vive justo bajo la piel de la persona y se desarrolla con ella. Cuando el individuo muere, este *ch'ulel*, que pasa a llamarse *ch'ulelal* (“el alma del muerto”), erra durante tres días por la casa familiar, circulando por las sombras de las paredes y objetos, antes de irse a residir definitivamente a un lugar subterráneo llamado *impierno* (“infierno”) o *k'atin-bak* (“lugar en que se queman los huesos”). Una vez allí, el *ch'ulelal* integra una sociedad compuesta por todos los muertos.
3. Existe un tercer *ch'ulel*³ que, protegido por los ancestros clánicos, vive en las profundidades terrestres⁴ y lleva una vida paralela a la del hombre. La organización política del *ch'iibal* es una rígida estructura gerontocrática. Se distinguen 13 niveles sociales en que el más importante es el de los “madrespadres” (*me'il-tatil*), que son los que rigen los destinos del *ch'iibal*. Los habitantes del *ch'iibal* les transmiten a los *ch'ulel* los principios sociales y los conocimientos tradicionales que gobiernan a los hombres.
4. Los *lab* constituyen la otra categoría de componentes ontológicos. Los *lab* pueden ser animales, fenómenos meteorológicos e incluso ciertos personajes relacionados con la historia local. Los *lab* le permiten a su poseedor realizar hazañas, algunas extraordinarias. El control de los *lab* y de su agresividad natural constituye un desafío permanente para el individuo. Así, si están bajo control, ellos protegen el *ch'ulel* del corazón del individuo y sirven para que se comunique con los otros habitantes del cosmos. Es esta comunicación la que será movilizada en la actividad ritual, en los sueños y en los presagios.

Estas dos categorías ontológicas mayores —*ch'ulel* y *lab*— deben actuar en concierto. Su alianza y comprensión mutua le garantizan a su poseedor la sobrevivencia en un cosmos poblado de seres

³ Llamado *ch'ulel ta ch'iibal* (“*ch'ulel* del *ch'iibal*”).

⁴ Llamado *ch'iibal* (“lugar de engorda, de cuidados”).

peligrosos con los que el hombre mantiene una relación no siempre pacífica y a menudo conflictiva, en particular con los *lab* carnívoros, que se nutren del *ch'ulel* del corazón. Tal es, en pocas palabras, la relación existencial del hombre con su entorno y la instrumentalización que hace de sus componentes ontológicos.

Es así como, cuando el individuo posee *lab* poderosos, puede comunicarse con sus familiares, amigos, ancestros e incluso con los muertos para pedirles consejos, consuelo y también obtener informaciones diversas (sobre el éxito de un comercio o sobre las intenciones de un rival o enemigo). En particular a través de los sueños, las divinidades pueden presentarse a él para ayudarlo, por ejemplo, para encontrar un objeto perdido. Gracias a sus *ch'ulel* y a sus *lab*, el hombre puede, interrogando a las divinidades que viven en espacios cósmicos diferentes, prever un encuentro, prevenir un accidente o peligro, denunciar un comportamiento, tener noticias de un ser querido, ubicar una planta medicinal, encontrar el momento apropiado para iniciar un viaje, denunciar un robo o ubicar el lugar en que se encuentra un animal extraviado.

Los ancestros que cuidan el *ch'ulel* del *ch'iibal* del individuo, con celo y aplicación, pueden, cuando comete una falta grave, castigarlo severamente, pero también, con la misma facilidad, intervenir en sus sueños para informarlo. Es por esta razón que los cancuqueros están particularmente atentos a las visiones y pesadillas que puedan tener, como si éstas fuesen parte de la realidad. Se hablará entonces de “conocer o saber por el ojo” (o *nail sit*). “Es como cuando estamos bolos (borrachos)”, nos precisará un informante.

Las relaciones entre el hombre y sus ancestros son tan importantes que los especialistas rituales piensan que el hombre tiene una doble existencia, que *cheb kuxultik* (“vive en dos”); por eso es que lo que le sucede al hombre es lo que le pasa al *ch'ulel* en el *ch'iibal*. Es necesario entonces esperar el mensaje enviado por los ancestros a través de los sueños o interrogarlos para encontrar la explicación de un suceso. Es de esta manera que, cuando sucede algo poco ordinario en la vida de una persona, ésta escrutará pacientemente los sueños o los signos diversos que podrían darle alguna pista de interpretación. Podría también interpelar directamente a las divinidades para pedirles ayuda. Es a partir de este

sistema de representaciones como el término *jno'jel* (derivado de un verbo que significa “entender, pensar, recordar” o bien “tomar conciencia”) adquiere sentido.

Si un objeto se extravía, los cancuqueros no llaman inmediatamente al especialista ritual: primero se aplicarán buscándolo y si no tienen éxito, una vez todas las posibilidades agotadas, ellos esperan que las divinidades, los muertos y los ancestros les indiquen el paradero preciso del objeto, en general por los sueños. De no realizarse sus deseos, entonces harán una petición directa a ciertas divinidades, en particular a la Tierra y a los *ajaw*⁵ utilizando como intermediario al *ch'abajom* o al *pik'abal*.

Ambos procedimientos no están exentos de riesgos, ya que el contacto entre el hombre y las divinidades siempre es delicado. La comunicación a través de los sueños puede ser incluso peligrosa, ya que la actividad onírica es considerada una realidad que implica que uno de los componentes ontológicos, el más frágil, el *ch'ulel*, en sus viajes y aventuras, se expone a ser atacado por los *lab* carnívoros. Además, a través de la palabra ritual, en sus peticiones, el hombre molesta, interrumpe el quehacer divino. Es por eso que una serie de fórmulas retóricas serán necesarias.

Pero antes de describir dos técnicas precisas de adivinación, ilustraremos, a través de algunos ejemplos, la variedad de estas prácticas. No tenemos información sobre las prácticas astrológicas, pero sabemos que la observación atenta de los astros da a los especialistas rituales la ocasión de predecir un evento importante. La existencia de una aureola alrededor del sol anuncia la muerte de un hombre, en tanto que el halo rodeando la luna predice la de una mujer. La importancia del sol es tal en Cancuc, que todas las tumbas, tanto de los católicos como las de los evangélicos, están orientadas siguiendo un eje este-oeste, con el difunto mirando sistemáticamente al este. Ello lo explican porque el *ch'ulel* debe reunirse rápidamente con el sol, acompañándolo en su recorrido, cuando éste aparezca en el horizonte.

⁵ Lugar habitado por un numen terrestre de grandes poderes llamado *ajwalil* (“dueño”).

Los especialistas rituales distinguen los días de la semana más apropiados para ciertas actividades. Así, los lunes son peligrosos para las prácticas rituales benéficas, como por ejemplo las profilácticas y terapéuticas, mas no para las de brujería. Para aquéllas los viernes, sábados y domingos son los ideales. Ciertas horas del día tienen una connotación negativa: es el caso del medio día, horario en el que los *lab* carnívoros frecuentan los caminos y senderos.

La ornitomanía es también practicada. Desgraciadamente contamos con pocos datos al respecto. Sabemos que el canto de ciertos pájaros advierte al hombre de un peligro inminente. El comportamiento del búho (*xoch*), así como la presencia de una mosca azul, llamada *baksit* (“ojo de hueso”) o *bak-ch’ulelal* (“hueso de *ch’ulelal*”), son observados atentamente. Si el búho sobrevuela una casa indicará la enfermedad y muerte pronta de un ocupante; es la razón por la cual se persigue a los búhos para matarlos. El insecto indica a los hombres que un *ch’ulelal* intenta establecer contacto con un vivo para comunicarle un mensaje. Los dibujos de las alas de las mariposas (*pehpen*) son considerados mensajes crípticos que los ancestros mandan a los hombres. La visión de ciertos gatos (*kaxlan mis*, “gato mestizo”) que tienen el poder, raro, de visitar a los ancestros en el *ch’iibal* provoca en los hombres vómitos y diarreas.

Se piensa que ciertos animales, una vez capturados, le aportan al cazador riquezas: es el caso de ciertas especies de lagartijas que por esta razón son alimentadas con incienso (alimento divino) y son vendidas muy caras (véase figura 1).

Los fenómenos climáticos son muy importantes para los cancuqueros, en particular la circulación de los vientos que destruyen las cosechas y los rayos que provocan incendios devastadores. Percibidos los vientos como antropomorfos y vestidos con trajes monocromos —rojo, verde o azul,⁶ negro y amarillo—, el examen minucioso de su comportamiento, entendido como un enfrentamiento cósmico, indica al especialista ritual los daños que pueden causar en las milpas y cafetales.

⁶ El tzeltal no distingue terminológicamente el verde del azul, llamados ambos *yax*.



Figura 1. Lagartija en cautividad que será vendida como amuleto, pues trae suerte y riquezas. Fotografía de Helios Figuerola, Cancun, 2000

Otras técnicas de adivinación, más centradas en los componentes ontológicos de la persona, también son utilizadas. Es así como, a partir del nacimiento de un niño, sus padres se muestran interesados por el futuro carácter que tenga de adulto. Conocerlo por anticipado les permitiría orientar su educación y prevenir su comportamiento. Es por eso que escrutan su cuerpo en busca de signos corporales que lo revelen. Se piensa por ejemplo que los bebés que nacen con dientes se volverán “rateros”; que los que tienen en la nuca una disposición del cuero cabelludo de forma circular serán turbulentos e impetuosos. Ambos casos se deben a que los *lab* que poseen marcan su físico: aquél de un ratón, éste de un huracán; es por esta razón que se les teme a las personas que andan despeinadas.

Otros signos, como los llantos repetidos de los bebés, presagian la posesión de *lab* poderosos. Se puede citar el célebre caso de Juan Ortega, hijo de una divinidad terrestre y de una joven mujer indígena, y también el de la madre-rocío (*me'-ts'ul*). Debido a sus llantos repetidos, sus madres respectivas, desde su nacimiento, habrían descubierto en sus hijos sus poderes excepcionales. Es así como Juan Ortega, gozando de una salud excepcional, sobrevivirá a una

caída de 250 metros a la que las autoridades, para deshacerse de él, lo precipitaron hace más de 250 años.⁷ Tal un mesías, dispuesto a surgir para restablecer la justicia, Juan Ortega, desde el fondo del precipicio, vigila el comportamiento de los mestizos para con los indígenas. La madre-rocío se responsabiliza de la niebla benéfica que baña suavemente los cultivos por las mañanas. Ello explica la existencia de un curioso ritual que las autoridades le celebran periódicamente en el lago donde vive. Entonces, sabiéndola coqueta, para agradecerle su generosidad, los hombres, colmándola de flores y perfumes, le dejan un hermoso huipil flotando en la superficie de las aguas.

Ciertas aptitudes individuales, benéficas para la colectividad, son sistemática y activamente buscadas por las autoridades tradicionales. A los hombres excepcionales, que poseen 13 *lab* —cantidad máxima a la que pueden aspirar—, llamados *tsjal winik* (“hombres completos”), los aproximan a una divinidad para que se pongan al servicio de la colectividad en periodo de crisis. La historia de la comunidad provee múltiples ejemplos de la aparición de estos seres providenciales, suerte de “hombres-dioses” (como los llamaría acertadamente López Austin)⁸ que tienen antecedentes prehispánicos.

De la importancia de los sueños y de los mecanismos ontológicos relativos a los ch'ulel implicados en la adivinación

El sueño es considerado como el viaje del *nojk'etal*, cuando el *ch'ulel* del corazón sale por la boca mientras el hombre duerme. En el sueño el hombre ve lo que su *nojk'etal* ve. Para los cancuqueros, esta visión es considerada una realidad, a menudo transmitida como una suerte de mensaje críptico que la persona o el *ch'abajom* deben descifrar para entender su significado profundo.

⁷ En la que se conoce como la rebelión tzeltal de 1712, que tuvo como sede política y militar precisamente la comunidad de Cancuc.

⁸ Véase Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 [1973].

El sueño es también un medio privilegiado para comunicarse con las divinidades, las potencias terrestres, los muertos y los ancestros. Los especialistas rituales, informados por sus propios sueños, castigan a los enemigos o ayudan a las familias poniéndolas al tanto de los eventos futuros.

La importancia acordada a los sueños y su poder premonitorio se relacionan con la iniciación de los especialistas rituales. En efecto, los candidatos a *ch'abajom* esperan pacientemente la visión singular, en un sueño, de la figura de un mestizo, barbudo y de cabellos blancos, que les dé un libro de tapas negras que contiene, en sus páginas, la totalidad de los conocimientos esotéricos. Será sólo después de haber tenido ese sueño, y no antes, cuando el candidato podrá, por fin, empezar a ejercer su oficio.

Ciertas divinidades terrestres aprovechan los sueños de los hombres para comunicarse con ellos. Sirviéndose del contacto privilegiado con las autoridades comunitarias, pueden provocar sueños precisos para advertirles de ciertos peligros que corre la colectividad. Por ejemplo, cuando el paisaje comunitario se ve modificado por alguna construcción (de una carretera, un edificio, etcétera) y en caso de epidemias o de desajustes climáticos importantes. Así, para incitar a las autoridades comunitarias a modificar el trazado de una carretera que atravesaría una zona bajo el control de un *ajwalil* ("numen terrestre"), éste las amenazaría en un sueño con provocar derrumbes en caso de que el proyecto inicial se realice. Después de ello, el proyecto sería modificado desviando la carretera 1 km para evitar molestar al *ajwalil*.

En el año 2000, el sueño de un principal, anunciando la llegada inminente de ladrones que intentarían robar la imagen de la virgen María de la iglesia del centro comunitario, obligaría a las autoridades a cerrar las escuelas para forzar a los estudiantes a montar día y noche la guardia, durante 15 días, en torno al edificio.

Los sueños sirven también para designar a los habitantes un "lugar de memoria". Se trata de recordarles que un evento importante se produjo en un lugar preciso. Así, las personas que viven cerca de un lugar donde se produjo una tragedia —por ejemplo, el asesinato de soldados durante las guerras de mediados del siglo XIX— aseguran escuchar gritos nocturnos y tener visiones en sus sueños.

El ritual terapéutico se presenta como una operación particularmente productiva en visiones y sueños. Algunos especialistas rituales dicen multiplicar las visiones durante el tratamiento de un paciente, en tanto que otros aseguran que sus sueños se hacen más precisos e intensos. Un joven y talentoso *ch'abajom* nos dirá que, durante la terapia, los versos de sus plegarias le eran directamente inspirados por una divinidad que, en un ensueño, le dictaba la retórica precisa que tenía que utilizar. Es más, durante la noche, en sueños, solía indicarle en el bosque el lugar preciso donde se encontraban las plantas medicinales para aliviar a su paciente.

Para el especialista, la observación minuciosa del entorno ritual es una fuente particularmente rica de informaciones: la crepitación del incienso en el brasero, el movimiento ondulatorio de las llamas y del humo de las candelas al consumirse, una brisa pasando sobre el altar, el movimiento de un papel, el grito, aunque lejano, de los animales, etcétera. Conocimos a un especialista que tenía, sobre el altar casero, una copa metálica, premio de básquetbol, que un amigo le había ofrecido ya que su tapa giraba bruscamente cada vez que un ritual terapéutico era eficaz, o bien la copa emitía un ruido ronco cuando un desconocido se acercaba a su casa por las noches: signos crípticos propios de cada especialista ritual que éste guarda celosamente como un secreto precioso.

Los *ch'ulelal* pueden también presentarse a los vivos para aconsejarlos y prevenirlos de los riesgos que corren. Pero también, con la misma facilidad, por antipatía, pueden perjudicar a un enemigo. Es frecuente que las personas que van a emprender un viaje o tienen que invertir dinero reciban, en sueños, la visita del *ch'ulelal* de su padre que les aconsejará sobre los riesgos y la mejor manera de evitarlos. Si los sueños auguran un desenlace exitoso, otros en cambio pueden ser interpretados como el signo de una enfermedad futura. Es el caso del vagabundeo por el cosmos, del *nojik'etal*, cuando se expone inútilmente al ataque de sus depredadores. Son precisamente, para quien sepa interpretarlos, signos que lo alertarán sobre su futuro inmediato. (Véase la figura 2.)

Las facultades esotéricas del *ch'abajom* y del *pik'abal* no son imprevisibles ni tampoco debidas al azar. Así, un especialista ritual



Figura 2. El *ch'abajom* Diego Gómez Martínez prepara su altar antes de iniciar un ritual terapéutico. Fotografía de Helios Figuerola, Cancun, 2011

puede saber, a veces desde el nacimiento del bebé, y seguro en la adolescencia, si de adulto será un terapeuta. Tal certitud reposa sobre la posesión de uno de los *lab* más temidos: el llamado *pale* (del español “padre, sacerdote”) y *obispo* (del español “obispo”), ya que este *lab* provee a su poseedor de una retórica fácil y abundante, y también lo dotará de poderes especiales para hacer brujería. El estudio de la época colonial en Cancun y de los abusos a los que los clérigos, en este caso los dominicos, sometieron a la población permite entender los fundamentos de tal creencia.

La interpretación de los sueños es un asunto tan difícil como sutil, ya que tampoco son infalibles. En 2001, un sueño premonitorio le señalaría a uno de los principales el lugar preciso donde hacer ofrendas a un *ajwalil*, para conseguir la llegada de las lluvias. Días después, bajo su consejo, los *chakeles* se presentarían al lugar indicado para realizar el ritual correspondiente que contaba, entre otros, con el lanzamiento de petardos. En el momento de lanzarlos, surgiría un viento brusco que los desviaría provocando el incendio

de varias milpas. La destrucción sería tal que la comunidad entera tendría que pagar los gastos provocados por, según los propios *chakel*, una potencia terrestre nefasta. No era que pusieran en duda la eficacia del sueño, sino su utilización por un enemigo. Después de este accidente, el principal perdió mucho de su prestigio, tal vez tanto por su incapacidad para distinguir un buen sueño de otro nefasto, como por su arrogancia, criticada mucho antes de lo sucedido. ¿Tratábase de una suerte de sueño tramposo encargado de reemplazar la justicia humana, tan imprecisa, por otra divina, infalible?

A propósito de la percepción del azar

Cuando el azar, la observación y los sueños resultan insuficientes para localizar un objeto o a una persona extraviada, se puede entonces recurrir a ciertas técnicas particulares para alcanzar tal fin. Sólo conocemos dos tipos, una llamada *likel moch* (“levantar la canasta”) y la otra llamada *sk’opojel krus* (“hablarle a la cruz”). Supimos de otra técnica que consiste en tirar por el suelo unos granos de maíz; la interpretación de su disposición relativa permite efectuar previsiones,⁹ pero, por falta de información, hablaremos sólo de los dos primeros procedimientos que pudimos observar.

El *likel moch* y el *sk’opojel krus* son realizados por un especialista ritual, que puede ser un *ch’abajom* o un *pik’abal*. Para realizar el *likel moch*, se necesita contar con una canasta y un par de tijeras. El especialista clava la punta de las tijeras en el centro de la canasta y, sentado con las piernas abiertas, sostiene, con la punta de los dedos, los anillos de las tijeras de las que cuelga la canasta de manera cóncava hacia el suelo. Haciendo girar suavemente las tijeras con la canasta colgando, con una voz suave, la interroga nombrando los lugares donde podría encontrarse el objeto, el ani-

⁹ Sabemos que se trata de una técnica de adivinación de origen prehispánico, muy extendida aún hoy entre muchos grupos indígenas de México; véase Jaqueline de Durand-Forest, “La divination dans le Mexique moderne”, en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 165-168.

mal o la persona buscados. Si la canasta con las tijeras caen al nombrar un lugar, significará que es allí donde se encuentra lo buscado.¹⁰ El principio del segundo método, el *sk'opojel krus*, es similar. Se utiliza una cruz, una botella de alcohol de caña (*pox*) y 12 candelas pequeñas. La cruz, antropomorfizada, con su cabeza, pies y brazos, es la encargada de transmitir la oblación a las divinidades. El oficiante, con voz baja, susurrándole a la cruz, nombra también una lista de *ajawalil* y lugares de los que son responsables. La respuesta de la divinidad se manifestará por el movimiento de las llamas de las candelas, un ruido, o bien el silbido o la carraspera del propio rezador.

La taxonomía retórica distingue ambas operaciones rituales como formando parte de *sk'opay'ej* o conversación, un diálogo no formal con las divinidades, equivalente al que se tendría con un amigo o un vecino.

Para que la comunicación entre el hombre y la divinidad sea posible, debe obedecer una fórmula retórica particular: los versos deben estar organizados en paralelo y el rezador debe hacer uso de un sinnúmero de metáforas que sólo la divinidad comprende. Sólo el especialista ritual será capaz de entender la respuesta de la divinidad, que se hará a través de pequeños signos y, en este caso, también por los gestos del rezador. Entre los tzeltales el exorcismo es completamente desconocido. Si en el *likel moch* la divinidad provoca la comunicación haciendo caer la canasta con las tijeras, en el *sk'opojel krus* ella sustituye, por unos instantes, los gestos del especialista. En ambos casos éste debe estar sumamente atento a todo evento, por insignificante que le parezca al neófito, para interpretarlo como una respuesta.

En el ritual de *sk'opojel krus*, el especialista ritual organiza su discurso como una suerte de interrogatorio dirigido a un gran número de santos. Sin embargo, el personaje central de su petición será una divinidad “pagana”: la Tierra, así como también una serie

¹⁰ Una técnica similar ha sido observada en San Blas Tehuantepec (estado de Oaxaca) por Clew Elsie Parsons, *Mitla, Town of the Souls and Other Zapoteco Speaking Pueblos of Oaxaca (Mexico)*, Chicago, University of Chicago Press, 1936, p. 304-305, en la década de 1930.

de númenes terrestres como los *ajwalil*. Si el hombre se dirige a la Tierra para que lo ayude a encontrar lo perdido, es porque es un ser omnipotente que todo lo sabe y nadie, ni nada, puede escapar a su vigilancia, incluidos los detalles de la vida íntima (infidelidades, identidad de los amantes, hurtos, engaños, etcétera). Evoca también a los *ajwalil* porque ellos están diseminados en todo el territorio comunitario y tienen un conocimiento fino y detallado de él y de sus habitantes, lo que le permite fácilmente identificar a un eventual ladrón.

En el caso del *sk'opojel krus*, el especialista ritual inicia, por la palabra, un viaje de un *ajaw* a otro visitando sistemáticamente el *ajwalil* que vive en cada uno para interrogarlo sobre el objeto perdido. Buscando una eficacia óptima, tal itinerario se aproxima al que habría seguido la persona que perdió el objeto. Después de nombrar un lugar, golpea suavemente el altar frente al cual está rezando, y espera unos segundos para obtener la respuesta que, como dijimos, vendrá a través de una leve tos, una carraspera o un simple silbido.

Señalemos que, en el *sk'opojel krus*, el especialista ritual respeta escrupulosamente las fórmulas de cortesía: se para frente a la puerta de la casa y sin tocarla, separado de ella por algunos metros, silba suavemente nombrando al dueño. Eso se hace de pie e inmóvil, sin entrar nunca. Y no es raro que el dueño de casa acuda después de largos minutos de espera.

La situación que rodea la pérdida de un objeto —en el ejemplo que damos es un machete— es muy importante, ya que proporciona una pista a la divinidad evocada. En el *sk'opojel krus* que observamos, el machete se perdió cuando la persona estaba trabajando en el campo, tal vez, como lo especifica, en el momento de ir a beber agua a un pozo. Pero el especialista ritual expresa sus propias dudas: ¿se trataría de una pérdida o bien de un robo hecho por los cazadores de topos con los que la persona se cruzó cuando estaba trabajando? Pero es posible que el machete, dejado cerca de la cocina, fuera sustraído por alguien que hubiera entrado a la casa para protegerse de la lluvia. He aquí lo que dice el especialista:

*Ay la binti ja' ch'ay tey
 ta jna, tey ta ba wits'
 me yu'un ay mach'a och tey a,
 tey a te ya ya ch'ay
 ch'ix te machit
 tey t aba ay stojol te,
 snupil k'ajk' tey t aba ay te
 jkosina
 yu'un bal ay mach'a a och tey a
 yu'un bal ay mach'a och
 ya xintes tey a te ja'al
 me yu'un ay mach'a a el k'a,
 me la yich' beel te machit,
 me ay mach'a a el k'a...
 te mach'a laj sok te bael,
 melel bayel te mach'atik
 ya sok te b ata pachuk maetik,*

Algo ha sido perdido,
 en mi casa, en la montaña,
 quizá alguien entró,
 es entonces ahí donde se perdió
 el machete,
 ahí donde pongo la reja,
 ahí donde enciendo el fuego de mi
 cocina,
 ¿Quizá alguien habrá entrado?
 ¿Si alguien entró?,
 mientras la lluvia terminaba,
 si alguien lo robó,
 si se llevó el machete,
 si alguien me lo ha sacado...
 aquel que cazaba topos,
 en verdad son muchos los que
 cazan topos.

Es así como en otro ritual, el *ch'abajom*, en su plegaria, le pide a dios y a la Tierra noticias de su viejo amigo Manuel Pérez Sántiz, al que no ha visto desde hace ya muchos años. Después de tanto tiempo sin noticias de él, preocupado por su salud, rememorando su último encuentro, cuando su amigo lo había invitado a la inauguración de su nueva casa, le pedirá informaciones: ¿qué explicación darle a su silencio?, ¿cómo aclarar su ausencia? Tales serán las interrogantes expresadas en su petición:

*te bitil to
 te ay into te chameletik
 te wokoliletik,
 jich ya kalbet bayem wokol,
 ma jna te me jich nax
 te Manuel Pérez Sántiz

 te ja'at diosat
 ja'at nix into te ja'at*

se diría
 que hay muchas enfermedades,
 y sufrimientos,
 así te pido un gran favor,
 no te pido más,
 que encontrar a la familia de
 Manuel Pérez Sántiz,
 tú eres dios,
 eres tú que eres,

testigoat atukel
ja'at awil o,
j'at niwel asit,
me ay ya amuchachoil,
ja' wan yil o te ay sbakeroil,
te wits', te ch'ul lum k'inal,
ay smuchachoil te ch'ul lum k'inal,

ja' wan la yil stukel,
te buts'an k'inal ya ya iy
me jich te lam,
jich yu'un ja' ya ykbet a bi...
yu'un jich buts'an k'inal ya yayik,
ma xtalix ta k'op.
Ya kalix ta beel cheb ja' awil,
te xk'ot kiltik,
ma jnatik te me jich te lam,
jich wan kuxul,...
ya kixtik awo'tan,
te jamal ati' awo'tan,
bil laut'il ay into te,
Manuel Pérez Sántiz,
te taba ay ya lanil Nail-ch'en,
me jich buts'an k'inal ya ya iy,
mayukix ta chamel,
ja'il to mayuk bay xtalix ta law,
me tel amix,
me jich nanix wuts'anel tel me kuxul,
me jich anix kuxul,
me spasix k'inak ya ya iy,
ya mayukix lek,
mayukix te chamel...
La bal ya kix sbaik ta koltayel,
La bal spasbeix sk'in in to,
te tsak sna,

tú eres el único testigo,
 tú lo has visto,
 tú ves todo,
 si hay alguien que trabaja,
 tal vez veas al vaquero,
 en el cerro, en la sagrada tierra,
 hay un responsable sobre esta
 sagrada tierra,
 lo habrá visto,
 que es feliz ahora,
 si está bien de salud,
 así te lo pido...
 que sea feliz
 ya no viene a hablarme.
 Hace ya dos años que
 fuimos a visitarlo,
 no sabemos si está bien de salud,
 tal vez esté vivo,...
 queremos pedirle lo que piensa,
 si su boca está abierta y su corazón,
 cómo se encuentra,
 Manuel Pérez Sántiz,
 allí bajo el pueblo de Nail-ch'en,
 se siente bien,
 que no esté enfermo,
 por qué no viene a vernos,
 si está sano,
 si se encuentra aún triste,
 si está vivo,
 si se restableció,
 si está bien,
 si no tiene enfermedad...
 ¿Vinieron a buscar ayuda?
 ¿Vinieron a festejar
 su casa de concreto?

<i>Ya xba kihkatel te me ju</i>	Te llamaré cuando termine de construir
<i>te jna xi...</i>	mi casa, te dije...
<i>me yu'un bal mayuk tak'in</i>	si sucede que le falta dinero,
<i>yu'un te ma xtal te ikaw,</i>	para venir a buscarme,
<i>te mayuk te tak'in...</i>	si no tiene dinero...

Si el *pik'abal* cuenta con un silbido o una carraspera como elemento de respuesta divina, está particularmente atento a otros eventos como el movimiento del humo de las velas (véase la figura 2), los aullidos de los perros o el comportamiento juzgado extraño de los animales domésticos del entorno, los cuales constituyen signos crípticos de una respuesta.

Es así como, por aproximaciones sucesivas, reduciendo sistemáticamente el campo de interrogantes, precisándolas cada vez más, el especialista logra obtener respuestas a sus preguntas. Por supuesto, el método empleado supone la obtención de ciertas pistas de parte del hablante que anticipan, de cierta manera, las respuestas de las divinidades. Éstas las obtendrá cuando el especialista ritual interroga a la persona al comienzo del tratamiento.

Nos contaron que, meses atrás, una delegación de las autoridades tradicionales había efectuado un viaje a la capital del estado de Chiapas (Tuxtla Gutiérrez) para dirigirse a los tribunales agrarios con el fin de resolver un problema colectivo de terrenos. De regreso, ya tarde, el camión en el que viajaban se extraviaría en plena montaña. Inquietas, las autoridades comunitarias que se habían quedado en la comunidad le pidieron a un *ch'abajom* que efectuara un *sk'opjel krus* para, interrogando a los *ajwalil* que vivían cerca de la carretera, saber de su paradero. Después del ritual todos se fueron tranquilamente a dormir ya que el *ajwalil* cercano al camión les habría informado que estaban sanos y salvos, y que regresarían al día siguiente. Es lo que sucedió.

El contacto con los *ajwalil* a los que se solicita constantemente es siempre ambiguo. Profundamente respetados por los indígenas, estos seres son, sin embargo, percibidos en el marco de una historia y una sociología locales donde el indígena es el subalterno del mestizo. Al igual que los mestizos frente a los indígenas, los *ajwalil*

se han reservado las mejores tierras, dejando a los indígenas los terrenos periféricos y poco productivos. Por otra parte, los poderes de los *ajwalil* son tan importantes y sus sentimientos tan parecidos a los de los hombres, que se han apoderado también de las reses más fuertes y gordas. De la misma manera, han acaparado las especies de plantas medicinales y los objetos más preciados por los indígenas.

El cancuquero le teme al *ajwalil* porque constituye un rival temible para su desarrollo. Es la razón por la cual, cuando pierde un objeto o quiere saber de alguien, no tiene otra solución que pedir la ayuda del *ajwalil*. Para ello debe dirigirse a él manteniendo una infinidad de precauciones oratorias (por ejemplo, estructurando las frases en paralelo) y reglas de cortesía estrictas para evitar que el *ajwalil* se moleste al ser interrumpido en sus labores tan importantes. Todo error puede ser fácilmente castigado con la enfermedad, la pobreza y el sufrimiento, no sólo del orador, sino también de su familia. Intermediario entre los hombres y las divinidades, el *ch'abajom* debe a la vez evitar el castigo divino y la justicia humana, ya que si cita en sus ruegos el nombre de un culpable o sospechoso, y se descubre su inocencia, la furia divina o humana se desencadenará sobre él. Es la razón por la cual muchos especialistas se niegan a practicar estos rituales de adivinación. Sin embargo, nadie cuestionara la decisión de un *ajwalil* y con resignación buscará los servicios de un *ch'abajom* para conseguir que el *ajwalil* le rebaje la pena. Más aun si el culpable del robo es uno de los propios *ajwalil*: se asegura que guardan en las profundidades terrestres los mejores ejemplares de los animales y plantas, y también los prototipos de los avances tecnológicos más importantes que indebidamente sustraen a los hombres.

Poco comunes y percibidos como premonitorios, ciertos signos pueden ser interpretados como anunciadores de riesgos y peligros. Es así como, en mayo de 2009, la vista de un perro atropellado por un camión cerca de donde había de realizarse un ritual de protección de la canalización de un paraje, no lejos del centro, hizo que sus actores rápidamente lo anularan. En 2004, comentándole a un *ch'abajom* el accidente automovilístico que semanas antes les había costado la vida a dos personas, nos respondería que él sospechaba

que aquello sucedería, ya que, un par de días antes, pasando por allí, había visto a un desconocido parado a un costado de la carretera soportando la lluvia.

Percibido como el *lab* meteorológico más poderoso enviado por san Juan (patrono de la comunidad), el rayo-rojo (*tsajal tsantsewal*) debía prevenir de su descontento a los hombres que, con el objeto de ensanchar la carretera, habían destruido parcialmente la falda de la montaña cerca de donde él residía. Ese anuncio fue precedido por un sueño misterioso provocado a uno de los dos personajes más importantes de la comunidad: el *chakel*. Un par de días después, las autoridades ordenarían el sacrificio nocturno de un toro para calmar la ira divina.

Cierto, todos los hombres están sujetos a los sueños; sin embargo, sus visiones no son todas equivalentes. Los sueños de aquellas personas que ocupan cargos públicos tradicionales tienen una fuerte importancia social, a veces decisiva. En efecto, estas personas, consideradas responsables de la colectividad —tanto de su salud como del comportamiento social de sus habitantes, así como también de su progreso económico y de la fertilidad animal y vegetal de la comunidad—, deben responder, incluso con su propia vida, a toda alteración. No es, pues, raro que un *chakel* pierda su prestigio cuando es incapaz de prever un suceso esencial para la colectividad.

Hombre paciente y observador, don Xun vive en una casa alejada del centro comunitario. Exactamente en el cruce de dos caminos subterráneos que toman los *ajwalil* de la parte norte de la comunidad para visitarse. En la temporada de lluvias —momento favorable para la plantación de café y de las semillas de maíz—, tenía la costumbre de pegar su oreja al suelo para escuchar los signos de una agitación particular. En efecto, los movimientos y ruidos subterráneos revelaban los pasos de los *ajwalil* y le indicaban a don Xun que éstos se estaban reuniendo para decidir el tiempo por venir, específicamente la llegada de las lluvias en las semanas siguientes. Era gracias a este subterfugio como don Xun podía predecir, sin mayores riesgos, el momento propicio para la siembra.

En fin, la observación minuciosa de la frecuencia de ciertas patologías entre los hombres y entre los animales permite al *ch'abajom*

ubicar las cuevas donde se esconden las madres-enfermedad (*me'-chamel*) que, bajo la apariencia de mujeres mestizas, son responsables de las epidemias.

Conclusión

En Cancuc, la adivinación está relacionada con las actividades comunes de la vida cotidiana. Ella concierne a la vida individual, familiar y comunitaria e implica tanto a los humanos como a las divinidades, a los ancestros y también a los muertos, sin olvidar a los seres particulares que constituyen los “hombres completos”.

La adivinación es uno de los medios más frecuentes para descubrir las causas de una desgracia y, en caso de enfermedad, de descubrir su etiología, terapia y posología. Durante el proceso terapéutico, no es raro que el especialista sueñe con un anciano de barba cana que le indica el lugar preciso en el bosque donde encontrará las plantas medicinales. La revelación de los dones sobrenaturales a la gente, en particular a los *ch'abajom* y *pik'abal*, se hace a través de la adivinación. Al respecto, los sueños juegan un papel muy importante, ya que, insistimos, las visiones son consideradas una realidad, un medio privilegiado para comunicarse con los habitantes del cosmos a través de los componentes ontológicos.

Como vimos, las decisiones de las autoridades comunitarias, que conciernen a la colectividad en su conjunto, pueden ser determinadas por la adivinación. De hecho, ciertos rituales son decididos a partir de un sueño. Más aun, un suceso puede ser provocado directamente por una divinidad bajo su iniciativa y según su propio interés. Es el caso de los *ch'ulelal* que, el día de muertos, suelen aparecer en los sueños de los familiares vivos para exigirles la realización de un ritual particular. Asimismo, los *ajwalil*, descontentos por la ubicación de una casa, provocan visiones oníricas en los ocupantes para obligarlos a mudarse. Igualmente, es a través de los sueños como los hombres pueden recibir noticias de sus componentes ontológicos, sus vagabundeos, itinerarios y peripecias. Por lo demás, es también a través de los sueños como los hombres pueden trazar los límites de una geografía sagrada, determinando zonas

patógenas y puntos precisos del relieve ocupados por entidades benéficas responsables de la abundancia vegetal y zoológica en la comunidad. En fin, es un sueño premonitorio el que revelará al *ch'abajom* la madurez de sus conocimientos esotéricos y la certeza de las operaciones rituales.

Y, aunque los cancuqueros no reconozcan a estas prácticas un carácter de adivinación, las operaciones que hemos descrito se inscriben en un proceso permanente de comunicación con lo sobrenatural por el que los hombres practican el *na'el*, que, como sustantivo, denota tanto los conocimientos científicos y la inspiración artística como las preocupaciones intelectuales.

BIBLIOGRAFÍA

- ARA, Domingo de, *Vocabulario de la lengua tzendal según el orden de Copanagustla*, ed. de Mario H. Ruz, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1986.
- DURAND-FOREST, Jacqueline de, "La divination dans le Mexique moderne", en André Caquot y Marcel Leibovici (coords.), *La divination*, París, Presses Universitaires de France, 1968, v. 2, p. 151-190.
- FIGUEROLA PUJOL, Hélios, *Les dieux, les paroles et les hommes. Rituels dans une communauté maya du Chiapas*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2011.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1989 [1973].
- PARSONS, Elsie Clew, *Mitla, Town of the Souls and Other Zapoteco Speaking Pueblos of Oaxaca (Mexico)*, Chicago, University of Chicago Press, 1936.

LA DIVERSIDAD DE LOS REGÍMENES ADIVINATORIOS EN EL JAPÓN ANTIGUO*

ALAIN ROCHER
École Pratique des Hautes Études

La primera característica de las prácticas adivinatorias del Japón antiguo es sin duda alguna su extrema heterogeneidad: oniromancia, belomancia, cinegetomancia, poematomancia, citaromancia, adivinación inspirada, oráculos, ordalía, odomancia, cleromancia, escapulomancia, plastromancia, aquileomancia y prosopomancia¹ parecen coexistir, sin conflicto ni escándalo, desde el final de la protohistoria del archipiélago.² No nos equivoquemos respecto al “lugar” de esta particularidad. Que una cultura habitada por la

* Traducción del francés de Varenka H. Bello.

¹ Véase la definición de los diferentes términos en el glosario técnico al final de este ensayo.

² De todo este abanico de técnicas, sólo la aquileomancia —adivinación numerológica a partir de un haz de tallos de aquilea, también conocida como milenrama— parece surgir después del periodo protohistórico, marginalizando progresivamente a la plastromancia, al menos en la capital, antes de ser ella misma suplantada por el astrolabio, hacia mediados del siglo IX. Recordemos los grandes marcos cronológicos relevantes para este estudio. La osteomancia arcaica (tipo II de Kan.zawa) aparece a partir del *zenki* (fecha tradicional: 300 a. C. a 100 a. C.; fecha corregida: del 500 a. C. al 300 a. C.) del periodo Yayoi (fecha tradicional: del 300 a. C. o 400 a. C. al 300 d. C.; fecha corregida: del 900 a. C. al 250 d. C.). La osteomancia formateada (tipos III y IV de Kan.zawa) y la plastromancia con cavidades rectangulares (tipo V de Kan.zawa) no aparecen sino en la protohistoria, es decir el periodo de los Grandes Túmulos o Kofun-jidai (del 250 d. C. al 552 d. C. o 645 d. C. o 710 d. C.). El periodo de Nara (del 710 d. C. al 784 d. C.), aunque vio la instauración oficial de los modelos políticos y culturales chinos, vivió una gran hibridación formal de las prácticas adivinatorias. Yū.ichi, Kan.zawa, “Yayoi jidai, Kofun jidai oyobi Nara jidai no bokkotsu, bōkō ni tsuite” [Estudio sobre la osteomancia y la queloniomancia de los periodos Yayoi, Kofun y Nara], *Suru-gadai Shigaku*, Tokio, 1976, v. 13, p. 1-25; y “Nihon ni okeru kotsuboku, kōboku ni kansuru ni san no kōsatsu” [Algunas consideraciones sobre la osteomancia y la queloniomancia japonesas], *Kanagawa Kenritsu Hakubutsukan kenkyū hōkoku*, Yokohama, 1983, v. 11, p. 1-39.

preocupación de lo aleatorio eche mano de todo lo que esté a su alcance utilizando simultáneamente varias técnicas adivinatorias no tiene nada de excepcional, incluso fuera de las fases de transición histórica. Georges Dumézil con su panorama de la religión de la Roma arcaica, Jean Bottéro con sus estudios sobre las religiones mesopotámicas y Roberte Hamayon con sus trabajos sobre el chamanismo siberiano³ nos han enseñado que el carácter pro-teiforme de la razón mántica no es el resultado de una anomalía terminal, sino de un modo de funcionamiento tan fundamental como constituyente.

Si el Japón de los siglos VI, VII y VIII merece la atención del antropólogo o del historiador de las religiones, no es tanto por la hibridación de técnicas adivinatorias, sino por la paradójica copresencia de regímenes adivinatorios que deberían “lógicamente” excluirse unos a otros.⁴ Entendemos por régimen un conjunto de principios semióticos, sean o no conscientes, que subsumen las prácticas y esbozan concepciones del tiempo, el mundo, el espacio y la religión claramente distintas. El Japón antiguo se diferencia de sus vecinos por haber mantenido, hasta en la alta cultura, modos de racionalidad adivinatoria y tipos de simbolización orgánicamente incompatibles: unos parecen emanar del antiguo fondo chamánico vernáculo y otros han sido importados con la cosmología continental.

Emprendremos aquí una cartografía de esta hibridación orientando nuestro recorrido en torno a dos preguntas:

- ¿Cómo la construcción del Estado imperial —y de la ideología continental que la funda— remodela la racionalidad adivi-

³ Georges Dumézil, *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1974; Jean Bottéro, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, en Jean Pierre Vernant et al., *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974; Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).

⁴ Con este término osado queremos decir simplemente que la cultura japonesa parece preferir las soluciones acumulativas antes que las soluciones dialécticas. El mantenimiento de lo heterogéneo es, por otra parte, visible en los ámbitos religioso, literario y lingüístico, mientras que las culturas vecinas (china y coreana) acaban homogeneizando sus constituyentes.

natoria y redistribuye las cartas en el escenario de las competencias simbólicas?

- ¿Pueden coexistir regímenes simbólicos aparentemente antitéticos y conservar sus características distintivas?

En el umbral de nuestra tentativa de elucidación, rechazaremos de entrada las dos herramientas más frecuentemente invocadas en el campo que nos ocupa: el modelo disglósico —que opone un estrato vernáculo a un estrato docto de importación china—⁵ y la oposición binaria entre el registro morfológico y la mántica de tipo oracular. Nuestra curiosidad será más modesta, pues se limitará a las dos caras de la misma pregunta: ¿qué es un sistema mixto y cómo funciona?

LA IDEOLOGÍA DEL ESTADO DE CÓDIGOS

La arqueología, por un lado, y la historia escrita, por otro, nos enseñan que la importación de la concepción del mundo que acompaña a las prácticas adivinatorias chinas se remonta al menos al siglo VI.⁶ Esos sucesivos aportes, incluso modestos, acompañan cada una de las etapas de la evolución del sistema político antiguo,

⁵ A contracorriente de la metáfora esencializadora de los dos estratos, que se proyecta incesantemente sobre la teoría disglósica, quisiéramos demostrar que los dos sistemas integrados se configuran recíprocamente, mano a mano. El sistema importado nunca hace a un lado al sistema vernáculo, aunque este último tampoco resiste como identidad inmutable, sino que se reconstruye con ayuda de nuevas herramientas.

⁶ La decoración del túmulo de Takamatsuzuka tiene huellas del emblemático animal continental y, más profundamente, de una organización cuatripartita del espacio. En otro registro, la crónica de Kinmei 欽明, en el *Nihonshoki* 日本書紀 (“Kinmei-ki”, 14o. año [552 d. C.], 6o. mes; véase *Nihonshoki* [Anales de Japón]. *Nihon koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1967, p. 104-105), nos describe la importación de ciencias calendáricas y adivinatorias. Poco después de la adopción del budismo, el emperador Kinmei hizo que se transmitiera la petición al rey de Paekche: [deseamos] “que los expertos en medicina, en adivinación y en calendario se presenten [en nuestra Corte]... Que del mismo modo nos entreguen libros de adivinación, calendarios y medicamentos variados”. El reciente descubrimiento, en la tumba G6 del sitio de Tomooka, en Fukuoka, de una espada con 19 sinogramas, por su fecha de fabricación (6o. día del primer mes, día de Kō.in, el año de Kō.in = 570 d. C.), confirma que la asimilación y utilización del calendario chino por los japoneses fueron más rápidas de lo que hasta hace poco se creía.

como si los dos fenómenos se apoyaran mutuamente: primero, se pasa del fraccionamiento clánico a la realeza segmentaria y, después, a un progresivo deslizamiento de la realeza hacia un microimperio homogeneizador.⁷ Podemos deducir que la cultura adivinatoria de nuestro periodo de referencia tiene ya tras de sí una larga prehistoria de combinaciones o de síntesis diversas.

Una de las descripciones más completas de la hibridación secuencial de las prácticas adivinatorias aparece en el relato, presentado en los *Anales de Japón*, de la crisis político-religiosa que marca el inicio del reino del emperador Sujin, 崇神. El quinto año del reino de Sujin fue ensombrecido por terribles epidemias que aniquilaron a la mitad de la población del imperio. El sexto año estuvo marcado por diversas rebeliones. El séptimo año, el emperador pronunció un discurso para llevar a cabo una autocrítica y, a la vez, proponer que se recurriera a la tortuga sagrada con el fin de determinar la causa de las calamidades (*koto no yoshi wo kiwamezaramu*). En la primavera de ese mismo año, Sujin se dirigió a la llanura de Kami Asachi, donde reunió a las ochenta miríadas de divinidades a las que consultó a través de la adivinación. Poseída por los dioses, Yamatototohimomosohime, pariente del soberano, declaró: “¿Por qué se lamenta el emperador? Si nos rindiera culto, los desórdenes desaparecerían”. El emperador preguntó entonces: “¿Qué dios me da tales instrucciones?” La pitonisa respondió: “Soy el dios que vive en las fronteras del Yamato, y tengo por nombre Ohomononushi no kami”. Siguiendo esas instrucciones, el emperador rindió culto a los dioses sin resultado alguno. Entonces emprendió diversas mortificaciones, se bañó, practicó abstinencias, purificó el interior del Hall (Pabellón) y se instaló para rezar ahí. “¿Estará acaso incompleto nuestro culto a los dioses? Nuestra suerte es demasiado cruel. Pido instrucciones en sueños”. Esa noche, el emperador soñó. Un noble personaje se le apareció y se presentó como el dios Ohomononushi no kami.

⁷ La estrategia más reveladora de ese proceso es la restricción progresiva de las prerrogativas de los clanes (*uji*, 氏): supresión de arrozales privados (*tadokoro*, 田所), prohibición de corporaciones clánicas (*ujibe*, 氏部), control de títulos y genealogías, etcétera.

Éste dio instrucciones al soberano: “Si haces que mi hijo, Ohotataneko, me rinda culto, la paz volverá al reino y la tierra más allá del mar se someterá”. Durante el otoño, tres personajes tuvieron, independientemente, el mismo sueño, y se lo contaron al emperador, quien reconoció el sueño que él mismo había soñado. Se tomó una precaución ritual suplementaria: otro sacerdote fue asignado a otro dios (Yamato no Ohokunitama). El emperador mandó llamar a Ohotataneko y lo convocó ante los ministros y las ochenta guildas. Llevó a cabo una verificación adivinatoria y ésta determinó que sería de buen augurio enviar a Ikashikowo a entregar ofrendas a los dioses. Otra adivinación aseguró que sería funesto venerar a otro dios. Al final del séptimo año, Sujin asignó tareas sacerdotales a Ohotataneko y a Nagaochi. Al final del octavo año, ordenó a Ohotataneko que rindiera culto a los dioses. Hizo enseña que se estableciera mediante adivinación que es conveniente rendir culto a los otros dioses. Sujin tomó entonces toda una serie de decisiones que institucionalizaron un nuevo sistema religioso: cultos separados para las ochenta miríadas de dioses celestes, disociación y definición de los santuarios celestes y terrestres, atribución de tierras y de edificaciones para el servicio de los dioses... La paz regresó al fin al reino.⁸

Pero es, incuestionablemente, el Estado de códigos el que establece el crisol más eficaz y más característico del sistema mixto que intentamos describir. Por “Estado de códigos” (*ritsuryō kokka*, 家國令律) designamos al aparato político-administrativo que el Japón antiguo calcó de la China de los Sui (581-618 d. C.) y de los Tang (618-907 d. C.), así como el doble corpus de leyes (*ryō*, “administrativo”; *ritsu*, “penal”) que lo fundamenta en derecho. Por extensión, permite calificar la racionalidad administrativa que lo inspira: centralización, abstracción de funciones, meritocracia, lógica de regulación, concepción ético-mágica del poder.⁹ En su acepción

⁸ Véase *Nihonshoki* [Anales de Japón]..., p. 238-240.

⁹ La virtud del soberano (en chino *de*, en japonés *toku*, 徳) no sólo es un calificativo estatutario esencial —su ausencia permite, en teoría, la destitución del soberano, al menos según la concepción de Mengzi—, ya que funciona por contagio progresivo, afectando positivamente a las instancias y a las personalidades que rodean al soberano, luego al “mundo bajo el cielo” y, finalmente al universo entero.

más estrecha, el término no es legítimo sino a partir del periodo Nara (710-784 d. C.). Sin embargo, la mayoría de los autores están de acuerdo en entender la larga gestación que se extiende desde el reino de Kinmei —mediados del siglo VI— hasta fines del siglo VII como la fase preparatoria del Estado de códigos:¹⁰ es con esta acepción amplia como utilizaremos el término.

Más allá del aparato político —del cual historiadores como Francine Hérail, por ejemplo, subrayan la relativa modestia—,¹¹ es la ideología continental la que interesa al estudioso de las prácticas adivinatorias, pues el Estado de códigos trae consigo un verdadero órgano intelectual, a tal punto que la mutación vivida por el imperio naciente afecta todas las dimensiones de la cultura oficial. Recordemos las orientaciones más fundamentales de esta nueva visión del mundo.¹²

La cosmología reemplaza a la cosmogonía (o se yuxtapone a ella); en otras palabras, una estructura de orden con vocación universal suplanta a la palabra del discurso sobre el origen y a la interminable querella de los discursos clánicos sobre la fundación.¹³

Es en esta época¹⁴ cuando se impone el binomio *tianhuang*, 天皇 (leído también *sumera mikoto* y no *tennō*), para calificar al sobe-

¹⁰ La regencia de Shōtoku, 聖德, en el umbral del siglo VII, y las reformas de la era Taika, 大化, a mediados del siglo VII, constituyen los mayores “aceleradores” de la dinámica centralizadora al estilo chino.

¹¹ Por su proporción, sus funciones (asegurar la percepción de impuestos) y la escasez de su personal —la pequeña nobleza, *jige*, 地下, por mucho la más numerosa, no llegaba siquiera al millar—, el aparato burocrático imperial parecía más un órgano de gestión de asuntos de la Corte que un organismo gubernamental en sí mismo. La costumbre de los gobernadores de delegar sus funciones en clientes de todo tipo implantados en las provincias reforzaba esta tendencia.

¹² Alain Rocher, *Mythe et souveraineté au Japon*, París, Presses Universitaires de France, 1987, 2004.

¹³ Los mitos clánicos, cuyas glosas sobre el origen de las funciones, diseminadas en todo el *Kojiki*, 古事記 (Memorial de los hechos antiguos, 712) y el *Nihonshoki* (Anales de Japón, 720), nos recuerdan el poder antiguo, pues explicaban las prerrogativas de los grandes *uji no kami*, 氏上 (o 氏頭, jefes de clanes) por el papel que había jugado su ancestro divino en la gesta originaria (en el momento del descenso del cielo, por ejemplo). *Kojiki* [Memorial de los hechos antiguos], *Nihon koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1958, v. I.

¹⁴ Quizás bajo la regencia del príncipe Shōtoku, a principios del siglo VII, y con mayor seguridad durante el régimen de Tenmu, 天武, después de 672 d. C., como lo sugieren ciertos mokkan, 木簡 (tabillas de madera) que presentan el binomio. Más

rano, que cesa de ser un *ohokimi* (lectura vernácula del sinograma del rey). No olvidemos que el “cielo” (en chino *tian*, en japonés *ten*, 天), que entra en la composición del nuevo título, designa más a la *natura naturans* que a una instancia trascendente. Es también en ese mismo contexto donde el cuerpo muerto del soberano cesa de ser el objeto de esta grandiosa puesta en escena que enfatizaba (y dilataba) las sucesiones en el antiguo régimen.¹⁵

Se pasa de la unicidad a la unidad: al universo de cosas-sucesos autorreferenciales —característicos por su propia intensidad—¹⁶ se opone el espacio neutro y homogéneo del nuevo dominio imperial. Lo inconmensurable es reemplazado por juegos de equivalencias calculables, que necesitan la garantía de patrones fijos. Esta ideología de la medida se traduce, en el mismo periodo, en una homogeneización del espacio administrativo —y de los cuantificadores espaciales— a través del establecimiento de los primeros censos, de la introducción del sistema calendárico chino y de la redacción de los primeros anales: así, el espacio, el tiempo, los hombres y las riquezas son sometidos a la misma lógica contable.

tarde, el uso del onto-cosmismo —concepción del mundo a veces calificada abusivamente de panteísta, que se basa en la equivalencia postulada entre la totalidad del ser, es decir el cuerpo del gran Buda Mahāvairocana, y el conjunto del universo— del budismo Kegon (Huayan en chino), a mediados del periodo de Nara, reforzará esta analogía simbólica entre el soberano y el Gran Buda cósmico (Vairocana en sánscrito y Dainichi en japonés).

¹⁵ El rito del *mogari*, 殯 (inhumación provisoria), imponía una suspensión de actividades políticas durante un periodo variable —que iba de algunos meses a más de dos años—, que era propicia a todas las contestaciones del orden. Las ceremonias complejas que coreaban el *mogari* —quizás según el famoso ritmo ternario de Van Gennep— seguían la progresiva descomposición del cuerpo imperial y no llegaban a su fin sino al momento de la inhumación definitiva y el cierre del túmulo. El uso de la cremación —para los funerales imperiales— a partir del final del siglo VII pondrá punto final a esta manipulación simbólica del cuerpo del soberano. Véase François Macé, *La mort et les funérailles dans le Japon ancien*, París, Publications orientalistes de France, 1986.

¹⁶ En el universo precalendárico, los eventos son considerados memorables —y, por ello, consignables en el *Kojiki* o en textos desaparecidos que lo habían precedido— cuando su importancia es tal que se les debe tomar en consideración, mientras que los *Anales de Japón* construyen un acontecer de posición o de referencia. En el primer texto, el tiempo dinástico sólo se interesa en el carácter cíclico de las estaciones y en la edad del soberano, y por ello es más un aspecto que un tiempo; en el segundo, el sistema duodecimal y el cálculo de las unidades de tiempo permiten a la vez localizar y cuantificar los acontecimientos.

LAS INSTITUCIONES ADIVINATORIAS

El primer marcador de la heterogeneidad de la razón mántica en Japón aparece en un dispositivo institucional con diversas entradas. Se sospecha que el Japón preimperial de la protohistoria tenía ya varios clanes de especialistas en rituales de abstinencia (*Imibe*, 忌部), en liturgias y en purificaciones (*Nakatomi*, 中臣) y en adivinación (*Urabe*, 部卜). Es verosímil que las rivalidades entre clanes se hayan convertido en monopolios diferenciales de técnicas adivinatorias (escapulomancia para los Nakatomi y plastromancia para los Urabe). De cualquier modo, desde que el Estado de códigos se instala, el hecho de que se compartan las facultades es tan pronunciado que sugiere una estrategia deliberada de estallido estatutario y funcional.

El ministerio de asuntos divinos (*Jingikan*, 神祇官), órgano que no tiene equivalente exacto en el modelo administrativo chino, se encarga, además de la organización del culto de los 3 132 dioses nacionales, de gestionar la red de 2 861 santuarios y su personal, de la tarea de instruir a los especialistas en la niomancia (plastromancia) y de poner sus prestaciones al servicio de eventuales solicitantes. Tomemos la descripción que hace Francine Hérail¹⁷ de las atribuciones del personal de dicho ministerio:

Les incumbía, al inicio de la segunda luna, rezar por el éxito del año agrícola; en la sexta y decimosegunda lunas, celebrar la acción de gracias a los dioses y los grandes exorcismos (*ōharae*, 禊大), y participar, en ocasiones, en la ofrenda de una comida a la diosa Amaterasu. Intervenían en la ceremonia de gustación de primicias, ordinaria (*Nii-name*, 嘗新) o solemne (a principios del reino: *Daijō-sai*, 大嘗祭); en la de la pacificación del alma (*Chinkon-sai*, 鎮魂祭), destinada a mantener y a prolongar la vida del emperador; en la fiesta de la embriaguez [...] Dos veces al año, el ministerio procedía a una adivinación con concha de tortuga para establecer previsiones sobre la persona del emperador; el auxiliar venía a presentar el resultado a la oficina de los secretarios del ministerio de asuntos supremos, donde un alto dignatario lo recibía y se lo hacía llegar al emperador. La ofrenda de las lámparas

¹⁷ Francine Hérail, *Fonctions et fonctionnaires japonais au début du XI^e siècle*, París, Publications orientalistes de France, 1977, p. 25.

a la estrella polar [...] era también la ocasión de tirar las suertes, para saber si el palacio se encontraba en condiciones de proceder a ello o si era necesario un exorcismo. Cuando la sequía o alguna otra calamidad acechaban, bastaba con que sucediera un acontecimiento anormal e inquietante para que se pidieran consultas complementarias con tortuga o con palo. El auxiliar del ministerio celebraba además ritos para obtener o hacer que cesara la lluvia. El ministerio participaba en el sorteo para la designación de la vestal de Ise.

El departamento de asuntos de la corte (*Nakatsukasashō*, 中務省) comprendía en su organigrama una oficina (*ryō*) especializada en la adivinación al estilo chino —al principio palillos de aquilea y más tarde astrolabio—: se llamaba oficina del *yin* y del *yang* (*Onmyōryō*, 陰陽寮), expresión que confirma que el binomio chino *yin yang* se había convertido en Japón en sinónimo de “adivinación”. Las atribuciones de esta oficina englobaban todas las ciencias morfológicas que aplicaban, en diferentes ámbitos, la combinatoria del *yin* y del *yang*, y de los cinco agentes: astronomía, astrología, calendario, geomancia, adivinación e interpretación de presagios. El personal del oficio estaba compuesto de administrativos, por un lado, y de especialistas, por el otro.

Seis maestros de adivinación (*onmyō-ji*, 陰陽師), del séptimo rango inferior mayor, practican la geomancia, manipulan los palillos adivinatorios, interpretan el calendario; un doctor en adivinación (*onmyō hakase*, 陰陽博), de séptimo rango superior menor, enseña su arte a diez estudiantes. El doctor en calendario (*ryaku hakase*, 博歷), del séptimo rango inferior mayor, instruye a diez estudiantes. El doctor en astronomía (*tenmon hakase*), del séptimo rango superior menor, tiene como misión observar e interpretar los fenómenos naturales e instruir a diez estudiantes.¹⁸

El corpus canónico de la ciencia del *ying* y del *yang* formado por el “Nuevo libro del *yin* y del *yang*” (*Shinsen onmyō sho*, 新撰陰陽書), el “Cofre de oro del emperador amarillo” (*Ōdai kongi*, 皇帝金匱) y el “Gran significado de los cinco agentes” (*Gogyō taigi*, 五行大

¹⁸ *Ibid.*, p. 203.

義), que contenía inicialmente el “Libro de las mutaciones” (*Shūeki*, 周易), parece haber sufrido una reducción progresiva.

Esta desarticulación va acompañada de una reorganización de las funciones rituales y sacerdotales del protosintoísmo: a los antiguos maestros de los dioses, o especialistas de la presentificación de los espíritus, se les hace retroceder a niveles inferiores de la jerarquía sacerdotal. Así, los *kannagi*, 覲 (神和); los *hafuri*, 祝, y las *miko*, 巫女 (o 神子), son colocados lejos, bajo las órdenes de los *negi*, 禰宜, los *kannushi*, 神主, y los *gūji*, 宮司, como si ya sólo fueran técnicos subalternos. La marginación no será sólo estatutaria sino también geográfica, y es en las provincias donde las antiguas prácticas mágicas y adivinatorias preservarán su prestigio, su vitalidad y su “reavivación de flama”.

Los *kannagi* (contracción de *kamu-nagi*, “pacificadores de dioses”) pueden ser posesos, bailarines o músicos que prestan sus cuerpos a la manifestación de los dioses; los *hafuri* son celebrantes o acólitos de los sacerdotes durante la liturgia; las *miko* son servidoras de santuarios que llevan a cabo danzas sagradas y sirven de medio de manifestación a los *kami*. Los *negi* son asistentes de los grandes sacerdotes, salvo en algunos santuarios, donde su estatus es más alto. Los *kannushi* (*kami no nushi*, “maestros de los dioses”) son grandes sacerdotes. Los *gūji* eran originalmente intendentes de los santuarios, pero el término acabó designando a los grandes sacerdotes.

Independientemente de esa desclasificación, es importante subrayar otra forma de marginación de las funciones mágico-adivinatorias que debe a su prestigio el haber resistido más eficazmente al tiempo, y que llamaremos “marginalización desde arriba”. Ciertos miembros de la familia imperial (el mismo soberano y la gran vestal de Ise después) realizaban en esas ocasiones operaciones adivinatorias o servían como medios para llevarlas a cabo. Como la Yamatototohime del reino de Sujin, la vestal tenía frecuentemente el papel de médium.

La institucionalización de la función adivinatoria va de la mano con una complejización de la sintaxis adivinatoria en su dimensión hermenéutica concreta. Los *Anales de Japón* disocian el primer testimonio, su calificación (o su descalificación) como

signo, la primera traducción, la interpretación de los especialistas, el veredicto adivinatorio, las medidas, los efectos positivos o negativos de la estrategia conservada, el eventual recurso a otro procedimiento, etcétera.

LA FUERZA DE ATRACCIÓN DE LA CIENCIA DEL *YIN* Y DEL *YANG*

El organigrama antes presentado de modo sucinto podría hacernos pensar que la lógica del *yin* y del *yang* tiene absoluto dominio en la alta cultura. Por un lado, porque la oficina del *yin* y del *yang*, que era una simple instancia de verificación en un inicio —inferior al ministerio de asuntos divinos—, ganó autonomía y luego una incuestionable preeminencia durante el periodo de Heian. Por otro lado, porque los especialistas del ministerio de asuntos divinos, pese al viso aparentemente vernáculo de sus atribuciones, practicaban una forma de adivinación de origen continental: la queloniomancia. Efectivamente, la arqueología japonesa no tiene ningún plastrón anterior al periodo de los Grandes Túmulos (*Kofun jidai*). El “signo” de la autoctonía no es entonces más que una práctica de antigua importación: lo que se convertirá, en el periodo histórico, en símbolo de formas adivinatorias autóctonas —por oposición a la aquileomancia o al astrolabio— no es en realidad más que una técnica importada del continente alrededor del siglo V. Ahora bien, la hermenéutica plastromántica, pese a un *modus operandi* muy específico, recurría a conceptos cercanos al *onmyō* —el agrietamiento se consideraba como *yin* o *yang*, es decir desfavorable o favorable—. Por ello tendríamos la tentación de deducir que las dos grandes instituciones adivinatorias oponen dos modalidades del mismo órgano: una forma laica y una forma religiosa. Intentemos describir la configuración intelectual que fundamenta la práctica del *onmyō*.

La ciencia del *yin* y del *yang*, a la que llamaremos “vía del *yin* y del *yang*” (*onmyōdō*, 陰陽道), es a partir del siglo IX una gramática cosmológica que funciona a modo de sistema combinatorio con la finalidad de mostrar cómo la operación de los principios masculini-

no (*yang*) y femenino (*yin*) sobre los cinco agentes (fuego, agua, madera, metal y tierra) produce todos los fenómenos y todas las situaciones del universo. Esta ciencia desarrolla todas las figuras de un tipo de racionalidad a la que, de acuerdo con Léon Vandermeersch, calificaremos de “morfológica”.¹⁹ La primera característica del régimen intelectual del *onmyō* es que se sitúa fuera de lo teológico (ese rasgo típicamente chino se mantendrá durante los primeros siglos de la importación del sistema a Japón). El pensamiento morfológico reposa en la hipótesis de un orden del mundo subyacente en los fenómenos, e intenta analizar su rol. La estructura de orden posee tres características fundamentales: es inmanente —en vez de remitir a cualquier instancia superior, ésta se basta en sí misma, puesto que se autoproduce—, es “configurante” —se expresa espontáneamente a través de motivos, de los cuales la actividad humana es sólo una prolongación, y por ello es importante describirlos eficazmente— y es dinámica —en vez de reducirse a un esquema estable, se traduce en una lógica transformacional que reduce los agentes a momentos combinatorios e impide que sean pensados como esencias: leyes de engendramiento, de dominación, de ocultamiento, etcétera—. El primer efecto de la morfología fue la instauración de un sistema clasificatorio que conjuga la simplicidad con la exhaustividad. Es a la vez económico —en la abscisa, el tablero de combinaciones utiliza un número limitado de clasemas como, por ejemplo, las cinco fases— y enteramente abierto, puesto que la lista de los “objetos a clasificar”, en la ordenada, es teóricamente infinita: estaciones, horas, soberanos míticos, órganos del cuerpo humano, órganos del aparato político, números emblemáticos, notas musicales, animales, cereales, astros, colores, sabores, olores, etcétera. Cada ser, cada fenómeno, cada característica encuentra así un lugar dentro de alguna de las mallas de un gran sistema reticular.

Establezcamos las consecuencias más inmediatas del pensamiento morfológico:

¹⁹ León Vandermeersch, *Études sinologiques*, París, Presses Universitaires de France, 1994.

1. Permite relacionar fenómenos de diversa índole —el tiempo, el espacio, lo natural, lo humano, lo político, lo fisiológico, etcétera— o, más exactamente, atribuye al “morfismo” la virtud de cruzar las fronteras entre los órdenes y los géneros.
2. Concibe la causalidad no como una relación jerárquica lineal y progresiva entre una causa y su efecto, sino como una red de ecos o de interacciones múltiples niveladas en varios planos y dotadas de una eficacia extratemporal; la adivinación, conforme a una lógica de esta naturaleza, es menos una apuesta sobre el porvenir que la lectura de una configuración reticular inscrita en un presente absoluto.
3. El sentido, la conformidad y la verdad no se conciben como adecuaciones entre las esencias, que serían válidas fuera de contexto, sino como conveniencias rítmicas o armónicas.
4. Si posee una dimensión cognitiva innegable, la morfología no por ello se orienta menos hacia una pragmática kairótica, que es su principal razón de ser. El objetivo de la consulta adivinatoria es identificar las conjunciones fastas y las conjunciones generadoras de catástrofes para establecer la oportunidad de acciones humanas y asegurar su eficacia integrándolas en el ritmo del mundo. Así se entiende por qué, en los textos clásicos chinos o japoneses, el pensamiento morfológico pasa imperceptiblemente de lo descriptivo a lo prescriptivo, de la conveniencia a lo conveniente. La orientación de las cosas y la prefiguración de los fenómenos se imponen al hombre en el umbral de toda acción como una normatividad espontánea.

Recapitulemos esquemáticamente las principales diferencias que se pueden señalar entre el *onmyō* y las prácticas adivinatorias asociadas al protosintoísmo, para probar mejor el grado de penetración del primero. En el universo del protosintoísmo, la crisis que desata la operación mántica se expresa en el plano teológico y permanece en el circuito de una lógica de la intencionalidad. La manifestación del dios que se dirige a los hombres no es una semiosis abstracta, sino una intensidad afectiva: cólera (*ikari*, 怒, 忿), rencor (*urami*, 恨, 怨), etcétera. La primera pregunta que se hace al intér-

prete concierne a la identidad del dios: ¿quién se manifiesta así? La segunda es una búsqueda etiológica: ¿por qué el dios considera tener razones de insatisfacción? La tercera pregunta es más concreta: ¿qué quiere para acabar con su cólera? La formulación de la respuesta humana está menos sometida a un orden de perfección técnica que a un imperativo de sinceridad.

Por el contrario, a los señores del *yin* y del *yang* exclusivamente les conciernen las preguntas: ¿qué?, ¿cómo?, ¿dónde? El problema sugerido por el signo es de naturaleza mecánica (avería o bloqueo del sistema) y la semiótica puesta en marcha es de orden gramatical (se trata de interpretar los solecismos o los barbarismos, como esas tortugas con vientre negro y caparazón amarillo que invierten el orden normal del cosmos). Más tarde, cuando el astrolabio se generaliza, el régimen del *onmyōdō* se obsesiona por la topología: se trata de determinar la dirección que se encuentra en la raíz del problema que suscitó la consulta.

Ahora bien, contra todo lo que podría esperarse, el impresionante órganon del *onmyō* no desplazó a la antigua visión del mundo. Esta última se enriqueció y se conceptualizó al contacto con el intruso para resurgir con más ímpetu algunos siglos más tarde.

CARÁCTER HÍBRIDO Y RETRO-CONTAGIO

Lengua y escritura adivinatorias

Las formas antiguas de osteomancia japonesa —tal como son reveladas por los sitios de Ko.ura en el San.in y de Makuchi en la península de Miura— son evidentemente agráficas, mientras que la escapulomancia Shang —1600 a. C.-1050 a. C., y principalmente la del periodo Yin, a partir del siglo XIV a. C.— se encuentra estrechamente ligada al nacimiento de la escritura. Los receptáculos óseos del periodo *yayoi* no parecen, por otra parte, haber sido sometidos a ninguna incisión preparatoria (tipos I y II de Kan.zawa), y a ello se debe el carácter aleatorio y no formalizado de los agrietamientos adivinatorios; además, es indispensable que hayan sido conservados con miras a constituir una colección de precedentes,

como se hacía al final de la época de los Shang. Por ello no podríamos esperar que se instalara en la cultura interpretativa una semiología grafocéntrica similar a la del continente. Sin embargo, la utilización, a partir del periodo de los Grandes Túmulos, de técnicas escapulománticas extremadamente perfeccionadas —formateo de plastrones, rascado y pulido de superficies, excavación de cavidades rectangulares en medio de las cuales se dibujan diagramas arborescentes para guiar la lectura de la fisura— sugiere que la semiología que se usaba durante la protohistoria llegó a un nivel de abstracción que no se puede comparar con la tosca hermenéutica *yayoi*. Aunque los sinogramas están ausentes durante los primeros siglos de esta práctica, los adivinos Urabe terminarán por recurrir a ellos, para fijar los parámetros de la matriz simbólica y al mismo tiempo para anotar el veredicto final.

Recordemos accesoriamente que el uso japonés de los sinogramas y la considerable flexibilidad de las reglas que rigen su lectura harán posible una nomenclatura con varias entradas y un abanico de connotaciones extremadamente complejo. Si el sentido abstracto de un sinograma es idealmente comprensible, cuando no se fonetiza, su lectura japonesa exige la toma de decisiones y de valores semánticos particulares. En efecto, mientras que el chino y el coreano leen generalmente los sinogramas de manera unívoca, el japonés atribuye a los sinogramas que importó un gran número de lecturas que rivalizan: el acto de lectura se convierte en proceso interpretativo. Las lecturas sino-japonesas (*ondoku*, 音読), más técnicas y más doctas, permanecen próximas al campo semántico del carácter original. Pero las lecturas vernáculas (*kundoku*, 訓読) introducen considerables oscilaciones en el mecanismo semántico, en la medida en que reposan en emparejamientos extremadamente laxos. Así, forma y lectura vernácula de un sinograma, en vez de corresponderse rigurosamente, se rigen por el complejo juego de la situación quiasmática de la comprensión y de la extensión: el carácter chino (*hanzi* en chino y *kanji*, 漢字, en japonés), siendo frecuentemente técnico y preciso, posee una extensión restringida y una comprensión máxima, mientras que la lectura en vernáculo tiene caracteres opuestos. Concretamente, el léxico adivinatorio del chino o del sino-japonés —y los caracteres correspondientes—

distingue con una gran minuciosidad los tipos de adivinación, las funciones del adivino —preparador, adivino-manipulador, adivino-proclamador, adivino-archivista—; pero el vernáculo lee del mismo modo muy diversos *kanji*. El verbo genérico *uraFu*, 卜 o 占, o incluso 卜相, adivinar —usado solo, o más frecuentemente en combinación con el verbo “interrogar”, 卜問—, puede servir como lectura legítima de los caracteres más diversos: el carácter de la fisura adivinatoria, el mismo subsumido por el carácter de la boca, el sinograma de la tortuga, etcétera. Otro bloque semántico, el del juramento y de la ordalía, se presta a microdistinciones en sinogramas —jurar, prometer, rezar, comprometerse por un pacto, etcétera— y se lee globalmente *ukeFu*, grafiado, 祈誓, 祈約, 誓, 祈, 禱, que designa un procedimiento arcaico de resolución de la incertidumbre cercano a la adivinación.

Sintomatología híbrida

Pese a la tecnicidad de la sintomatología del *yin* y del *yang*, que parece *a priori* reacia al sincretismo, se constata a veces un contagio nocional inesperado entre la cosmología docta de origen continental y los principios del chamanismo local. Tomemos dos ejemplos.

El término *kizasi*, 前兆 (o 兆, 芽, 萌), se usa frecuentemente para designar el signo precursor de un acontecimiento (positivo o negativo): desde ese punto de vista, define el material elemental de la ominología y es, naturalmente, objeto de atención para los adivinos. Su lectura docta (en *ondoku*) dio un giro completo hacia la teoría abstracta del acontecer: decir *zenchō*, 前兆, en lugar de *kizasi*, implica una visión lineal, y el criterio definitorio del síntoma es solamente su anterioridad (*zen* significa “antes”) y no su carga “productiva”. Por su parte, la lectura vernácula (*kizasi*) traduce la visión del mundo arcaico que piensa el devenir a través de todo un juego de metáforas germinativas: no es sólo que *kizasi* pueda escribirse con el carácter del “germinado joven”, sino que el elemento

-*zasi* debe relacionarse con el verbo *sasu*, “despuntar, enderezarse”. Así, la imagen de una planta que emerge del agua o de la tierra sobrevive claramente a las reelaboraciones más doctas y viene a alimentar el pensamiento del devenir y del acontecer.

Ahora bien, el valor generativo del germen es pensado más bien a través de un modelo de soporte y de fijación y no tanto a través de un modelo de transformación. La interpretación transformacional del signo en la cosa-acontecimiento es ya un primer deslizamiento intelectual. En un segundo tiempo, el uso del carácter chino *yin*, 因, “causa”, para leer el verbo de la fijación *yoru* introducirá subrepticamente la lógica de causalidad eficiente que el término no tenía: en la teología arcaica, y en la semiología adivinatoria asociada a ella, el dios se manifiesta tomando como medio un objeto material, pero este objeto no tiene, en ningún caso, la función de causa abstracta: no es más que una condición necesaria para la presentificación.

El regreso de los espíritus vengadores

Una aplicación coherente de la morfología del *onmyō*, en tanto que pura técnica morfológica, debería eliminar cualquier recurso a la teología o al pensamiento mágico, y la conformidad procedimental debería convertirse en el único criterio de fundación del nuevo orden. Ahora bien, la historia de los periodos de Nara y de Heian nos muestra que la alta cultura estaba obsesionada con la amenaza de los espíritus vengadores. Tomemos un ejemplo célebre que podemos reconstruir con la ayuda de los *Anales* que abarcan el fin del siglo VIII (*Shoku Nihongi*, 續日本記,²⁰ y *Nihonkōki*, 日本後記). Un poco después del cambio de capital de Nara a Nagaoka, una serie de calamidades azota repentinamente al pequeño imperio y afecta particularmente al círculo de íntimos del emperador que reinaba: su hijo cae gravemente enfermo y su misteriosa en-

²⁰ *Shoku Nihongi* [Continuación de los Anales de Japón], *Shin koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1989-2007, v. 12, 13, 14 y 15.

fermedad va empeorando pese a los rezos y a las ofrendas depositadas en el santuario del Sol. Más tarde, la esposa Fujiwara del príncipe heredero sucumbe a una perniciosa epidemia. Se consulta a los adivinos, se interroga a los sueños, se “pide a la tortuga” que identifique el origen de esas desgracias. Los maestros de los signos dan su veredicto: es el espíritu de fuego, el príncipe imperial Sawara, desterrado luego de una supuesta tentativa de golpe de Estado y asesinado durante su exilio, que se venga de su destino injusto contra los representantes de la cepa reinante. Este mecanismo de castigo mágico es denominado en japonés *tatari*, 祟. Una vez que las causas del mal son identificadas, se pone en marcha la estrategia apotropaica de rigor. Rezos, purificaciones, contriciones diversas, ritos de pacificación, repatriación del sarcófago del príncipe al Yamato y, como nada funciona, se llega al punto de desplazar la capital de Nagaoka a Heian. Todo es inútil: el espíritu vengador se obstina en comportarse como espíritu maligno y hacerse el sordo. En esa desesperada situación, se decide recurrir a soluciones extraordinarias y otorgar al príncipe traidor (*Sūdō tennō*, 崇道天皇), en calidad póstuma, el calificativo de emperador con derecho pleno, enorme compensación real que permitió finalmente, después de catorce años de disturbios, calmar al espíritu vengador y devolver la paz al imperio. Lo ominoso de la crisis se expresa en el vocabulario docto de la época y codificado en la teología híbrida que entraba entonces en su primera cristalización. El espíritu vengador es un *onryō*, 怨霊, y el objetivo de la intervención ritual es transformarlo en *goryō*, 御霊 (“espíritu venerable”). Pero no sólo es cuestión de neutralizar su violencia, de pacificarlo gracias al otorgamiento de un título prestigioso, sino que se trata también de hacerlo sufrir, *post mortem*, una mutación ontológica fundamental. El honorífico *go* (“augusto, venerable”) define sin ambigüedad la trascendencia de sustitución que se ofrece a quien ha sido privado de la existencia. El muerto, antes un espíritu flotante y peligroso, se transformará en dios. En un universo confrontado a tales asechos, se entiende que los “adivinos gramáticos” deban también dominar la magia y demostrar una profunda cultura teológica.

Cúmulos funcionales

Si al principio eran especialistas exclusivos de la ciencia que habían aprendido de sus maestros, estudiando los textos canónicos chinos, los *onmyōji* acabaron, con el paso del tiempo, ejerciendo funciones rituales o mágicas totalmente ajenas al pensamiento continental: es de este modo como los adivinos acumuladores de funciones se convirtieron en exorcistas, ejerciendo su segunda habilidad de acuerdo con las necesidades de las instituciones o de los individuos que recurrían a ellos. El libro VI de los “Procedimientos de la era Engi” (*Engishiki*, 延喜式, 927) nos recuerda que esos fenómenos de acumulación de funciones eran tan banales que no provocaban escándalo alguno.²¹

Re-sacralización

Todos los historiadores de *onmyō* subrayan que la pura tecnicidad combinatoria del *yin* y del *yang* termina por ser penetrada progresivamente por la lógica religiosa. Ya no hablamos aquí de presencia simultánea de dos regímenes diferentes, ni de acumulación de funciones, sino de mutación interna de la racionalidad adivinatoria. Algunas herramientas de la consulta adivinatoria, como la tablilla (*shikiban*, 式盤), son divinizadas, convirtiéndose en *shikigami* (o *shikijin*, 式神):²² pareciera que este fenómeno de cristalización teológica fuera más allá de un simple efecto de simbolización docta. Los dioses de la tablilla adivinatoria eran objeto de culto, al igual que, en la tradición plastromántica, los Uraniwa no kami, 卜庭神,²³ eran invocados antes de toda consulta de la tortuga. Más tarde, al

²¹ Este sexto libro del *Engishiki* describe los procedimientos relativos a la consagración de la princesa imperial en el santuario de Kamo. Esos complejos rituales yuxtaponen operaciones puramente morfológicas (elección del día, etcétera) y los exorcismos.

²² *Shikigami* significa “dios (*kami*) de la tablilla adivinatoria (*shiki*)”. *Shikijin* es una pronunciación alternativa del mismo binomio.

²³ *Uraniwa no kami*: palabra por palabra, “dios(es) (*kami*) del espacio sagrado (*niwa*) dedicado a la operación adivinatoria (*ura*, 卜, 占)”. El ritual adivinatorio era una secuencia extremadamente compleja, que comenzaba a menudo con una evocación de

final del periodo de Heian (siglo XII) y en el periodo de Kamakura (siglo XIII y primer tercio del XIV), se constituirá una mitología proliferante que convertirá por ejemplo a Gozu Tennō, 牛頭天王, en padre de los dioses ambulatorios.²⁴ Así, en pocos siglos, la morfología inmanente, autotélica y autorregulada va a renovar lazos con la trascendencia mediana de los dioses del sincretismo y a recuperar la lógica de la intencionalidad.

CONCLUSIÓN

Más allá de constatar simplemente la orientación acumulativa de la cultura japonesa, ¿podemos explicar las razones del triunfo de esta hibridación?

¿La diversidad se reduce a una simple redundancia? La aglutinación de las técnicas garantiza su mayor eficacia y refuerza sus virtudes legitimadoras. ¿La diversidad reposa en una complementariedad funcional? Ella esboza habilidades compartidas entre actores, funda una teoría de la acción, permite una categorización más fina de lo aleatorio y contribuye a transformar la mánica en órganon. ¿Acaso esta diversidad es el resultado de una estrategia semiótica deliberada? La diversidad brinda, más sutilmente, la posibilidad de transcodificar infinitamente las indagaciones adivinatorias en caso de que el primer procedimiento falle, reservándose así el privilegio de tener (casi) siempre razón.

Así, de simple instrumento de validación político-ritual que era al inicio, la adivinación se convirtió en herramienta de construcción

los dioses de la adivinación. Sin esta invocación liminar, la manipulación escapulo o quelonomántica se consideraba ineficaz.

²⁴ Las divinidades ambulatorias eran planetas divinizados cuyas revoluciones determinaban sectores “abiertos” o “cerrados” en el cielo, lo que imponía diversas restricciones al desplazamiento de los humanos sobre la faz de la tierra. De origen indio, primero asociado a las epidemias, el dios Gozu Tennō (rey celeste con cabeza de buey) fue sometido a un intenso trabajo de sincretismo a lo largo de su adaptación en China y en Japón (budismo esotérico, taoísmo, sintoísmo). Asociado al dios violento Susanowo (el hijo menor de la diosa del sol), encontrará en el *onmyōdō* su ámbito de presentación predilecto. Matthias Hayek, “Les mutations du yin et du yang”, tesis de doctorado, 2 v., París, Institut National des Langues et des Civilisations Orientales, 2008.

cultural: para convencerse de ello, basta recordar que la formación progresiva del sincretismo religioso acompaña esta transformación de la racionalidad mántica.

BIBLIOGRAFÍA

- BOTTÉRO, Jean, “Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne”, en Jean Pierre Vernant *et al.*, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974, p. 70-197.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, 4 v., Grenoble, Jérôme Million, 2003 [1879-1882].
- DUMÉZIL, Georges, *La religion romaine archaïque*, París, Payot, 1974.
- HAMAYON, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, Société d'ethnologie, 1990 (Mémoires de la Société 1).
- HAYEK, Matthias, “Les mutations du yin et du yang”, 2 v., tesis de doctorado, París, Institut National des Langues et des Civilisations Orientales, 2008.
- HÉRAIL, Francine, *Fonctions et fonctionnaires japonais au début du XI^e siècle*, París, Publications orientalistes de France, 1977.
- KAN.ZAWA, Yū.ichi, “Yayoi jidai, Kofun jidai oyobi Nara jidai no bikkotsu, bikkō ni tsuite” [Estudio sobre la osteomancia y la quelonomancia de los periodos Yayoi, Kofun y Nara], *Surugadai shigaku*, Tokio, 1976, v. 13, p. 1-25.
- , “Nihon ni okeru kotsuboku, kōboku ni kansuru ni san no kōsatsu” [Algunas consideraciones sobre la osteomancia y la quelonomancia japonesas], *Kanagawa Kenritsu Hakubutsukan kenkyū hōkoku*, Yokohama, 1983, v. 11, p. 1-39.
- KOJIKI [Memorial de los hechos antiguos], *Nihon koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1958, v. I.
- MACÉ, François, *La mort et les funérailles dans le Japon ancien*, París, Publications orientalistes de France, 1986.
- NIHONSHOKI [Anales de Japón]. *Nihon koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1967, v. 67-68.

ROCHER, Alain, *Mythe et souveraineté au Japon*, París, Presses Universitaires de France, 1987.

SHOKU *Nihongi* [Continuación de los Anales de Japón], *Shin koten bungaku taikei*, Tokio, Iwanami Shoten, 1989-2007, v. 12-15.

VANDERMEERSCH, Léon, *Études sinologiques*, París, Presses Universitaires de France, 1994.

VERNANT, Jean-Pierre, *et al.*, *Divination et rationalité*, París, Seuil, 1974.

GLOSARIO TÉCNICO DE TÉRMINOS DE ADIVINACIÓN²⁵

Balomancia: lanzamiento de un objeto asimétrico que posee una cara positiva y una negativa, para determinar la suerte, la resolución de un suceso o la conveniencia de una decisión (forma antigua de nuestro “cara o cruz”). Sus variantes se declinan en función del tipo o de la cantidad de objetos lanzados, y de las reglas que codifican el gesto (mano derecha/izquierda, dedos específicos, lanzamiento directo, lanzamiento retrógrado, sobre los hombros, de lado, etcétera). El lanzamiento de un caldero sobre el techo de la vivienda es la forma ritualizada de una antigua práctica balomántica para confirmar el sexo de un recién nacido. Otra práctica balomántica consiste en lanzar un proyectil hacia un objetivo (árbol, piedra, etcétera). La balomancia es un subtipo de la cleromancia.

Belomancia (*yumi-ura*, 弓占): variante especializada de la balomancia, la belomancia consiste en tirar una flecha con un arco (arma real o juguete) hacia (o a través de) un blanco u objetivo. Las formas de belomancia sin “blanco” reemplazan el éxito o el fracaso del tiro al blanco por el análisis de la dirección, de la distancia o de la configuración de la caída de la flecha para dar un

²⁵ Estos términos, que tienen la ventaja de ser utilizados desde la antigüedad greco-romana (y la desventaja de mezclar con frecuencia los criterios clasificatorios), se definen también en Auguste Bouché-Leclerc, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Grenoble, Jérôme Million, 2003 [1879-1882].

diagnóstico. El tiro con arco “vacío” es una práctica más cercana a la medida de precaución apotropaica que a la belomancia.

Cinegetomancia (*ukehigari*, 祈誓狩): organización de una cacería (de jabalí, por ejemplo) cuyo resultado permitirá saber, por analogía, el resultado de una empresa proyectada (viaje, guerra, revuelta).

Citaromancia (*koto-ura*, 琴占): uso de un instrumento de cuerdas (como el *koto*) para dar un diagnóstico adivinatorio. El instrumento puede ser tañido por un(a) especialista —quien, en ciertos casos, pronuncia un encantamiento de acompañamiento— o colocado en una posición que favorece la emisión “espontánea” de un sonido.

Cledonomancia (cledonismancia o incluso cledonismo): interpretación de las palabras oídas fortuitamente en el camino o en un espacio público; la rapsodomancia es la variante escrita de ésta.

Cleromancia: adivinación por sorteo. Esta forma universal de mánica se basa en un procedimiento binario cuya simplicidad se opone a la riqueza infinita de sus instrumentos (palillos, piedrecillas, huesecillos, dados, etcétera). Las mánicas alternativas sin dimensión morfoscóptica son frecuentemente subtipos de cleromancia.

Escapulomancia: véase osteomancia.

Odomancia (*michi-ura*, 道占; *tsuji-ura*, 辻占; *hashi-ura*, 橋占): cuando consiste en interpretar palabras oídas fortuitamente en el camino, la odomancia, o adivinación viática, sólo es una forma de cledonomancia. Pero cuando se basa en una condición articulada asociada a un desplazamiento en el espacio —si encuentro X en tal cruce, ello significará X— merece su apelación precisa. El japonés utiliza un gran número de términos para distinguir los “lugares” de esta adivinación viática: umbral, camino, cruce, puente.

Osteomancia (*futomani*, 太占; *bokkotsu*, 卜骨; o *kotsuboku*, 骨卜): la adivinación con un medio óseo tiene muchas variantes. Puede presentarse primero en forma apiromántica, cuando el hueso adivinatorio no está expuesto a la acción del fuego y se ve sometido a una evaluación formal —configuración, peso, color, transparencia, dirección de las escamas óseas—, lo que acerca la adivinación a la categoría de las “morfoscopias”. En la variante piromántica, ésta puede limitarse al examen de los huesos después del holocausto de una víctima animal, o exigir exposiciones más controladas a la flama: combustión de una envoltura vegetal que cubre el hueso, exposición directa y concisa al fuego, colocación de una antorcha sobre la superficie ósea, atizamiento preciso, con o sin preparación de la superficie. En sus orígenes, la fisura de forma aleatoria (lineal o esteliforme) aparecía del mismo lado del que se atizaba (tipo II de Kan.zawa). Un salto tecnológico (y semiológico) se ha completado cuando los prehuecos perforados sobre un lado de la superficie permiten la aparición, en la cara opuesta, de fisuras más regulares (tipos III y IV de Kan.zawa). Los huesos utilizados en Japón pueden ser las costillas, el radio, el cúbito y la mandíbula inferior, pero el medio preferido de los antiguos adivinos es incuestionablemente el omóplato; de ahí la apelación de escapulomancia exclusiva de esta técnica. Si la osteomancia Shang prequelonomántica necesita más bien grandes animales domésticos (puercos y reses), Corea y Japón utilizan sistemáticamente omóplatos de venado y de jabalí. El venado es predominante en el este del archipiélago, mientras que el suroeste prefiere al jabalí. El clan sacerdotal de los Nakatomi parece haber monopolizado la osteomancia, como lo sugieren los textos de principios del siglo VIII.

Poematomancia (*uta-ura*, 歌占): adivinación poética. Los textos japoneses antiguos cuentan que la escucha de un poema entonado por una enviada de los dioses —una joven inspirada, *miko*—, encontrada en los márgenes del espacio humano —pie de una colina, puertos alpinos o ladera—, puede dar información críptica acerca de la inminencia de un peligro o sobre la

estrategia a seguir en caso de crisis. Esta forma de adivinación oscila entre la adivinación inspirada y la cledonomania.

Prosopomania (*kansō*, *gansō*: 観相, 顔相): esta forma de adivinación consiste en predecir el destino de un individuo de acuerdo con los rasgos de su rostro. Los japoneses distinguían una forma china y una forma vernácula.

Queloniomania (*kiboku* o *kame-ura*, 龜卜, y *bokkō*, 卜甲): literalmente, adivinación por la tortuga, la queloniomania es un subtipo específico en el interior del vasto complejo de la osteomania. La aplicación de una brasa incandescente en una parte del caparazón hace que aparezcan, en el lado opuesto de éste, fisuras en forma de “t” (en el caso chino), cuya morfología es sometida a interpretación, en función de criterios que siguen siendo misteriosos (nitidez, longitud, “color”, relación entre ambas líneas, etcétera). Dado que la parte del caparazón más frecuentemente utilizada es el plastrón, se da a esta práctica el nombre de plastromania. En China (fin de los Shang), esta forma de adivinación, que llegó a competir con la osteomania con huesos de bóvidos para luego reemplazarla, parece marcar el enmudecimiento de la lógica sacrificial y se basa en un protocolo complejo —dobles “prehuecos” para preformatear las fisuras y atizamiento plural, a veces en dos columnas, para responder a una proposición positiva o negativa—. En Japón, esta forma de mántica aparece más tardíamente que la osteomania —a mediados del periodo de los Grandes Túmulos— y se acompaña de un formateo muy específico: el plastrón se corta en pequeñas tablillas y se excavan “prehuecos” rectangulares en columnas sobre la materia ósea. La aplicación de una brasa con punta cruciforme sobre la superficie ya fragilizada garantiza la aparición de fisuras homogéneas. Bien representada en los ejes marítimos que vinculan a Japón y Corea (Tsushima, Iki, Izu y Miura), la plastromania parece haber sido, desde sus orígenes, la especialidad del clan Urabe.

SEMBLANZAS DE LOS AUTORES

HÉLIOS FIGUEROLA PUJOL es doctor en antropología por la Universidad de París X, Nanterre, y miembro de varios grupos de investigación: Équipe de recherche en ethnologie amérindienne (EREA-UMR 7186, LESC), Grupo de Enseñanza e Investigación sobre Mesoamérica (GERM, Universidad París X-Nanterre), asociado al Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos (CEMCA), Seminario de Antropología Médica Chiapas en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS, sede Sureste). Especialista de las comunidades mayas de Chiapas, sus investigaciones conciernen a la interpretación ontológica de los recorridos rituales, los ritos de brujería, la noción de espacio y el tema de la muerte. En 2010 realizó con Helios Figuerola García el documental *Rituales de vida y de muerte* en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS-Images, 51'). Es autor del libro *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista, Cancuc, Chiapas, México*, 2010.

ROBERTE HAMAYON es antropóloga y lingüista, directora de estudios emérita de la École Pratique des Hautes Études de París y miembro del Laboratorio "Groupe Sociétés, Religions, Laïcités" (UMR 8582). Llevó a cabo largas temporadas de campo en Mongolia y en la República de Buriatia. Sus principales trabajos versan sobre el chamanismo (*La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Nanterre, 1990; *Chamanismos de ayer y hoy. Seis ensayos de etnografía e historia siberiana*, México, 2011), la literatura oral, el ritual y el juego (*Jouer. Une étude anthropologique*, París, 2012; *Why We Play. An Anthropological Study*, Chicago, 2016). Es fundadora del Centre d'Études Mongoles et Sibériennes (CEMS) y de la revista *Études Mongoles et Sibériennes*.

EMMANUEL JAMBON, adscrito a la Universidad de Tubinga, Departamento de Egiptología, es colaborador científico del proyecto de investigación *Der Tempel als Kanon der religiösen Literatur Ägyptens* (<http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/>) y coautor de la base de datos *Cachette de Karnak* (<http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/>). Sus investigaciones versan sobre la descripción de los fenómenos naturales en la antigua civilización egipcia, lo cual lo llevó a estudiar su utilización en el marco de procedimientos adivinatorios.

RENÉE KOCH PIETTRE es helenista y directora de estudios emérita en antropología religiosa de la École Pratique des Hautes Études de París. Después de investigar sobre las epifanías de los dioses griegos, estudió el epicureísmo antiguo con un enfoque antropológico (*Comment peut-on être dieu? La secte d'Épicure*, París, 2005; *Épicure, la voix de la nature*, París, 2017). Participa en la organización de investigaciones comparadas sobre las sociedades antiguas del Mediterráneo, dialogando con los trabajos de los antropólogos. Es coordinadora de los siguientes volúmenes: sobre el sacrificio, *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, París, 2005 (con Stella Georgoudi y Francis Schmidt); sobre los signos-presagios, *La raison des signes. Présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, París, 2012 (con Stella Georgoudi y Francis Schmidt); sobre los modos de presentificación de las entidades sobrenaturales, *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, París, 2009 (con Michel Cartry y Jean-Louis Durand), y sobre la escritura en los ritos, *Écritures rituelles, Cahiers Mondes anciens*, 2009; *Processus de canonisation dans les traditions textuelles, Cahiers Glotz*, 2010 (con Christophe Batsch). También coordinó recientemente con Jean-Daniel Dubois, Lucie Kaennel y Valentine Zuber una obra colectiva sobre la historiografía de las ciencias de las religiones (*Les sciences des religions en Europe: état des lieux 2003-2016*, París, 2016). Actualmente investiga las “memorias de la tierra”.

JEAN-LUC LAMBERT es catedrático de la École Pratique des Hautes Études, Section des sciences religieuses, en París, y miembro del Laboratorio “Groupe Sociétés, Religions, Laïcités” (UMR 8582). Es

autor del libro *Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien)*, París, 2002-2003, y coordinador de las siguientes obras: *Une Russie plurielle: confins et profondeurs*, París, 2007-2008 (con Dany Savelli); *D'une anthropologie du chamanisme vers une anthropologie du croire. Hommage à l'œuvre de Roberte Hamayon*, París, 2013 (con Katia Buffetrille, Nathalie Luca y Anne de Sales) y, con Florence Goyet, de la parte intitulada "L'Épopée, un outil pour penser les transformations de la société", en el volumen *Épopée et millénarisme: transformations et innovations*, París, 2014. Sus investigaciones actuales abordan las interacciones religiosas entre la ortodoxia y el animismo en los pueblos no eslavos de Rusia. Actualmente prepara un libro sobre el sistema religioso de los ugrios del Obi.

GUILHEM OLIVIER es investigador del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es autor de *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, 2004, y de *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, 2015. Es coordinador de los siguientes libros colectivos: *Símbolos de poder en Mesoamérica*, México, 2008; *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, 2010 (con Leonardo López Luján); *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, París, 2011 (con Nathalie Ragot y Sylvie Peperstraete), y *Mostrar y ocultar en el arte y en los rituales: perspectivas comparativas*, México, 2017 (con Johannes Neurath). Actualmente estudia el tema del cuerpo de los dioses en Mesoamérica y los aspectos religiosos del enfrentamiento entre españoles y pueblos indígenas durante la Conquista de México.

PERIG PITROU fue becario en el CEMCA, miembro de la Casa Velázquez de Madrid, investigador en el Museo del Quai Branly y en el University College de Londres. Es encargado de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique, en el Laboratoire d'anthropologie sociale del Collège de France. Sus investigaciones etnográficas entre los pueblos indígenas de Oaxaca sobre prácticas tradicionales (rituales, agricultura, artesanía, medicina, sistema de

cargos) tienen por objetivo evidenciar las teorías de la vida que prevalecen en esta zona geográfica. Los resultados de su investigación han sido publicados en la monografía *Le chemin et le champ. Parcours rituel et sacrifice chez les Mixe de Oaxaca (Mexique)*, París, 2016, y en los libros colectivos que coordinó: *La noción de vida en Mesoamérica*, México, 2011 (con María del Carmen Valverde y Johannes Neurath), y *Montrer/Occulter. Visibilité et contexte rituels*, París, 2015 (con Guilhem Olivier).

ALAIN ROCHER es director de estudios en la École Pratique des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, en París. Sus investigaciones versan sobre la mitología comparada, las religiones japonesas y los intercambios culturales entre China y Japón. Entre sus principales publicaciones podemos mencionar *Tradition et innovation en Asie de l'Est*, Montréal y París, 1996 (con Charles Leblanc), *Mythe et souveraineté au Japon*, París, 1997, y *Splendeurs et misères d'une favorite*, Arles, 2004.

SANDRINE RUHLMANN es encargada de investigación en el Centre National de la Recherche Scientifique (UMR 8173 Chine, Corée, Japon). Estudia las prácticas alimenticias de los mongoles halh y se interesa en el tema central de los intercambios de alimentos entre humanos, y entre humanos y entidades espirituales, en relación con la felicidad familiar. También investiga el manejo de las enfermedades de los animales en el contexto poscomunista y los procesos de compromiso alimenticio como estrategia de resistencia de los pueblos mongoles dominados (Mongolia, Mongolia meridional-China). Es autora del libro *L'appel du bonheur. Le partage alimentaire mongol*, París, 2015.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

<i>Jean-Luc Lambert y Guilhem Olivier</i>	7
El lado “bueno” o la fábrica del optimismo. Reflexión sobre formas simples de adivinación en Siberia <i>Roberte Hamayon</i>	31
De la posesión mántica al saber adivinatorio en la Grecia antigua <i>Renée Koch Piettre</i>	65
La adivinación en la Sierra Mixe de Oaxaca (México) como forma de actuación sobre el mundo <i>Perig Pitrou</i>	95
El sable y la baqueta. ¿Guerrero vencido o esposo de espíritu? Dos maneras de pensarse para actuar sobre el mundo (oeste siberiano) <i>Jean-Luc Lambert</i>	123
Adivinación, manipulación del destino y mito de origen entre los antiguos mexicanos <i>Guilhem Olivier</i>	163
¿Magia propiciatoria o adivinación? Notas sobre los procesos de aprehensión del porvenir en el pensamiento religioso del Egipto faraónico <i>Emmanuel Jambon</i>	205

Llamar a la felicidad. Sobre ciertas prácticas propiciatorias domésticas en Mongolia <i>Sandrine Ruhlmann</i>	225
A propósito de ciertas consideraciones ontológicas relativas a la adivinación en la comunidad tzeltal de San Juan Evangelista Cancuc (Altos de Chiapas, México) <i>Helios Figuerola Pujol</i>	253
La diversidad de los regímenes adivinatorios en el Japón antiguo <i>Alain Rocher</i>	275
SEMBLANZAS DE LOS AUTORES	301

Adivinar para actuar
Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas
y contemporáneas

editado por el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM,
se terminó de imprimir bajo demanda el 11 de octubre de 2019
en Gráfica Premier, Calle 5 de Febrero 2309, San Jerónimo Chicahualco,
52170, Metepec, Estado de México.

Su composición y formación tipográfica,
en tipo New Aster de 11:14, 10:12 y 8.5:10 puntos,
estuvo a cargo de F1 Servicios Editoriales.

La edición, en papel Cultural de 90 gramos,
consta de 600 ejemplares
y estuvo al cuidado de Lorena Piloni Martínez

