

Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad

RAYMUNDO MIER*

Perseverancia de lo mágico: dar sentido al acontecimiento

Lo que hoy llamamos magia carece de una referencia específica. Nombra una multitud de prácticas, modos de conocimiento, ámbitos de interacción, procesos rituales, esferas simbólicas, de muy distinta naturaleza que suponen, sin embargo, una vocación cognitiva y pragmática que acompaña a la cultura misma. Su historia se confunde quizá con eso que llamamos la aparición de lo humano. Más que un régimen de interacción y de cognición primitiva, elemental, precaria, como se le califica con frecuencia, aparece como una aprehensión del mundo y de la acción que acompaña formas constitutivas de inteligibilidad que conjugan eficacia pragmática con relatos investidos de valor explicativo. Evidencia procesos de inferencia y de hábito surgidos en el marco de umbrales de formas de vida particulares y condiciones históricas de la experiencia.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

El pensamiento mágico se arraiga en la aprehensión reflexiva de los umbrales de la experiencia. Surge ante un nítido reconocimiento de los ámbitos crepusculares del conocimiento, de la oscuridad de la evidencia, de la virulencia quebrantadora de los acontecimientos: señala los límites de sí y de la acción, revela una reflexión sobre los alcances de la propia fuerza y de la imaginación, responde a los reclamos de eficacia pragmática ante el fracaso colectivo de los hábitos.

Pero la magia no sólo remite a un ámbito de modos de saber o de disposiciones de la acción, sino a la conformación de mundos capaces de incorporar la experiencia colectiva. Supone afecciones compartidas, acciones colectivas, procedimientos incorporados en las formas de vida, integrados en el hacer cotidiano, orientados a suscribir y asumir modos de darse la evidencia, modelos de argumentación y criterios de verdad amparados en las formas de vida asumidas como propias de la comunidad. Su condición de saber marginal, intersticial, no le impide integrarse en el dominio de los hábitos, fundirse con el sentido común, participar de una comprensión integral del mundo.

La magia tiene su propia historicidad que involucra la transformación de las estrategias de conocimiento, rituales de identidad, usos de la acción, órdenes técnicos y destrezas específicas. Involucra por consiguiente disciplinas del cuerpo, modos de percepción, dominios de la afección. En todos los casos se trata de transformaciones limítrofes, regímenes rituales y de acción en zonas de liminaridad; supone entonces sus propios ámbitos y tiempos rituales, un repertorio de apegos y fervores, una comprensión de los linderos de lo social, de sus territorios y de los regímenes instituidos de lo prescrito y lo prohibido, las formas limítrofes de la experiencia y los umbrales de la transgresión.

La magia revela un reclamo, asumido colectivamente, para comprender y engendrar las mutaciones: de la propia identidad, de los otros, del entorno colectivo, del mundo. La magia puede comprenderse así como una lógica y una pragmática fundamental de la mutación. Supone también, por consiguiente, una aprehensión del tiempo y una reflexión sobre la relevancia de la acción —la relevancia que señala una anticipación, una instrumentalidad, un uso y un régimen de acción, pero también una posición ante los linderos de lo habitual, responde a una tradición pero aparece como la señal de sus recursos limítrofes.

Liminaridad del acto mágico

La magia emerge, así, en una condición paradójica, radica en los linderos de lo habitual, pero se transfigura y se integra de manera casi indiscernible en los hábitos cotidianos. Se desprende de los umbrales de la norma y de lo admisible, pero se vuelve condición legítima de comprensión del acontecer. Revela los umbrales de los hábitos pero se conjuga con los patrones taxonómicos, los regímenes establecidos de inferencia, las formas de validación de los relatos, los patrones normativos y la apreciación reflexiva de la relevancia del actuar. Está referida siempre a un modo de responder a la experiencia del acontecer, asume las fisonomías de lo liminar, su posibilidad de suspender y trastocar las calidades de lo simbólico, su integración en patrones expresivos y situaciones locales de interacción, pero a su vez se funde con una aprehensión rutinaria de las formas de vida. La magia, así, es una técnica y una práctica para suscitar el acontecimiento, para invocarlo e incitar su irrupción; pero es también una respuesta ante la conmoción desencadenada por la irrupción del acontecimiento. Invoca así el acontecimiento y conjura su fuerza perturbadora: responde a la exigencia de una inteligibilidad sometida a la confrontación con lo exorbitante, en el espectro de lo sublime, en la zona de sombra entre el terror y la exigencia extrema de inteligibilidad, pero convive con lo familiar. Participa, por consiguiente, en los regímenes de la alegoría y la metáfora, en los dominios de lo intolerable y de lo abyecto, en los territorios iluminados del milagro, pero también en el repertorio instituido y en los patrones de valoración y significación inherentes a la trama de interacciones colectiva.

Esta condición limítrofe y dual —acaso contradictoria—, esta devoción constitutiva de la magia a las potencias y las fuerzas de lo mutable, a las expresiones del acontecimiento, lo confrontan en situaciones extremas con los regímenes instituidos y, en particular, con los procesos de culto destinados a implantar, consolidar y apuntalar las condiciones de estabilidad de la normatividad, lo prescrito y lo proscrito. Esta condición limítrofe contrasta con el sentido pragmático de la magia, la eficacia pragmática de la magia acentúa su carácter paradójico: es al mismo tiempo un saber y un actuar en las fronteras de lo intolerable, de lo proscrito, de lo abyecto, pero es también un régimen teñido de una legitimidad al mismo tiempo asumida y negada, una forma extrema de incidir eficazmente sobre

el entorno, sobre el propio mundo —que es también el mundo de aquellos con quienes se comparte una trama de intercambios, reciprocidades, solidaridades. Su simbolismo abigarrado, ambiguo, barroco, comprendido como esa modalidad expresiva que señala el momento y los ámbitos simbólicos propios de un eclipse del sentido del mundo —extrañeza, asombro, formulación cifrada de los enigmas, figuras de la incertidumbre—, pero despliega ya los nuevos patrones que habrán de regir las significaciones admisibles, las creencias, nuevos patrones de causalidad para la integración significativa del mundo; exhibe el espectro de la herejía, de la confrontación con los ordenamientos y los marcos simbólicos admisibles, pero también exhibe los rastros de su fusión con el sentido común. Los afectos que lo acompañan son también los que se despiertan ante la prohibición, pero también ante la acción necesaria, ante el impulso hacia lo ineludible. Al participar de esta significación de los márgenes, el simbolismo mágico se desplaza así entre lo herético y lo eficaz: vía para conseguir lo que ha señalado el fracaso de otros medios implantados institucionalmente. Así, el acto mágico apunta siempre en dos direcciones contrastantes: hacia la plena eficacia de la acción, y hacia las pautas de lo indecible, de un saber proscrito, de un saber en la colindancia del mal o de lo inadmisibile. Supone así una afección paradójica: un fervor exorbitante, que desborda las afecciones prescritas, admisibles en el marco de las creencias instituidas, una creencia más allá de las fronteras de la creencia, un procedimiento para conseguir una acción eficaz más allá de los criterios instrumentados de la eficacia colectiva. Asume plenamente la exigencia de colectividad y la desborda. Se sitúa en otro lugar que cancela los territorios instituidos, pero que invoca de los otros miembros de la comunidad una aceptabilidad extraña a la tolerancia. Aceptable e intolerable, habitual y anómala, rutinaria y proscrita, su saber se desplaza de la evidencia a la sospecha, de la certeza al asombro de la epifanía: la magia circula por los intersticios de lo social, pero participa silenciosamente, de manera imperceptible, de los horizontes de lo cotidiano, se incorpora a las pautas inferenciales cotidianas: genera propuestas verosímiles de causalidad, aceptables, admisibles, pero inasequibles a la experiencia ordinaria, apela a evocaciones arquetípicas de agentes, actores y acciones en relatos con desenlaces inauditos pero reconocibles plenamente, acude a figuraciones alegóricas que confunde con construcciones rutinarias del desempeño cotidiano, transfigura la comprensión de las interacciones instituidas

mediante metáforas asumidas como ordenamientos de la acción eficaz.

El lugar de la magia es así un paisaje de claroscuros: la eficacia evidente de la acción que se despliega a cubierto de lo público, la eficacia exorbitante de la palabra secreta. Este dualismo del acto mágico ha sido también partícipe de dos afecciones éticas contradictorias: la condena intransigente y la consagración llevada a cabo en las sombras de lo social. La condena ha sido moral y pragmática: la condena moral participa de las exclusiones y las purificaciones destinadas a la herejía, la falsedad, la locura, se condena su imaginación desbordada, en los márgenes de la farsa, del delirio, sus rituales participan simultáneamente de una estigmatización social y de una validez tácita, una consagración equívoca: condena y celebración, un régimen de certidumbre al mismo tiempo confrontado y desestimado, pero que cobra en situaciones de conflicto un lugar cardinal, una relevancia exorbitante, se apela a la magia como recurso decisivo por encima de las fórmulas canónicas, los saberes prácticos y los patrones de explicación y comportamiento de validez instituida. Se despliega al mismo tiempo como expresión de simulacros malignos, expresiones diversas de un engaño, fruto del arrebató, o manifestaciones de lo monstruoso y lo anómalo, pero también como manifestación de las facetas oscuras de la racionalidad asociadas a lo sagrado, a lo incuestionable, a lo sublime. El mismo tiempo que se entroniza su supremacía como principio supremo de inteligibilidad más allá de lo inteligible, es sometida a una condena pragmática quizá más seca pero más degradante: un saber y una práctica inútil, estéril, que subsisten bajo la apariencia de eficacia, que no se consigue y que aparece como fruto de la casualidad, y que se beneficia del extravío de sus practicantes. Pero asimismo la magia se consagra como el recurso de eficacia radical para la inteligibilidad y la suscitación del acontecimiento ante el fracaso de lo instituido.

Modalidades pragmáticas de la magia

La doble condición pragmática de la magia reclama una imaginación del tiempo. Anticipación, incluso cálculo. Un agente capaz de llevar a cabo una tarea inaccesible a partir de una fuerza extraña al dominio de lo cotidiano: una invocación de lo incalificable. Así, no hay una identidad específica para los actos, pensamientos y procesos

mágicos. Su sentido deriva de su posición en los límites de una normatividad, en los confines de una cultura: régimen que integra plenamente los ámbitos íntimos y públicos de la experiencia, pero que admite una carga de enrarecimiento irreductible a las formas canónicas de los saberes y las prácticas de culto, cobra su fuerza patente en los momentos de vacilación, indeterminación o de disipación de la norma. Su lugar señala la confluencia entre distintas formas de extinción de la fuerza imperativa de lo simbólico: liminaridad y anomia se anudan en los actos mágicos. Sus metáforas, sus metonimias, sus entimemas y alegorías apuntalan la eficacia y la eventual creación de identidades propias de los rituales de pasaje: inscriben a los sujetos que participan en los rituales mágicos en un espacio al mismo tiempo que incita la angustia y la exaltación, los fervores que exceden las racionalidades del cálculo cotidiano y la suspensión de la creencia implantada por las formas institucionalizadas, históricas, del saber, las certezas y las condiciones de lo verdadero. El sentido de la magia deriva, así, de la posición de los linderos de la cultura, las zonas donde se disipan los perfiles de las identidades rutinarias y convencionales. La historia de la magia está en estricta consonancia con la génesis y la movilidad de esos linderos, pero, al mismo tiempo, la historia de la magia es la de esos imperativos de situarse en una posición extraña a todo régimen normativo; asume un modo de simbolización propio, toma la singularidad del carácter y la identidad también extraña, limítrofe de sus agentes —chamanes, brujos, hechiceros—: entre hombres y dioses, hombres y demonios, seres anómalos entre el sueño, el delirio, monstruosos e infames o sagrados, iluminados, cuya excepcionalidad les confiere la posibilidad de verse tocados por la potencia misma del universo, animados por la luminosidad del sol o la oscuridad de la noche, las calidades múltiples y ambiguas de la tierra y las potencias de lo celeste, las fuerzas descomunales, al mismo tiempo entrañables e irreductibles, corpóreas e intangibles, inabarcables, ubicadas en contradictorias posiciones en el espectro celeste y en los ejes cardinales del universo; pero *también* seres ínfimos, precarios, elusivos, emanaciones de la tierra o de la noche, seres crepusculares o nocturnos, habitantes de la sombra y residentes de los territorios intransitables en las inmediaciones de la muerte. Su enunciación aparece siempre proclive a formular un sentido irreductible al de las lenguas, las prácticas, las normas y las afecciones convencionales. Los agentes del proceso mágico, si bien participan de esta calidad limítrofe que les confiere una identidad

propia, poderes encarnados de manera singular y excepcionalidad en cada sujeto, revelan calidades distintas de esta acción excepcional. Evans-Pritchard asume como punto de partida para la comprensión de estas formas al mismo tiempo marginales e íntimas de la acción de agentes, de procedimientos al mismo tiempo cotidianos y exorbitantes, de efectos al mismo tiempo perturbadores y ordinarios, una diversidad de sentidos: “Los azande distinguen claramente entre brujos y hechiceros. Contra ambos emplean adivinadores, oráculos y medicinas”.¹

Esta distinción supone modos de comprensión y de reconocimiento que hacen evidente su intervención y la naturaleza dual de la magia expresada en agentes antagónicos, opuestos en la función y en la identidad, e incluso el origen, la ocasión y la motivación de sus operaciones, así como el sentido en el que participan de los episodios conflictivos y las confrontaciones de poder.

Evans-Pritchard reconoce, a través de la diferencia de los agentes mágicos, un desdoblamiento de las potencias, de la intensidad de las intervenciones, del sentido moral de su actuar y de su participación en los conflictos y las confrontaciones sociales. El poder de las acciones mágicas nace así de la historia misma de la cultura que lo engendra, pero toma su sentido propio en este enrarecimiento del acto mágico que revela una potencia extraña, exorbitante a los patrones y experiencias admitidos en una cultura.

El carácter liminar, estos islotes extraterritoriales de lo social, exige también su propia lengua, su propio universo de signos, la acción mágica se conforma y se escenifica a partir de objetos y actos cotidianos, pero marcados por la anomalía, destinados a expresar la contaminación y el estigma, pero fincados en el sentido ordinario, en el núcleo mismo de las formas de vida: envases vacíos, desechos, naturaleza en descomposición, manojos de tallos y plantas secas, vestigios de cuerpos de animales o de emblemas o figuras fragmentadas, símbolos de culto arrancados de su propio ámbito y trasladados a las acciones enrarecidas de rituales inhóspitos u opacos; jirones de cantos, que acompañan expresiones narrativas y dramáticas coherentes, sometidas a incesantes interferencias y suplementos de acciones y expresiones sonoras, de lenguajes a medio camino entre la glosolalia y el grito, el gruñido animal o la imprecación, los sonidos de meteoros o de las irrupciones catastróficas de la

¹ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1976.

naturaleza, las expresiones desfiguradas o las palabras errantes también arrancadas de su entorno.

Todos esos signos enlazados en una composición dramática capaz de escenificar las tensiones anímicas y las afecciones exaltadas, los arrebatos que evocan escenas inmemoriales, raíces primordiales o destinos apenas vislumbrados. La magia bosqueja ordenamientos apenas presentidos, trayectos a regiones inhabitables que suponen experiencias baldías y la vacuidad súbita de los símbolos habituales. La magia supone así trayectos, rutas de peregrinaje material o simbólico, aludido en las configuraciones dramáticas del ritual o cifrado en las palabras intersticiales formuladas en cantos, plegarias o jaculatorias. Pero estos trayectos suponen también la compenetración de los participantes en un saber singular: vislumbrar un sentido inaudito, un territorio de nombres elusivos, efímeros, equívocos; ese saber de la magia hace surgir un vínculo entre los participantes que les es propio, y no es simplemente el restablecimiento de un orden anterior, un retorno a una conformidad previa. Surge de la participación común en el ritual mágico una solidaridad marcada por la experiencia de una afección otra, un vínculo que acontece en ese instante y engendra identidades arraigadas en esos trayectos crepusculares por las zonas limítrofes entre vida y muerte, repugnancia y voluptuosidad, poder exorbitante y desvalimiento radical, iluminación y obnubilación, comprensión y confusión, fervor y abominación.

Así, la historicidad de la magia preserva esta dualidad derivada, por una parte de su condición limítrofe y de su diálogo incesante con las condiciones intempestivas, incalculables del acontecer y, por la otra, de su dimensión pragmática, su orientación a la búsqueda de una acción eficaz. Esta doble condición la confronta de manera abierta con dos facetas constitutivas de la cultura: por una parte, la magia se presenta como un dominio de certidumbres, de modos de acción, de principios de comprensión del entorno ajenos al régimen de las concepciones prácticas, las clasificaciones, los patrones cognitivos, las disposiciones conceptuales admitidas y asumidas como verdaderas, relevantes y eficientes. La magia da lugar a un saber imposible de referir a los ordenamientos y las formas de conocimientos admitidos.

La magia se sitúa en los confines de lo admisible, en las facetas inaccesibles de la verosimilitud: ofrece una inteligibilidad de lo ininteligible, una certeza de lo informulable, revela la eficacia práctica de estrategias de acción regidas por principios irreductibles a los

patrones habituales. Supone, por consiguiente conceptos, técnicas, argumentos y formas de presentación propias de la evidencia. Por otra parte, la magia se confronta con las formas rituales y los regímenes de culto que conforman los patrones convencionales de la religiosidad colectiva. Supone entonces un entorno propio de símbolos, una ritualidad radical pero singularizada, cuerpos, gestualidades, lenguajes, disciplinas propias, siempre en los límites de la inteligibilidad. De ahí su relación íntima con las formas extremas de la imaginación, con los procesos oníricos, con las aproximaciones derivadas de la iluminación, la epifanía, con el trance, con la locura. Su condición de extraterritorialidad, su inscripción en los márgenes de la experiencia, más allá del orden cotidiano, señalan su posibilidad de proyectar las formas oníricas o los arrebatos de apariencia delirante sobre tiempos, territorios o cuerpos inaccesibles: de ahí su potencia para la curación, pero también para la adivinación o la mirada retrospectiva a las fuentes originarias de la experiencia.

Historicidad de la magia

La reflexión sobre la magia en el marco del discurso antropológico la inscribe casi de manera ineludible en un esquema evolucionista que da forma a las miradas de James Frazer y Lévy-Bruhl, privilegiadamente, pero que impregna, unas veces de manera tácita, otras de manera velada —pero, también en ocasiones de manera expresa aunque desplazada de los esquemas patentes del evolucionismo—, la mirada de la mayor parte de las aproximaciones antropológicas a la magia. No obstante, la propia mirada de Frazer reconoce un dualismo de la “racionalidad mágica”, lo que Lévi-Strauss llamó en alguna ocasión,² la doble condición de la creencia. La magia revela un doble despliegue pragmático, interviene en un doble ámbito: en el de la explicación y la realización material de los procesos, y en el de la comprensión de la aprehensión mítica, integral, del mundo.

El dualismo de esta calidad explicativa y argumentativa conjuga dos órdenes de causalidad, invoca y articula, sin confundirlos, dos ámbitos conceptuales radicalmente distintos: un conocimiento “positivo”, capaz de erigir clasificaciones y taxonomías nítidamente apegadas a la presentación empírica de los procesos y sus evidencias;

² Claude Lévi-Strauss, “Le sorcier et sa magie”, en *Anthropologie Structurale*, 1958.

y otro conocimiento de fundamentos míticos, desprendido de un régimen narrativo apuntalado en desplazamientos, variaciones y torsiones de personajes, acciones legendarias o secuelas derivadas de las cosmogonías religiosas y referido a vínculos colectivos en el ejercicio del poder y la subordinación. El primero da lugar a un conocimiento y a procedimientos técnicos y operativos capaces de anticipar con claridad el desenlace de un conjunto de prácticas; el segundo ofrece una matriz de conceptos que engendra un conjunto de relatos, articulados en secuencias conformadas por condiciones convencionales de cohesión narrativa, destinadas a aprehender el trayecto y el desenlace de los procesos a partir de proyecciones de relatos míticos, narrativos, sustentados por la tradición. Uno y otro coexisten sin interferencia recíproca: se trata de un dualismo explicativo, una doble razón y una doble causalidad que es admitida sin que involucre una confrontación de evidencia o una jerarquía de positividad o certezas. Incluso pueden conjugarse de manera complementaria. Subraya Evans-Prichard:

Las creencias de los azande en la brujería de ninguna manera contradicen el conocimiento empírico de causa y efecto. El mundo que se da a conocer a través de los sentidos es tan real para ellos como lo es para nosotros. No debemos engañarnos por la manera en la que expresan las causas e imaginar que porque ellos dicen que un hombre murió por una brujería están desdeñando enteramente las causas secundarias que, de la manera en que nosotros las juzgamos, fueron las verdaderas causas de su muerte. Ellos acortan la cadena de los eventos, y, en situaciones sociales particulares seleccionan la causa que aprecian como relevante y descartan el resto.³

Así, la magia participa de dos fuentes discordantes de su historicidad: aquella que responde a la temporalidad de sus prácticas en el entorno concreto, y la temporalidad fundada en el régimen mítico y referida a los tiempos del origen y el destino, a las evocaciones de los fundamentos de la identidad y la fuerza de la mirada cosmogónica.

No obstante, las prácticas mágicas, los vínculos que ésta engendra, las experiencias que suscita, inscritas en las zonas de penumbra,

³ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 25.

en los márgenes de la cultura, asumen una condición singular propia, admiten una historia singular en tensión permanente, en una posición siempre extrínseca e intrínseca, al mismo tiempo una institución en sí misma e irreductible a las formas canónicas de lo social. La magia asume este otro dualismo; es una institución que emerge y se implanta, se conforma, como un régimen puntual, específico, de respuestas instituidas, en situaciones específicas, pero marcada por su condición extraña a la institucionalidad: la suya es una institucionalidad que se despliega en el enrarecimiento del universo normativo, para incidir en los conflictos y prácticas colectivas desde una normatividad propia. Se apela con frecuencia a la magia para dirimir conflictos, para equilibrar tensiones, para sancionar conductas inadmisibles colectivamente. Actúa como un régimen jurídico suplementario a la juridicidad instituida. Por tanto, es contemporánea de las prácticas de la cultura, pero su temporalidad es, por lo menos, dual. Plenamente inmersa en la historia de las colectividades, es también su horizonte extremo, la región de lo inaprehensible, la zona de vínculos y afecciones tejidos en la disponibilidad del acontecer.

Singularidades de la acción mágica: el chamán y su desempeño. Ubicuidad de lo mágico

La interrogación sobre la magia emerge en consonancia con la de sus agentes: en particular, la señal que distingue a los chamanes, a los brujos, a los hechiceros y que los conduce a asumir su condición al mismo tiempo privilegiada y marginal, condenada y consagrada, venerada y rechazada, temida en el dominio comunitario. Su calidad excepcional surge de un vínculo constitutivo con las formas liminares de la experiencia: el sueño, la videncia, la anticipación, la participación en los dominios propios de los mitos de origen, su intimidad con los tiempos del origen y del destino. Entre los azande, advierte Evans-Pritchard, “asocian brujería con un sueño oracular que predice una desgracia, el sueño y la desgracia son productos asociados de la brujería. El sueño es una sombra proyectada por la brujería antes del evento que está a punto de producirse —y, en cierto sentido, se ha producido ya aunque el soñador no sepa en ese momento de qué se trata”.⁴

⁴ *Ibidem*, p. 230.

De ahí que su reconocimiento derive de marcas de identidad original, de calidades ontológicas amparadas, o bien por relaciones de linaje, por una fatalidad hereditaria que confirma la condición negativa o marginal de la identidad y la fuerza potencial de estos seres que proceden de una rama matrilineal en una sociedad dominada por la transmisión patrilineal o viceversa; o bien, su singularidad procede de una señal temprana que determina su condición irrecuperable: bisexualidad, gemelidad, mutaciones corporales o psíquicas, perturbaciones anímicas que emergen como acontecimientos de la continuidad de lo instituido, que lo señalan como ser liminar, inscrito en el régimen del sueño o la iluminación, pero también de la anomalía, la abyección o la monstruosidad.

No obstante, esta condición limítrofe, esta liminaridad de la mirada regida por las exigencias de la magia, paradójicamente, no señala de manera obligada condiciones ni oportunidades excepcionales. En virtud de su eficacia pragmática, la presencia del chamán, del hechicero o el brujo impregna e inviste la vida cotidiana. Se incorpora de manera casi imperceptible a las formas instituidas. Se confunde, incluso con lo instituido mismo. Se transforma en modos habituales del hacer y modos habituales de conocimiento. Participa así íntegramente del sentido común. De la misma manera, la magia no sólo se integra al dominio de la acción eficiente, sino que su ritualidad y sus propias disposiciones simbólicas se proyectan sobre el dominio mismo de la religión instituida, la impregnan, la penetran, la trastocan. Magia y religión participan entonces de un juego de desplazamientos, de condensaciones, de síntesis, de fusiones: engendran narrativas que las integran casi inextricablemente. Malinowski describe con tonalidades desdeñosas, generalizadas y poco matizadas esta fusión de lo mágico con las prácticas convencionales, su participación de la convencionalidad misma. Para Malinowski lo que el "sociólogo" encuentra al estudiar la magia es un universo decepcionante: "un arte sobrio, prosaico y torpe, puesto en acto por meras razones prácticas, gobernado por creencias crudas y superficiales, y llevado a cabo con técnicas simples y monótonas"; y añade, "se requiere cierto esfuerzo para distinguir la actitud mental esencialmente diferente y la naturaleza ritual específica de sus actos".⁵

Esta última observación supone una distinción entre la faceta mágica tanto de la acción técnica como del proceso ritual. Es una

⁵ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1992, p. 70.

diferencia que, a pesar de ser “esencialmente diferente”, escapa a un escrutinio sin adiestramiento o inadvertido. Acaso es posible vincular este sentido siempre suplementario con la experiencia de un acontecer que perturba alguna de las diversas facetas de la vida. Es la ubicuidad de este acontecer, esta posibilidad del acontecer de irrumpir en los más diversos ámbitos de la vida personal o colectiva lo que pone en relieve el orden simbólico singular de la magia y su fuerza de impregnación: los episodios más ínfimos, imperceptibles, rutinarios, habituales, íntimos, o bien, en los dominios más relevantes, visibles, conmovedores, inhabituales o públicos.

El acontecimiento irrumpe de manera incalculable, marca la materia de la vida y las tramas de vínculos, el devenir de las fuerzas y el despliegue habitual de las situaciones sociales. Esta perturbación aparece privilegiadamente como anomalía, como suciedad, como contaminación, desplaza lo vivido a un lugar equívoco o ambiguo, equívoco, se confunde siempre con lo penoso o con lo desconcertante, con lo doloroso o con lo hiriente. Acaso aparece también como milagro, como epifanía, como conjuro o como curación, pero no pierde en ningún caso la fuerza perturbadora de lo inaudito, de lo incalculable. Y, en un sentido, esta condición de inaudito quebranta el curso de la vida, empuja a un reacomodo de las prácticas, a una recomposición de los hábitos y a una recreación imaginativa de la experiencia. Evans-Pritchard subraya esta aparición de la brujería en cada faceta, en cada matiz, en cada tensión que se suscita en el despliegue de las formas de vida:

[Entre los azande] la brujería es ubicua. Participa de cada aspecto de la vida azande: persiste en la agricultura, la pesca, la caza; en la vida doméstica de los hogares, tanto como en la vida comunal del distrito y el campo; es un tema importante en la vida mental de la que constituye el telón de fondo de un vasto paisaje de oráculos y magia; su influencia está plenamente estampada en las leyes y la moral, en las cortesías y en la religión, es prominente tanto en las técnicas como en el lenguaje, no hay nicho o rincón en el cual la brujería no se inscriba como una inflexión.⁶

Esta doble condición, su aparición como acontecer y como ubicuidad, señala uno de los rasgos constitutivos de la magia: su rele-

⁶ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 18.

vancia al mismo tiempo pragmática y creadora de vínculos, y al mismo tiempo esta incidencia radicalmente extraña, irreductible a lo cotidiano, pero incorporada a él, capaz de participar plenamente de una forma de vida y de un modo de inteligibilidad del mundo y de los otros. Pero este modo de formular la inteligibilidad del mundo asume la calidad paradójica: la magia consolida la inteligibilidad del mundo y su sentido incalificable; la magia nombra al mismo tiempo una práctica cotidiana y un momento de desfallecimiento de la evidencia inmediata. Introduce tiempos y modos de acción que rechazan la necesidad de la presencia inmediata, tangible, actúa en ocasiones a distancia, en ausencia de los hechiceros, su eficacia parece surgir de otros espacios, de otros tiempos, emerger de otras edades y de otras latitudes.

Relevancia de las facetas pragmáticas de la magia

La magia nombra una forma de causalidad elusiva, que no deriva de la acción inmediata, de la fuerza directa que se ejerce entre los cuerpos. Nombra la acción a distancia: acción mediata o inmediata de agentes mediatos; acción perceptible, tangible, evidente, de agentes distantes en el tiempo o en el espacio, agentes ausentes pero reconocibles, señalables; la magia involucra así modos particulares de la fuerza y del poder que se ejercen, o bien desde una pura fuerza psíquica, o bien desde la intervención de factores que escapan a lo tangible; permanecen al margen de la aprehensión conceptual: “cuando una técnica es a la vez mágica y técnica, la parte mágica es la que escapa a la definición”, escribe Marcel Mauss.⁷ Es la fuerza y el modo de ejercer la fuerza lo que introduce un régimen de causalidad patente e inasible, causalidad a distancia, que permanentemente elude una caracterización unívoca, definible, conceptualizable nítidamente.

La magia involucra así modos de acción a distancia que suponen condiciones diferenciadas: o bien fuerzas que se ejercen desde una voluntad específica, una operación psíquica o una movilización de fuerzas propias del brujo, una acción que apela incluso a una técnica restringida, oculta, capaz de engendrar esta fuerza transformadora

⁷ Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie*, 1973, p. 197.

capaz de operar a distancia. Pero las técnicas de la magia no son necesariamente ocultas, invisibles. Pueden involucrar también una formación ritual que apela a procesos de reconocimiento colectivo y reclama así la incorporación de un fervor que compromete de forma simultánea la identidad colectiva del brujo, la asimilación de la eficacia incontrovertible de su fuerza, y el conocimiento de los desenlaces y los alcances del acto ritual mágico. Son rituales extraños a la religión, aunque pueden coexistir con ellos, asumir algunas de sus formas, recurrir a procedimientos o simbolismos que guardan íntima relación con el espacio instituido de lo sagrado y con las formas expresivas de lo público.

La coexistencia y la mutua integración, composición, entre religión y brujería se ve subrayada por dos orientaciones aparentemente antagónicas de la intervención social de ambos procesos. Marcel Mauss señala esta polaridad radical, aunque vinculada por sutiles lazos simbólicos: la magia está orientada al maleficio, es decir, al acontecer perturbador, a la ruptura, a la exhibición y al ahondamiento patente del conflicto y la desdicha, a los ciclos de escalamiento y preservación de los antagonismos y la venganza, a la asunción y la aceptación del sentido inaprehensible del acontecer; mientras la religión se orienta a la restauración de lazos comunitarios que se han tornado precarios; ambas, magia y religión, proceden a partir de la escenificación de la purificación, a partir de la violencia ritual expresada en el sacrificio. Pero la magia privilegia la transformación y la destrucción de las convenciones simbólicas e instaura sus propias convenciones: desplazamientos, inflexiones de las formas habituales de lo simbólico que asumen así una fuerza que irrumpe desde ese enrarecimiento. La religión se apuntala en patrones de ordenamiento, sostiene la consolidación normativa y la confirmación jerárquica de las identidades. Ambas apelan a calidades distintas de la ritualidad, que cobra facetas escénicas antagónicas pero articuladas a través de transformaciones e inversiones de los procesos simbólicos.

Pero a diferencia de la religión, los procedimientos rituales de la magia, sometidos constitutivamente a la exigencia pragmática, están orientados siempre o bien a responder a las perturbaciones y a las mutaciones catastróficas del acontecimiento ocurrido, o bien a impedir su aparición; engendran sentidos radicalmente distintos e involucran modos propios, singulares del fervor. El brujo o el hechicero no pueden confundirse con ministros o agentes del culto religioso. Su fuerza es de otra naturaleza, las condiciones de su ejercicio

también, el sentido de su acción es inconmensurable y las potencias que moviliza son de naturaleza muy distinta. Asume de manera radical la condición intersticial, pone en escena las figuras extrañas que señalan los confines, los bordes de la inteligibilidad, pero reclama la plena realización y reconocimiento público del testimonio. Su orientación primordial de intervención pragmática ante el acontecimiento lo coloca siempre en los ámbitos de una liminaridad invocada e incitada a través de las condiciones escénicas y rituales de la acción mágica. De ahí la ubicación ineludible de la magia en el dominio de la abyección, de la impureza; de ahí la traslación mágica ineludible de una vertiente potencial, constitutiva de la magia hacia una faceta inherente a su acontecer: su carácter perturbador, su potencia de destrucción, su fuerza de devastación, de aniquilación o de derrumbe. La magia no puede darse sino en esta relación íntima con los linderos y la inminencia del mal: pueden inducir la enfermedad, la muerte, el conflicto, la guerra, el desastre, la pérdida, o bien conjurarlas, remediarlas, impedirles; la magia preserva siempre esta doble faz, se inscribe siempre en esa ambivalencia; su aparición participa de lo intempestivo del acontecer, de lo que emerge en las formas de vida, al mismo tiempo como una perturbación desconcertante y perturbadora, pero también como un episodio enigmático aunque asimilable; con lo que ocurre e impulsa a la dislocación de las categorías, a la invención de causalidades equívocas, a la invocación de mitos y rituales capaces de conjurar o de restaurar la brutal irrupción de lo indecible, de lo que escapa a las categorías y lo que desalienta las configuraciones rutinarias de la acción. Así, un ritual mágico es capaz de engendrar la perturbación, pero también, con frecuencia, suscitar como respuesta un ritual de restauración y purificación. La causalidad mágica se despliega en un mundo de acciones recíprocas. Magia contra magia, el juego de fuerzas, la incesante confrontación y conjugación de un régimen de poderes.

De ahí un dualismo que es intrínseco al régimen mágico: su condición dialógica, que abre simultáneamente dos vertientes del proceso social: la tensión irresuelta entre una condición creadora, que responde a la irrupción perturbadora y desequilibrante del acontecer, y un impulso a la restauración de los significados habituales, las referencias simbólicas instituidas, los equilibrios, esa tensión a la que suele aludirse con el nombre siempre sugerente y equívoco de *tradición*, que suele aludir a un conjunto de prácticas depuradas, decantadas en una comunidad durante un lapso abierto de la historia; se

confunde con una reducto originario de legitimidad de las prácticas, como la fundamentación de hábitos reconocibles aunque no fechados; pero también la tradición alude a la posibilidad de una renovación incesante de ese régimen de validez y legitimidad de las significaciones, de las normas; define un dominio de lo social al mismo tiempo sumido en el arcaísmo, pero capaz de conformar dinámicamente las acciones contemporáneas y abrirse hacia el futuro. La brujería participa de este ámbito plenamente, lo constituye. Encuentra su sentido sólo como producto de la tradición e inmerso en ella, pero al mismo tiempo la desborda sin cesar. Esta participación de la magia en la tradición y de la tradición en la magia, supone, a su vez, un régimen complejo de la experiencia. Lévi-Strauss ofrece una aproximación significativa a esta condición dialógica en su análisis de lo que denomina el *complejo chamánico*. Es patente que la perturbación experimentada por el acontecer remite, fatalmente, a una suspensión de la inteligibilidad, a un quebrantamiento de la integridad en la trama de conceptos y evidencias que configuran el desempeño habitual de las comunidades y de los individuos.

La creencia en la magia supone de manera constitutiva el reconocimiento de la pertinencia pragmática de la acción mágica; no sólo el chamán sino también la colectividad asumen plenamente la certeza de la capacidad de esta acción para incidir sobre aquello que suscita el acontecimiento y define su curso y su fuerza de perturbación. La fuerza del chamán y su condición singular reclaman una acción en los márgenes de lo concebible, con las calidades del asombro. La fuerza del chamán es la del extrañamiento y la metamorfosis, el dominio de las dualidades y las mutaciones, es capaz de experimentar en sí mismo un desplazamiento entre identidades, pero es también capaz de engendrar este desplazamiento en otras identidades; la identidad chamánica deriva de su capacidad para asumir el desarraigo, de sustraerse a las formas habituales de la identidad, de los hábitos y la creencia, de engendrar un orden simbólico propio, singular, en los territorios liminares del sentido colectivo; pone en acto su capacidad para inducir la metamorfosis, de emprender un juego transicional, con la finalidad de restaurar el régimen simbólico, de llevarlo a un nuevo ordenamiento, a un nuevo equilibrio. Lévi-Strauss, al caracterizar un ritual chamánico de curación, lo asume como una respuesta al acontecimiento de la enfermedad capaz de perturbar y de quebrantar la integridad simbólica del enfermo

y de su entorno social. Reconoce este trabajo simbólico, esta edificación simbólica transicional, la caracteriza como la “fabulación de una realidad desconocida en sí misma”, y la remite de manera fundamental a la integración de una experiencia compleja:

[...] por una parte, la del chamán mismo que, si su vocación es real (e incluso si no lo es, por el sólo hecho de su ejercicio) experimenta estados específicos de carácter psicossomático, la del enfermo que resiente o no una mejoría; y, finalmente, la del público que participa también en la cura y que se ve arrastrado por ella, experimentando una satisfacción intelectual y afectiva que determina una adhesión colectiva y que inaugura por sí misma un nuevo ciclo.⁸

La reflexión de Lévi-Strauss sugiere la necesidad de múltiples esclarecimientos. El primero sobre la naturaleza del chamán, su aparición, su condición al mismo tiempo subjetiva y social, que se expresa en lo genuino de su “vocación”. Pero es preciso también ahondar en la naturaleza del acto mágico y las condiciones de su sentido y de su eficacia, y, finalmente, la caracterización de la exigencia ritual de participación colectiva, los sentidos y los apegos que suscita, y el carácter estructurante, su capacidad de crear las condiciones de su reaparición y recreación incesante, la persistencia de su implantación y la inscripción de esas acciones en un campo de acción colectivo, como una configuración de actos y situaciones reconocibles colectivamente.

Marcel Mauss señala de manera determinante: “no es chamán quien quiere serlo”.⁹ La doble condición es inherente a la naturaleza marginal, intersticial, del acto mágico. La identidad del chamán supone la posibilidad, anímica, física, fisonómica y pragmática de exhibirse, aparecer, desempeñar estas características de extrañeza y extrañamiento respecto del régimen de las acciones y el culto instituidos. Pero también reclama la posibilidad de ser algo más que un ser anómalo, o infame; es un ser que infunde respeto y miedo, veneración y rechazo, fe y sospecha. Su condición anómala debe estar acompañada de una fuerza de acción, de intervención anímica, afectiva, verbal y ritual que trastoque radicalmente los órdenes firmemente implantados: una fuerza de actos, actitudes, desempeños y

⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 107.

⁹ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 19.

conductas que suscite una conjugación de fascinación y vértigo, en un juego individual y colectivo de reconocimiento recíproco firmemente apuntalado en el dominio ritual. La definición positiva de esos rasgos, que suscitan al mismo tiempo rechazo, miedo, apego, arrebató, no emergen de la mediación de la divinidad, no responden a liturgias ni a dogmas ordenados. Surgen del régimen complejo y autónomo de las formaciones rituales, de las acciones consagradas por experiencias colectivas cifradas en leyendas, relatos, alegorías, testimonios y experiencias consagradas por conceptos orden mítico y regímenes técnicos, empíricos, que sostienen el alcance pragmático y la eficacia de la acción mágica. Estas condiciones, con frecuencia expresadas en la verificación de la realización efectiva de trayectos iniciáticos, reclaman un reconocimiento paradójico: la aceptación de la comunidad de esa identidad extraña a los patrones de reconocimiento habituales. El vértigo y el apego que suscita el hechicero, el chamán, derivan de la tensión surgida de ese reconocimiento paradójico implantado plenamente en el dominio comunitario.

Gramática, retórica y composición simbólica del acto mágico: facetas contrastantes de la eficacia ritual

El ritual mágico emerge *también* de esta paradoja constitutiva de la fuerza ritual del acto mágico. Como se ha subrayado, reclama un reconocimiento íntegro de la comunidad, un saber colectivo, pero se expresa a un mismo tiempo como forma de acción pública y velada, marginal y cotidiana, extraña y habitual, excepcional y ordinaria, maligna y familiar, inteligible y misteriosa, tradicional y singular, ubicua —aunque señalada territorialmente—, intemporal y recurrente, legítima y censurada, evidente y oscura, relativa a los más diversos ámbitos de la experiencia y referido de manera constitutiva a un acontecimiento, rutinaria e irreplicable, apegada a los conceptos ordinarios del conocimiento instituido y radicalmente ajena a ellos, eficaz e indiferente, incontrovertible y falaz.

La posibilidad de conjugar estas facetas contradictorias deriva de las propiedades del proceso ritual mismo y de su régimen simbólico, de la relativa síntesis y disyunción que se experimenta entre el simbolismo mágico y el simbolismo ritual. Mientras el simbolismo ritual toma su eficacia de la afirmación colectiva de un régimen de identidades y de la aceptación general de un régimen normativo, el

simbolismo mágico toma sus propiedades de la exigencia de singularidad derivada de las condiciones mismas del acontecer. Pero esta disyunción supone también una síntesis: el simbolismo mágico, recoge, recapitula, funde y trastoca los simbolismos rituales. Su condición dialógica asume facetas definitivas que responden a la exigencia no sólo de hacer inteligible la mutación de identidades, sino de suscitarla. Trabaja en el marco de un régimen circular de significaciones respecto del acontecer: por una parte, debe asumir la emergencia del momento de catástrofe, de un punto de inflexión, de un umbral de tolerancia o de una experiencia de lo inadmisibles, lo inalicable; por la otra, debe apelar a procesos por sí mismos inauditos para producir el acontecer de la creación de una nueva identidad, aparezca o no en estricta continuidad con lo vivido anteriormente. La curación mágica no reside sólo en un retorno a la identidad que precedió la catástrofe, a previos estados de equilibrio, no busca el restablecimiento de los hábitos y la tradición bajo la forma de un olvido del acontecer, sino una afirmación de la evidencia y la rotunda afirmación de la posibilidad del milagro, parte de reconocer y asumir la perturbación radical del acontecer, y el acontecer mismo de la fuerza mágica. La nueva identidad, aun expresamente reconocible como el desenlace de un restablecimiento de los equilibrios, asume la marca indeleble de la aparición del milagro, que es en sí misma el testimonio de la eficacia misma y la validez del acto mágico.

Debemos quizá a James Frazer una caracterización relevante de las características del proceso de significación puesto en juego por la práctica mágica. La distinción entre semejanza y contagio, entre similaridad y contigüidad.

Si analizamos los principios de pensamiento en los que la magia está basada, es probable que se reduzcan a dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que un efecto se parezca a su causa, y, segundo, que cosas que han estado alguna vez en contacto entre sí siguen actuando una sobre otra aun a distancia después de que el contacto entre ellas se ha cortado. El primer principio puede ser llamado Ley de Similaridad, el último, Ley de Contacto o Contagio.¹⁰

Pero debemos a Marcel Mauss haber recogido esa propuesta, ampliarla y formularla en términos más nítidos, desarrollados ana-

¹⁰ James George Frazer, *The Golden Bough. A New Abridgement*, 1998, p. 26.

líticamente y formulados de manera determinante como “leyes de la magia”: “Es posible, al desenmarañar la mezcolanza de expresiones variables, tres leyes dominantes. Es posible denominarlas a todas como leyes de la simpatía, si comprendemos por ese nombre también la antipatía. Son las leyes de contigüidad, similaridad y contraste: las cosas en contacto permanecen unidas, la similar produce lo similar, lo contrario actúa sobre lo contrario”.¹¹

Mauss asume y amplía el dualismo de Frazer, pero prosigue el trabajo de esclarecimiento. Reformula las categorías en términos de correspondencias simbólicas específicas: “se podría reunir las tres fórmulas en una sola y decir: contigüidad, similaridad y contrariedad, valen simultaneidad, identidad y oposición en pensamiento y en acto”.¹²

El régimen de la acción simbólica de la magia ha llevado, a partir de las elaboraciones de la lingüística estructural, a trasladar esas categorías de las prácticas mágicas a las formas constructivas de la lengua: metáfora y metonimia, que remiten de manera más nítida a las propuestas de Roman Jakobson en donde, a su vez, metáfora y metonimia pueden ser definidas operativamente en términos de selección y combinación aplicadas sobre el dominio de las entidades y planos de la lengua.¹³ La perspectiva de Mauss, formulada mucho antes que las expresiones de Jakobson, presupone, sin embargo, las operaciones metafóricas y metonímicas, pero las amplía, las proyecta sobre toda materia perceptual y todos los ámbitos de lo sensible. Las operaciones mágicas involucran en su condición pragmática una operación tangible, sobre elementos destinados a la representación simbólica. Las correspondencias señaladas por Frazer y apuntaladas más tarde por Mauss arraigan la eficacia ritual en operaciones simbólicas más allá de la lengua, en formaciones corporales, gestuales, expresivas, espaciales, objetales, y las reconocen asimismo en el ámbito de la composición de acciones, que es también integración compleja de operaciones simbólicas que se expresan particularmente en la conformación del proceso ritual. Así, operaciones de similitud se conjugan con las que derivan de contigüidad, ya sea conceptual o empírica; formas de analogía que se apuntalan en desplazamientos

¹¹ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 57.

¹² *Ibidem*, p. 59.

¹³ Roman Jakobson, “Deux aspects du langage en deux types d’apahsie”, en *Essais de linguistique générale*, 1963.

propios de la sinécdoque (la parte por el todo), concatenaciones causales que emergen de meras representaciones similares.

Sin embargo, esta composición aparentemente irrestricta entre condiciones operativas de los elementos simbólicos de la magia está por completo sometida a las vertientes del régimen pragmático: por una parte, la que corresponde al efecto específico del acto mágico; por otra, la que establece los umbrales de aceptabilidad de las formas simbólicas, dentro de los horizontes de sentido. Está acotada asimismo por las calidades atribuidas al sentido que cobra, históricamente, la implantación colectiva del hechicero en los procesos de la comunidad, el reconocimiento público de las fuentes y los dominios de su acción mágica, la que deriva de las calidades específicas de la materia y la disponibilidad composicional de los propios elementos simbólicos —no toda analogía es relevante, no todo contacto, ni sinécdoque lo es, no toda proximidad ni todo contacto suscitan el desplazamiento de la fuerza mágica—. Se hace patente con ello una condición de latitudes y horizontes “gramaticales” en la composición ritual y escénica del acto mágico. Esta “gramaticalidad” no se plasma sólo en el carácter propio de las relaciones entre símbolos en juego durante el acto mágico, sino en el desempeño pragmático de la acción ritual misma, en la edificación de la realización y ejecución [*performance*] mágica. La “*performance*” mágica es la puesta en acto de una incorporación de una gramaticalidad “anómala”, es decir, derivada de un trabajo de creación del chamán que responde exclusiva y singularmente a la situación —diálogo entre la experiencia propia de quienes participan en el acto mágico, las mutaciones materiales del entorno, los horizontes del riesgo, la intensidad de las afecciones, la fuerza disruptiva del quebrantamiento de los hábitos y las premisas que los sostienen—. Pero también una “retórica” derivada del régimen colectivo, surgida como una composición simbólica de lo “significable” de la experiencia, que incide en la relevancia y capacidades atribuida a un repertorio admisible de formas simbólicas en el dominio de la acción mágica. La magia, aun en sus facetas de extrañamiento y marginalidad respecto del universo simbólico de la comunidad, está vinculada estrechamente a las configuraciones de la creencia comunitaria, se desprende de ella. El extrañamiento no es una *a-significación*, no es una *suspensión del sentido*, sino un trayecto inhabitual de la semiosis; es la exploración de las vertientes y las resonancias inauditas, sorprendentes, de la significación instaurada y reconocida plenamente. En la semiosis y la

performance mágica es posible conjugar, entonces, no sólo una pragmática sino también una retórica del acontecimiento. Es de esta retórica de la que emergen los rasgos propios, singulares, de la fisonomía del chamán —edad, elocuencia, carisma, fisonomías faciales, corporales, gestuales, su disposición escénica y la resonancia de sus intervenciones en experiencias relatadas—, su ámbito específico de competencia, la fuerza que se le atribuye, las situaciones en las que es admisible su intervención, la persistencia y los resultados previsibles de su acción en el acontecer de las comunidades, pero también el sentido que toma el fracaso mismo de la magia.

La magia, como acción pragmática, como diálogo entre el acontecer de la comunidad, la singularidad del acto mágico, la recreación del sentido colectivo desde esa intervención del chamán desde los umbrales de lo vivible, está siempre señalada por la posibilidad del fracaso: la extenuación de la fuerza pragmática del acto mágico. Esa posibilidad de fracaso, la interpretación del sentido que expresa la extinción de la fuerza pragmática del *performance* mágico, forma parte de la propia gramática y de la retórica del desempeño y la realización colectiva de la magia. El fracaso de la magia no es una “derrota” de la gramaticalidad o la retórica de la magia, sino una de sus derivaciones posibles, una de sus realizaciones esperables, comprendida en las reglas mismas de la magia y en su integración retórica con el acontecer. La relevancia del “diálogo mágico” —su capacidad de responder adecuadamente a los reclamos de restituir la cohesión de sentido derivada del quebrantamiento acarreado por el acontecer—, la faceta constitutiva de la “eficacia ritual” del acto mágico deriva acaso de la integración de ese régimen singularizado de la “gramática” simbólica erigida por el chamán, los umbrales y los modos de significación cifrados en la retórica colectiva, para recobrar el valor de la experiencia del vínculo de reconocimiento con los otros. Es posible conjeturar que la relevancia de las prácticas mágicas, el apego que suscitan, la fascinación que inducen en quienes las experimenta y la eficacia específica que cobra en situaciones derivadas del quebrantamiento de la experiencia surjan de una integración sintética, de una conjugación de temporalidades y sentidos heterogéneos: en el acto mágico se sintetiza el sentido de la situación singular que alienta el acto mágico —conflicto, ruptura, quebrantamiento de pactos, degradación de las certezas, catástrofes biológicas o climáticas, conductas delictivas— que irrumpen, es el acontecer que suscita, esa forma singular del ritual del acto mágico,

que da su eficacia a esa “gramaticalidad” de su conformación, a sus fundamentos retóricos. La magia acompaña, en el dominio íntimo, en las prácticas colectivas a la experiencia *singular* de los miembros de una comunidad, aporta pautas de inteligibilidad ante el horizonte de riesgo que se hace patente en el acontecer que irrumpe incessantemente en la vida individual y colectiva. La magia restituye, equilibra, la trama de sentidos colectivos que converge y se recrea en el trayecto del proceso mágico, pero también induce una fuerza de perturbación, una dinámica de lo incierto que reclama una reinención colectiva del sentido.

Bibliografía

- Evans-Pritchard E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Frazer, James George, *The Golden Bough. New Abridgement*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Jakobson, Roman, “Deux aspects du langage en deux types d’apahsie”, en *Essais de linguistique générale*, París, Minuit, 1963, pp. 43-67.
- Lévi-Strauss, Claude, “Le sorcier et sa magie”, en *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*, Long Grove, Waveland Press, 1992.
- Mauss, Marcel, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie* (5a. ed.), París, Plon, 1973.