

Oblicuidad de la esperanza

Magia y disipación de la norma

*Raymundo Mier**

La magia como acción limítrofe.

Según Marcel Mauss, un *rito mágico* «es aquel que no forma parte de un culto organizado; rito privado, secreto, misterioso y que en el límite tiende a confundirse con el rito prohibido». Mauss añade: «Se ve que no definimos la magia por la forma de los ritos, sino por las condiciones en las cuales se producen y que marcan el lugar que ocupan en el conjunto de los hábitos sociales».¹ Esta posición de la magia engendra la visibilidad del ritual, hace de su inscripción en las coordenadas del sentido una marca simbólica; la magia es el nombre de un acto confinado a los bordes de la experiencia, es una reticencia de los actos que señala los límites de la interpretación. La fisonomía de la magia es la de un trazo que advierte de una exterioridad del sentido sin ofrecer ni un tránsito ni la certeza de una presencia exterior. La magia señala una exterioridad que circunda lo social, pero una exterioridad sin densidad, sin materia: lo exterior, advertido desde la magia, es la pura vigencia del vértigo. Si admitimos –siguiendo a Caillois– que el vértigo es «toda atracción cuyo primer efecto suscita la sorpresa y estupefacción del

*Profesor-investigador en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, en el área de semiótica y filosofía del lenguaje y profesor en las áreas de lingüística y etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

¹ Marcel Mauss, "Essquisse d'une théorie générale de la magie", en *Sociologie et anthropologie*, París, PUF, 1973, p.16.

instinto de conservación»², entonces el acto mágico encuentra su tiempo en esta súbita inmovilidad exaltada del espíritu propia de la pasión por el vértigo, su tiempo es esa conjunción de desbordamiento y suspensión del acto de sentido que atestigua la precipitación en el vértigo. La posición liminar del acto mágico –su trazo a la vez desafiante y desarraigado, el eclipse indeclinable de su presencia– hace surgir en cierto universo de actos, en torno de cierta atmósfera de cantos y de objetos, de voces y letanías, un sentido suplementario³ que circunscribe una confluencia de *regularidades* gestuales, un repertorio de objetos, congrega las vacilaciones que llevan de la certeza a la fe, al miedo, y que configuran el relieve instrumental de la magia. El carácter limítrofe del acto mágico es también el de las resonancias del *ritual* mágico en el intercambio colectivo, en el juego de sus significaciones. Este sentido suplementario emerge del decaimiento de la significación de los juegos admitidos, de la extinción de la fe; ese sentido es a la vez un residuo, una deyección y una excrecencia: es la degradación de la fe y al mismo tiempo testimonia su fertilidad. El sentido *suplementario* toma su intensidad de una fe que se nutre de una *fuerza pura* de la afirmación de los actos. El acto mágico rechaza toda fijación, se confunde con su eficacia, con lo que engendra: el sentido de una cura mágica se precipita sobre lo provocado, sobre las consecuencias del conjuro, la conmoción suscitada por las fórmulas y los silencios, por los movimientos y las evocaciones. En la magia, el sentido de los actos se consagra y se extingue en el momento mismo de su despliegue.

Como todo borde, la magia admite una dualidad: es un signo de la interioridad, de la plenitud de los sentidos colectivos y, al mismo tiempo, es ya el signo de lo excluido. Ese margen surge del vacío de sentido, reclama la asunción del riesgo, la fascinación por el miedo del vacío social. Este suplemento revela un litoral y la inminencia de un vacío y, simultáneamente, propone el sentido del acto como exacerbación. La magia se coloca en esa posición inquietante: interior y exterior; plena de sentido e irrecuperable para el sentido; producto de la extenuación de la certeza y acto que confirma la vitalidad de la fe; su sentido es en apariencia prescindible pero irrenunciable; su territorio es acotado, preservado en la periferia de los hábitos, contiguo a lo amenazante, a lo degradante, a lo sucio,

²Roger Caillois, *La communion des forts*, México, Quetzal, 1943, p.49.

³Es decir, un fragmento al mismo tiempo añadido y necesario, que engendra el vértigo de totalidad, que define un estado que excede la frontera, el territorio exterior, una región inaccesible pero que es preciso advertir, recobrar como una figura de la propia tierra. La tierra inaccesible es la imagen misma de la expectación sin la cual no habría reposo ni restauración del hábito desde el olvido.

pero capaz de ejercer una fuerza a un tiempo reguladora y desasosegante que se propaga a las formas de expresión cotidianas, a las inflexiones del lenguaje íntimo, a la convivencia abismada en lo ínfimo cotidiano. El tiempo de la magia es entonces lo súbito, irrumpe como la incredulidad y el abatimiento, pero su tiempo también es una adherencia permanente, una inminencia, una señal virtual. Restaura un silencio marcado en los lenguajes cotidianos, aparece como un territorio que se insinúa en el horizonte de los cuerpos sanos o las vicisitudes que culminan en la muerte.

El carácter limítrofe de la magia es significativo: no violenta los órdenes vigentes, no confronta su vigencia, tampoco desafía o desmiente la plenitud de su sentido. Más que una transgresión, la magia reposa sobre una creencia dual: sobre una capacidad de suspensión de la fe sin menoscabo de la convicción en una potencia sin perfiles. La magia abre un dominio donde la creencia se afirma desde el vacío de la representación: una zona de eclipse de la calidad explicativa de la creencia, una zona al margen de esa polaridad entre la norma —el dogma— y la negación tajante de su rechazo o su allanamiento. La magia elude entonces la transgresión; alienta la aparición de un lugar donde se afirma una positividad pura de la regla. La posición limítrofe y la tensión irreductiblemente paradójica de la prescripción mágica acogen una incertidumbre en el tiempo.

Todo límite parece acarrear, de manera inherente, la definitividad de su trazo. La magia persevera en su carácter contradictorio: al mismo tiempo borde y penumbra; anticipación, presentimiento o augurio de aquello negativo que emerge más allá de los límites de la prohibición; es también enrarecimiento de la positividad de la norma. Pero su carácter limítrofe alude más bien a la errancia de la significación que a la negatividad de su sentido. Al escapar al orden de lo prohibido elude el sentido de la negación: la magia aparece como el límite de la permeabilidad, de la diseminación de las significaciones, de la máxima disponibilidad de la materia sensible para el orden de la significación. La magia no es una norma pactada sino una regularidad pura, hipnótica: la fuerza de *una repetición sin evocación*, abandonada al vacío fascinante de la regularidad que insiste para disipar o anticipar la inminencia de la destrucción. La transgresión refrenda una identidad institucional: afirma la norma en el movimiento de su desafío o de su violación. La magia abandona esa gravitación en torno de los pactos admitidos de identidad. Se hunde en un puro contorno momentáneo de las identidades. La

magia rehusa la plenitud de sentido prometida por las alegorías míticas. Es un acto erigido esencialmente en el silencio de la palabra y la plena afirmación de la potencia del cuerpo. Escenifica la violencia de un acto en apariencia paradójico: imperativo y privado de resonancias, clausurado a la interpretación.

La norma se constituye en horizonte de sentido, en la sustentación de un universo de certidumbres solamente ante la inminencia de la transgresión. Aquella norma que no evoca una transgresión posible se confunde con el violento imperativo de lo natural. Pero la transgresión no busca la revocación, la extinción absoluta de un espectro normativo, no aspira a la anulación de la norma, afirma de manera tajante *a la vez un régimen y su imagen negativa*. La transgresión es interpretable desde el momento en que su fisonomía es la anticipada por la sombra negativa de la ley. La posición limítrofe de la magia, por el contrario, radica en la extrañeza tanto de la norma de sentido como de su violación, y no obstante, afirma una proximidad, una *colindancia* al mismo tiempo con las formas admisibles del culto y con el régimen de la transgresión, con las formas admisibles del *mal* y con el fervor y la ceremonia de las purificaciones.

Es difícil trazar una línea nítida que separe el ritual mágico del universo ceremonial del culto. Ambos están constituidos desde el extravío de la repetición y la potencia de lo divino. Sólo que la magia hace de ese vínculo divino *la condición de una positividad* del acto mágico, el fundamento de su eficacia: lo divino es sólo y plenamente una regla fundante, sin otra exigencia que la creencia incondicional en la potencia del acto. Toda interpretación que desborde esa afirmación fundamental es superflua para el mago, incluso es un resabio de sentido que mina la pureza del gesto extremo de la magia.

Magia y extrañeza

Ni la polaridad dual de la norma –la vertiente negativa de la norma prohibitiva o la pendiente positiva de la regla que prescribe – ni la radical infracción de lo prescrito bastan para definir la *extrañeza* que funda la potencia de la magia. Esa extrañeza no rechaza una proximidad equívoca entre la magia y las modalidades formales del culto. El sentido habitual que se atribuye a la magia no puede eludir una referencia a un proceso ritual, a una profesión de fe, a una

manifestación de la creencia. Estos rasgos, sin embargo, no bastan para revelar la complejidad de la atmósfera de la magia. Y sin embargo, la aparente semejanza entre la morfología perceptible de la magia y la ceremonia del culto, del ritual mágico y la liturgia dogmática, de las condiciones y los reclamos comunes surgidos de la ortodoxia disciplinaria del ceremonial canónico y de la invención singular de la magia no permiten reconocer la radical inconmensuralidad que separa al acto mágico del acto religioso.

A pesar de que ambas, la magia y los rituales canónicos reclaman fe, reclaman la entronización de un ministro, reclaman una intermediación en el dualismo de lo sagrado y lo profano, reclaman una ritualidad inflexible, reclaman la duración de lo una vez instituido; y sin embargo, la magia carece de univocidad de sentido, de ese marco de figuras, de símbolos, de esa máquina hermenéutica que fija los márgenes de sentido del ritual religioso. Los creyentes que se congregan en el acto mágico instauran con el hechicero un permanente desplazamiento del sentido: el gesto ritual del hechicero juega en el filo de la promesa y de la expectación de la sinuosidad natural, de la eventualidad incalificable de lo que acontece como naturaleza, como potencia humana y como divinidad. Esa conjunción de complicidad y ritual desplaza a la magia, a pesar de su apariencia estable, al régimen de los límites, al lugar de la turbulencia. Define una práctica paradójicamente *inesencial e ineludible* en el orden de la cultura: el ejercicio de un culto muchas veces secreto o incluso perseguido, degradado, pero que señala la tenacidad elemental de la creencia como fuerza constitutiva de toda tentativa de aprehensión de un hecho.

La magia funda su potencia tanto en esa semejanza inquietante entre el culto formal y la secreta secuencia de las repeticiones mágicas, como en el abatimiento de la fuerza dogmática; desmiente la creencia convencional en el mutismo de los cuerpos, de los sacudimientos, de los gestos, de los gritos, de los estremecimientos. La magia exige una fuerza ritual, una fe reclamada, la condición inflexible de una convicción en la eficacia de los actos presenciados y escenificados, pero *también* disipa su sentido, afirma la ambigüedad de sus tiempos, de sus orígenes, juega sobre el tiempo incalculable de la predestinación y una fatalidad sin otra materia que la muerte. La magia funde en sus imágenes un momento de suspensión del sentido, la culminación del fervor en el silencio y la experiencia límite de la muerte; sobre ellas edifica su liminaridad. Sobre el filo de la muerte como experiencia colectiva, en la urgencia de

la desolación ante lo inerte, en lo que se degrada sin posibilidad de una interpretación definitiva, se afirma en el acto mágico. La repetición mímica, la gesticulación insistente, la exageración de las cadencias descarnadas, teatrales de los cuerpos sometidos a la promesa de la magia, la exacerbación de acentos rítmicos en la congregación vocal de las plegarias, las resonancias ininteligibles del habla íntima de la hechicería, se encabalgan en la potencia obsesiva de la regularidad ritual: esos procedimientos de una monotonía exuberante, esas largas letanías, en las cadencias de sonoridades y de sílabas hechas para la evocación informe e impulsiva no son ni necesarias ni facultativas, ni obligatorias ni accidentales, no son signo de condescendencia ni de sometimiento. Esos imperativos de la técnica mágica señalan *otro reclamo* difícilmente formulable, tienen la intensidad irresuelta de *una plegaria sin objeto y sin destinatario*: un ruego que reclama el puro advenimiento de lo deseado.

Esa plegaria en que se condensa el acto colectivo de la magia parece emanar de la esencia misma de los contornos de lo divino y de la cadencia oscura de la naturaleza: en el centro de la plegaria aparece sólo una *invocación del acontecimiento* —es una invocación que se adivina imposible, inesencial, puesto que el acontecimiento no se pliega a ninguna determinación. Es *esta invocación que se sabe imposible*, esta esperanza de un azar revocado y afirmado al mismo tiempo lo que configura la fuerza evocativa y conmovedora de la magia. La figura de la magia es la de esa alianza incalculable entre un acto sagrado en uno de cuyos puntos se produce una ética de la inquietud, de la expectación. La invocación del azar y su revocación en la magia reclaman una ética que no está contemplada en el horizonte normativo vigente ni el campo del sentido.

La colindancia con la condena: el mal y la exclusión

La posición de la magia hace posible otro juego de equívocos: la amenaza se insinúa alternativamente desde la oscuridad y la condena que pesa sobre lo mágico, *pero que también emana desde lo mágico mismo*. Hay una atmósfera de la amenaza que la norma social irradia hacia el límite de lo mágico, pero también otra amenaza que se infiltra desde lo mágico hasta los fundamentos del horizonte de las certidumbres normativas. Asistir al acto mágico está señalado por *esa doble naturaleza del riesgo*: un juego indefini-

do, una tensión delicada señala, para el creyente en la magia, el paso de un súbito vuelco hacia el mal o el advenimiento repentino del hecho invocado. El mal y la eficacia: la conjugación de dos éticas disímiles y difusas. Esa dualidad que hace indistinguible el mal y la "calidad práctica" de la magia hacen surgir un estigma. El estigma señala no a quien cree, sino a quien está dispuesto a admitir la virtual convocatoria del mal para abrazar la consecución de lo deseado. Pero el estigma que conlleva el acto mágico carece de materia: radica en una contaminación virtual del nombre, en una señal que se dirige colectivamente al cuerpo de quienes comparten la potencia comunitaria del silencio que funda lo mágico.

Acudir al mago es asumir un doble riesgo: el del mal inherente al sinsentido del acto mágico, a su feminidad, a su ininterpretabilidad; y por otra parte, el mal inherente a quien vacila entre dos universos de creencias, sin ser capaz de negar alguno de ellos. Es ese dualismo del riesgo el que otorga su fundamento y su virulencia al estigma social impuesto a quien practica la magia. Es un estigma invisible, surgido de una historia y una vigilancia interpretativas. El estigma de la magia es un vuelco hermenéutico de la amenaza dogmática ante la sombra de la ambigüedad. El orden social reclama un estigma para el nombre de quien asume la fuerza equívoca de la magia, impone al lenguaje y después a los actos un espectro de huellas que habrán de señalar esta identidad dual asociada a la doble creencia, a la súbita conciencia de los límites que definen el acto ceremonial del culto convencional. Significativamente, el estigma funda a su vez el carácter ambivalente del riesgo mágico: es *un riesgo necesario y presente aunque también rechazado y silencioso*.

No se puede escapar al riesgo de la magia. No se puede excluir la aparición tajante de un límite. La magia no es objeto de exclusión. Su amenaza no es la que surge de *lo otro*, sino de *lo mismo*, de la propia identidad en su crepúsculo; su amenaza es la de una implacable experiencia de la finitud cuyo único desenlace es el estremecimiento del acto mágico que se alía con la necesidad de la muerte.

La magia involucra *otra* exterioridad distinta a la engendrada por el discurso de la exclusión. No se puede excluir a la magia. Y sin embargo, se convive con ella pero siempre desde *el escándalo del riesgo*, de la impureza capaz de propagarse. Todo ejercicio de la exclusión demarca sus confines, augura los perfiles de la violación de sus umbrales, funda su certeza en la seguridad de su negación

futura.⁴ La magia, por el contrario, funda la visibilidad de un régimen incierto y acallado, es la irrupción oblicua de la violencia fundante del silencio de la palabra y la implantación irrestricta del acto como opacidad pura: el gesto, el grito, la glosolalia, la alegoría como un ensombrecimiento de la palabra o el augurio como la fundación indefinida de una espera que elude la devastación del lenguaje. La magia no es ni legitimidad ni delito; ni se la censura abiertamente, ni congrega la condescendencia y la aceptación. Tiene la calidad de lo presentido, adopta la apariencia de las inclinaciones o los movimientos irrefrenables, acoge con frecuencia los perfiles de la pasión – de ahí su parentesco con la locura y su culto intacto y encubierto: la magia se ampara en una fuerza insinuada por la alegoría de lo animal, animalidad que suele investir la magia, a los magos, a los claroscuros de las exaltaciones puramente corporales que incita.

Secreto y escenificación como monstruosidad

Existe una alianza entre el pragmatismo de la magia, su fe en provocar las mutaciones tangibles, y el secreto que rodea su ritualismo; hay una íntima resonancia que surge entre lo que la magia provoca y su velo, entre la acción técnica del proceso ritual y la clave informulable, in-significante de su palabra pronunciada, entre la minuciosidad calculada de una curación y la divinidad que se hace presente a través de un estremecimiento que rechaza la interpretación. Sin embargo, no es posible dudar de la *escenificación* del rito en el acto mágico, su teatralidad a veces teñida de parodia. La escenificación delimita los alcances prácticos de la magia, enmarca la credulidad de los congregados, hace corpórea la percepción difusa y exaltada de la fatalidad de lo divino. Podría fácilmente pensarse en la culminación de la lógica de las representaciones. Y no obstante, la representación en el acto mágico exhibe una fragilidad que la impregna por completo: la magia conjunta en un punto la premeditación y el cálculo del acto, la coreografía y la liturgia,

⁴Otro dualismo conforma el gesto de exclusión: la des-consideración de la presencia de lo excluido, su cuerpo apenas perceptible, un olvido inmediato e insustancial, un olvido que es simplemente la aniquilación de su voz o la confrontación con sus actos; o bien, un rechazo visible, marcado por un acto: un gesto que al mismo tiempo reconoce y violenta, priva de una investidura previa, rebaja a una dimensión insignificante lo que ofrecía una *opacidad substancial*, incluso una resistencia, una oposición, un punto de enrarecimiento, una reticencia al gesto envolvente del sentido.

con la extinción de las finalidades propia de la *indiferencia*, la *soberanía* y la *necesidad* del fenómeno natural. El mago no finca su eficacia en una voluntad de *control* –como se ha insinuado desde Frazer–, sino en una mimesis monstruosa con lo natural: él mismo se convierte en un ser liminar, ni humano ni divino, humano y divino; pero también ajeno a ese dualismo: es también encarnación de lo excéntrico de la naturaleza. Su liminaridad es doble: en el vacío que separa lo sagrado y lo profano, y en la línea que aparta la divinidad de lo natural; el hechicero abandona toda identidad para consumirse bajo un único perfil: la intermediación, el límite mismo, la fuerza limítrofe donde se confunden racionalidad y fatalidad, teleología e inevitabilidad, arbitrariedad y necesidad. El cuerpo del hechicero es un trazo cuyo gesto define esa monstruosidad de lo que yace entre la naturaleza y la convención. La magia aparece como un pacto de destrucción de la dualidad de las identidades: punto de extinción del sentido fundado sobre la distinción entre naturaleza y cultura, y en el seno de la cultura, entre lo divino, lo mítico y lo profano. De ahí la conjugación enigmática que surge en la magia entre acto y naturaleza.

Teatralidad y potencia se alían y se confrontan en el acto mágico. La teatralidad, que es irrevocablemente representación y despliegue del sentido, se precipita sólo en un efecto, en un estrechamiento. La significación se confunde con la pura potencia del acto y la expectación que suscita, la espera de una eficacia completa, y el advenimiento de una sensación y de un mutismo. Atestiguamos una nueva tensión paradójica. El acto mágico somete la representación escénica del ceremonial del hechicero a la tensión de enfrentar una repentina suspensión del sentido: simbolismo insignificante, alegoría privada de incitaciones dogmáticas; el abigarramiento de los signos en el escenario y los despliegues de potencia corporal que acarrea se ofrecen como un *juego*, un universo de convenciones cerrado a la mirada y al reconocimiento, un *juego impracticable*, dominado sólo por esa bestia incierta en que se convierte el mago, cerrado a toda instrumentalidad social. El sentido vacío del acto mágico funda sólo una colectividad expectante y, sin embargo, excluida del *manejo* de los signos, incluso incapaz de recobrar las latitudes de su significación; la escenificación despliega entonces la paradoja de una *emblemática ilegible*.

La magia, insinúa Mauss, apunta siempre a su propia exterioridad. No sólo es un trazo que señala los confines de una trama de regulaciones, que ciñe el campo de lo admisible, de la restauración

de los signos propios, de las identidades ya asumidas. La magia está ahí en la vida cotidiana de las comunidades como la eficacia parásita, puramente virtual, de una práctica excepcional, un *recurso extremo*, una asunción insoportable del riesgo: el devoto de la práctica mágica se ofrece a la impureza, se orilla hasta esa vocación sin sentido, a esa expectación que lo excluye del lenguaje, de los signos, para incluirlo sólo como potencia y como cuerpo contaminado, sólo como un gesto exorbitante; la inmersión en el acto mágico revela compromiso agonístico de la identidad, es incluso en ocasiones una gesticulación desesperada o una fidelidad acompañada por una renegación absoluta de la propia identidad. Pero es también el traspaso de un umbral, *una catástrofe*: no hay regreso de la inmersión plena en la magia. Es una frontera que transforma no sólo el objeto material que suscita la tentativa mágica, sino la posición y los tiempos, la historia misma de quien la asume.

Esta promesa de una *eficacia privada de sentido*, este riesgo de una contaminación que se fusiona con la divinidad puebla la vida cotidiana con una presencia que no diseña la amenaza pero que resuena en las catástrofes íntimas del cuerpo: cada abatimiento amoroso, cada enfermedad, cada práctica terapéutica, cada profilaxis, cada ceremonia religiosa, cada fracaso de la esperanza, cada plenitud de lo imprevisto revela el eco de la aparición virtual de lo mágico, conlleva la insinuación oblicua de la contaminación irradiada desde la magia, de una potencia caótica capaz de levantarse contra el caos y de alimentar su espesor.

Tiempos y eficacia del acto mágico

Pero esa presencia de la magia, velada, insinuada, permanente, se manifiesta siempre discontinuamente. Se acude en cierto instante al hechicero, en condiciones también límites. Esa decisión adviene, es también un *acontecimiento*. El *ritmo* del espectro mágico no es su presencia plena, sino *la virtualidad de su irrupción*. Hay un tiempo colectivo fracturado virtualmente por las apariciones de la magia, una tensión apenas perceptible que emerge de su potencia virtual, de la misma manera que hay, en los tiempos de la ceremonia, una cronología cíclica, anticipable, fechada; la ceremonia contrasta con el ritual por su ritmo regulado, su apego al calendario, su anclaje en las nomenclaturas del tiempo, una certeza que se abre con la ceremonia para cerrarse en la anticipación de un destino.

Hay una alianza entre la celebración ceremonial y el calendario, una alianza que no se advierte en las pulsaciones de la experiencia de lo mágico.

Esta experiencia emerge en el interior del ámbito mágico, pero se conjuga entonces con otra que la antecede. En la historia del apego de cada sujeto a la magia hay un momento mítico propio, incalificable. Hay un origen de la *necesidad de lo mágico*, un momento de la conversión, un instante del vuelco hacia el riesgo y hacia el dualismo mágico. Hay *algo* que empuja hacia lo mágico: un enrarecimiento del sentido, de los hábitos, de las rutas marcadas de la significación, *eso* que constriñe a la participación en la magia: quizá la experiencia del propio cuerpo como una caída inaprehensible, un cuerpo confinado más allá de la corporalidad habitual, reconocible; quizá la experiencia de un cuerpo que percibe una sensación o un territorio de lo social capaz de desbordar las categorías de lo admisible, el significado prefigurado de los actos. El acto mágico parece surgir de esa experiencia de dislocación de las clasificaciones, de una certeza que desborda en su duración y en su naturaleza la constelación de las taxonomías; se alimenta de una identidad llevada a una tensión que la hace irreconocible frente a sí misma. Consecuentemente, la magia es, más que fruto de una iluminación, la resonancia de una tensión, de una degradación o el desvanecimiento de una expectativa, de la irrupción de una extrañeza dentro del campo de la experiencia colectiva. Así, el ritual mágico se perfila a partir de la irrupción de una señal, de una materia singular, inaccesible, reticente, y sin embargo desplegada como *pura materia de significación* pero privada de sentido, como advertencia de lo incierto para los otros.

Los ritmos de la magia son los del sobresalto, los del enmudecimiento: su atmósfera es la del acontecimiento. La magia se exhibe pues como testimonio de finitud y el repunte intemporal del acontecimiento. Indica una extenuación del sentido, o más bien, un sentido inarticulable, insular, una súbita certeza que toma su materia de su mismo aislamiento. Ese aislamiento se extiende hasta los hábitos mismos de la palabra: los tiempos, los silencios, los ocultamientos y los ritmos del habla. La magia, la fuerza del hechicero, es perceptible siempre en el lenguaje cotidiano o bien como *un descuido, o un arrebató del habla; como un vestigio que señala la extrañeza de su presencia, una insinuación inscripta en las palabras o un leve acento abandonado en una frase; en ocasiones mediante un giro inadvertido e inusual en una expresión, o en una narrativa*

cercada por la complicidad o incluso bajo la exaltación y el arrebatado de una *experiencia* intransferible, la narración del milagro.

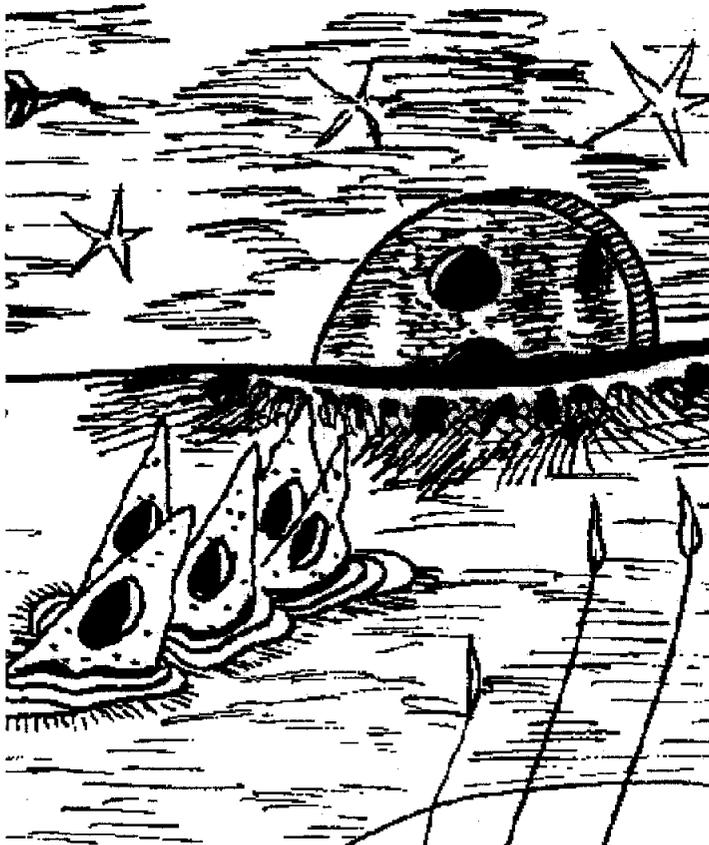
La magia se hace entonces visible en su renuencia a los plazos y a las anticipaciones. Una isla ceremonial que es también una adherencia: una región próxima y no obstante inaccesible. La magia es *la visibilidad tangible de la finitud de las significaciones articuladas*. El universo mágico está ahí como un *recurso exacerbado* de la razón instrumental. En la magia se confunden la extrema aspiración a la eficacia del acto y la propia anulación de la instrumentalidad como razón, el agotamiento de sus valores y de sus finalidades. La magia tiene una eficacia insensata. Esa eficacia lleva el nombre de lo que ha sido arrastrado más allá de las taxonomías, de las clasificaciones, aquello situado en la disipación de todo argumento de validez. Magia: acto y eficacia puros; una evidencia vacía de argumentación, una evidencia que rehusa verse derivada de las categorías. El trabajo íntimo de la magia, la conformación de su esfera, congrega innumerables singularidades: la singularidad del brujo, del mago o del chamán; la singularidad de la morfología ritual, pero también la inflexión irrepetible de sus gestos, de sus acentos, la singularidad de la respuesta de lo real, el advenimiento maravilloso del acontecimiento. Evans-Pritchard confirma no sin incomodidad:

La falta de una disciplina conservadora en la ejecución de los ritos [de los Azande] tiene su contraparte en la falta de uniformidad en la duración de los plazos dentro del cuales un hombre debe observar los tabúes de sexo o alimentación que acompañan la magia. A pesar de coincidir en lo principal, *diferentes practicantes darán distintas prescripciones y las restricciones en un caso serán mayores que en otro. Hay también considerable laxitud en la observación de los tabúes. Estos son desoidos con frecuencia, a pesar de que el brujo siempre dice que han sido estrictamente observados. En la magia Azande los tabúes y los ritos son variables, los conjuros son difusos o informulados, la tradición carece de una validez generalizada, la ejecución no es pública ni ceremonial*⁵

Acto mágico: una regularidad surgida de una constelación de irregularidades. Evans-Pritchard describe la magia como un sustrato de regularidades que ampara un juego de acentos singulares: desviaciones, formas propias de cada mago, prescripciones diferenciadas. La magia es la articulación de esos *acentos* con los que se

⁵E.E. Evans-Pritchard, "The Morphology and Functions of the Magic", en John Middleton, *Magic, Witchcraft and Curing*, New York, The Natural History Press, 1967, p.13.

enlazan los signos orientados hacia el desenlace pragmático. La cadena de apropiaciones, la exaltación de las facetas de un tabú, los matices de una ceremonia, la disolución de los perfiles de un conjunto de objetos, de amuletos, de claves, la insistente disgregación de los acentos en los actos mágicos, imponen al universo propio de la magia una clausura y una intimidad enlazada al cuerpo y a la voz del chamán en sus escenificaciones, conforman una atmósfera visi-



ble, hecha de fragmentos de otros universos simbólicos –su singularidad es esa articulación de un acontecimiento simbólico que desmiente toda posición hermenéutica–, pero que a su vez congrega los símbolos, les otorga una identidad, conforma con ellos una atmósfera incomparable, rehuyendo al mismo tiempo toda estructuración.

La magia se sustenta sobre la *extinción de la univocidad de la analogía*: la magia no es semejante al acto sagrado sino por la morfología de sus ritos, por el parentesco de sus símbolos, por la traslación de sus resonancias, por los ecos de las evocaciones que despierta y que conjugan su propio simbolismo con el que funda lo sagrado. El simbolismo mágico restaura la sacralidad, pero sólo como una evocación infranqueable. Lo sacro habita lo mágico en la forma de claves, de insinuaciones que se eclipsan bajo la fuerza de los signos inminentes y actuantes. Es una presencia declinante, transformada en principio de evocación que se funde y se atenúa hasta desaparecer en la virulencia del instante ritual incesante en el que transcurre la ceremonia escénica que obra sobre el creyente. Evocar lo sagrado, invocarlo, suscita la fusión entre el horizonte simbólico propio del hechicero, sus claves impenetrables y la efigie elusiva de los símbolos canónicos: la conjunción de crucifijos y latas de frescos, el complejo formado por golpes y ritmos inusuales y los aromas de la atmósfera de los templos, disloca la invención simbólica de los fieles. El simbolismo mágico propone una analogía de las deidades invocadas por el hechizo con la divinidad consagrada, pero sin la plenitud figurativa de ésta. La magia hace del simbolismo no un recurso de identidad, sino una demarcación, una discontinuidad, inscribe en los símbolos habituales su propio enraizamiento. Esa discontinuidad visible de la magia está inscrita en su horizonte pragmático, lo constituye, lo afirma también como un orden puntual, momentáneo, local. Frente a la universalidad trascendente de lo sagrado, la magia afirma la validez restringida, circunscrita del rito, pero no desplaza la sacralidad: la parasita, la disloca. Desde el ámbito de lo sagrado los símbolos emigran hacia la escenificación ritual del hechicero: una misma cruz, una efigie semejante, aromas que parecen trazar una alianza entre un universo y otro, palabras o fórmulas completas o truncadas se repiten en cada ámbito como ecos, los mismos símbolos decoran la barraca o la cueva en la cura chamánica que en el amparo monumental de la arquitectura religiosa donde se realiza un sacramento; una misma figura ampara el conjuro del mal en la liturgia canónica y la convul-

sión demoníaca en el transe del hechicero. Y sin embargo, esta emigración de los signos impone a esos objetos, cuerpos, efigies, imágenes un acento que las hace irrecuperables. Los signos transitan de un orden a otro. Son arrastrados hasta el espacio de la magia. Se encuentran ahí con *otro* régimen de certezas y de signos que figuran sólo la impureza. Los gestos mágicos, las bebidas inciertas hechas de hierbas de nombre impronunciable, que se articulan con signos y procesos canónicos tienen un único punto de convergencia: su eficacia, el ámbito del *acto puro* como germen del acontecimiento.

Producir la curación o suscitar lo imposible de conjeturar: el régimen mágico es ambivalente, actúa en el doble sentido del juego y de la ceremonia religiosa. Es capaz al mismo tiempo de provocar o revocar la súbita ordenación del mundo, de incitar la descomposición o de constituir una vez más un orden ahí donde se detiene la eficacia pragmática de otra creencia.

La magia —como todo espectro de signos intersticiales— *no anula* otras creencias. Su horizonte de verdad admite resonancias diversas, revela la convergencia de *otra tolerancia, una tolerancia impuesta desde la vertiente de la impureza*, una figura perversa de la racionalidad. Priva a la verdad de anclajes, de signos, de medios de demostración. El acto mágico no afirma una verdad dispuesta a reparar la racionalidad vigente finita, fracturada, pretendiendo un orden de una validez mayor. No es por sí misma más válida que otras prácticas fijadas por otro universo de creencias. *Es una eficacia sin argumentación, por consiguiente maligna en el orden de la racionalidad*; suscita una fe que no reclama horizonte alguno de verdad, una creencia que rehusa una densidad simbólica que se propague o que exija una derivación ética más allá de la intensidad de la convicción en el instante ritual. Reclama una fe en estado puro, privada de las condescendencias éticas de los ceremoniales cotidianos. En eso se separa también del ceremonial religioso que gravita sobre el tiempo pasado y futuro de los hombres como una gestión de las efigies normativas en todos los actos del creyente.

Magia y memoria colectiva

La magia exhibe, por su incidencia negativa en la creencia canónica, la particular taxonomía de los límites vigentes y al mismo tiempo sus correspondencias con la equívoca clasificación de los aconteci-

mientos que rige nuestra percepción habitual del tiempo social. La magia ilumina oblicua, inadvertidamente, la condición particular de las regiones liminares de la vida colectiva: resalta los límites que señalan el término, la caducidad, lo precario de la identidad de los sujetos. Hace posible lo que podríamos llamar *la gestión social de las catástrofes y la invención colectiva de las categorías que fundan y que aprehenden este espectro catastrófico*.

El abandono de la niñez, el tránsito hacia la maternidad, el internamiento en el vértigo de la vejez, el desarraigo del deseo estremecido por el dolor, el antagonismo entre actores individuales o colectivos cuyo desenlace es la agresión visible, incluso la guerra, el encaminamiento del enfermo hacia la muerte, el poder secreto sobre la voluntad de otros o incluso sobre la misma voluntad de las divinidades: estas metamorfosis habituales se iluminan bajo otra tonalidad ante la inminencia de la magia. Franquear estos umbrales es la seña de un desplazamiento de la identidad: el sueño, la fertilidad, el duelo, el sometimiento, la promesa sin imperativo de cumplimiento; los signos de ese tránsito por momentos y órdenes progresivos o digresivos, por esa madeja de transiciones dejan también en los cuerpos la inscripción de un texto. El cuerpo arrancado de su condición hacia otra región de la experiencia exhibe símbolos que los convierte también en un vértice de memoria colectiva. El cuerpo estigmatizado desde la experiencia de la magia se convierte en memoria de esa exterioridad de lo social, en memoria de la catástrofe; el sujeto de la magia se asume como un despliegue de girones que hacen legible la transformación violenta de la propia historia, pero también se convierte en cuerpo ejemplar: el cuerpo estigmatizado ejemplifica la fragilidad de las identidades que se nutre de la imaginación de la discontinuidad, de la catástrofe. El cuerpo es la víctima de la virtual indiferencia de la catástrofe, su capacidad para la devastación insignificante de los cuerpos, su aparición azarosa. La historia colectiva admite en su narración esta advertencia del azar, este cuerpo ejemplar devastado por la catástrofe. En esa individualidad, en ese cuerpo, se condensa el contraste y el pacto de la extinción y la supervivencia que hace sobrecogedora la imagen del hechicero y sus cuerpos salvados o condenados. El cuerpo mágico adquiere otra densidad en la historia colectiva.

La memoria está sustentada sobre dos órdenes de la mutación: *transiciones y catástrofes* ocurren bajo condiciones diversas. Algunos de ellos, las transiciones, surgen como una fatalidad anticipa-

ble, son la materia de los hábitos, son engendradas a través de las razonables figuras de la certeza cotidiana, encarnan la expresión dócil del porvenir, son internos a un marco colectivo de regulación: las transiciones corporales, implacables, hacia la adultez o hacia la maternidad; el sueño puntual, los antagonismos entre miembros de las colectividades, todos estos tránsitos son la condición misma de la preservación del marco simbólico colectivo, ejercen la fascinación agotadora de lo rutinario, son el desenlace de las expectativas privadas de expectación o aparecen como el cumplimiento de promesas no prometidas, no son propiamente hablando rupturas sino precipitaciones sin aplazamientos, figuras convencionales del declive, el desplome y las fluctuaciones del orden social. Por el contrario, los tiempos de las catástrofes tienen otro carácter: su lógica es la del asalto, una necesidad tiene la dureza del asedio, una exactitud que aun cuando pudiera presentirse, es casi sacrílego anticipar: una sequía, una epidemia, una cosecha exorbitante, un curación; sus condiciones son inarticulables en el universo de las representaciones. Las transiciones sociales y las catástrofes –incluso las íntimas– se separan y, no obstante, ambas son señales del límite.

Pero las transiciones tienen una representación convencional, un sustento simbólico, signos, explicaciones, narraciones, planes, destinos prescritos de antemano que configuran su sentido, estrategias que dan lugar a esas épicas ínfimas de la cotidianidad. Se inscriben positivamente en el orden de las significaciones señalando también los motivos de una *narrativa de la quietud, del aquietamiento*, son los motivos de una comprensión tranquilizante ante el estremecimiento. La narrativa de las transiciones sociales anticipables apacigua. A cambio de ello, las catástrofes acontecen con una virulencia que proviene de su vacío de significación, de su ritmo implacable, de una lógica sustraída a todo augurio, de una racionalidad sólo presentida como crueldad –incluso la crueldad que ciñe el milagro realizado–, del cumplimiento de una promesa articulada desde el terror, o de la veneración del espanto o la sorpresa: en ese territorio se encuentran las catástrofes naturales, las enfermedades mortales, las muertes, el dolor extremo, el aliento carismático, el milagro, la iluminación, el don impersonal, la generosidad sin identidades. Hablan de otros límites apenas figurables, hablan de categorías al margen de las categorías, arraigadas en símbolos no formulados como trazos significantes y cuyo sentido se encadena caprichosamente en formaciones equívocas, alientan *la narrativa de la intranquilidad*.

Ese lugar del desplazamiento de los signos, de la vacuidad de los esquemas, de la recomposición de las figuras y las efigies preservadas; ese lugar de las rupturas definitivas de la memoria sometida a la intensidad del instante cardinal cuando aparece la catástrofe, instante autónomo, instante que se propaga hasta convertirse en condición de las duraciones heterogéneas de la vida, ese lugar de la catástrofe encuentra también su plenitud en el espacio de la magia. La magia es un acto, el despliegue corporal de la incertidumbre; pero es al mismo tiempo su conjuro y su suscitación.

No obstante, la catástrofe se presenta ante los ojos como la materia súbita de la experiencia llevada hasta el borde de toda expectativa: en ese punto en el que se aquieta el tiempo, en ese punto en el que se extingue la voluntad de futuro y la capacidad conmovedora de la evocación: un tiempo centrado en la duración fulgurante de las sensaciones o cuya duración tiene el espesor impuesto por la urgencia de actuar. La catástrofe del dolor llevado a la intensidad en el que pierde su nombre, en el que se extingue como tal, como dolor, en el que la sensación deja de ser dolor para encontrar otra zona de extrañeza, engendra una memoria que arrastra consigo un régimen distinto del placer: el *placer brutal* que se ampara bajo la catástrofe es el de la sobrevivencia, un placer que se preserva naturalmente junto a los otros recuerdos, pero que lleva la marca de lo incalificable. La magia, que se engendra desde la inminencia y la contemplación de la muerte, elude la degradación al acoger la exaltación de los sobrevivientes. En ese juego de la sobrevivencia la magia encubre la convulsión del sentido que surge desde el riesgo.

La magia como trazo del acontecimiento. El horizonte pragmático de la magia

El concepto de acontecimiento surge en la sombra de un juicio colectivo que define la amplitud de un universo taxonómico; el acontecimiento es lo plenamente perceptible que sin embargo rechaza su identificación exhaustiva con los órdenes prescritos. El juicio en cuya estela se implanta el acontecimiento es también un juicio sobre el tiempo y sus cálculos. Por el contrario, la renuencia a ese juicio es la promesa de lo incalculable. El acontecimiento adquiere sus contornos en la confesión del estupor, en la revelación de la significación que una determinada colectividad otorga al

pasmo como objeto de trabajo narrativo. No hay acontecimiento en sí, capaz de ser simultáneamente presencia y extinción; no hay acontecimiento súbito, y amortiguado hasta la desaparición, autónomo y arrastrado al olvido, sin rastro. Todo acontecimiento anuncia el conflicto de los tiempos colectivos. El acontecimiento conlleva una disipación del olvido. No hay dolor sin una narrativa del dolor –incluso los gestos, las contracciones, el cuerpo y la fuerza vital vuelta sobre sí misma, constituyen una narración particular, enuncian una historia y su enunciador, devuelven la imagen de un decaimiento o un abandono, una reticencia o un desafío. El acontecimiento es lo absolutamente autónomo, puesto que desmiente toda derivación, revoca la causalidad convencional, hace inadmisibles su fundamentación sobre las condiciones institucionales. Y, a pesar de esa insularidad, de esa diferencia limítrofe ha sido percibido plenamente y tiene resonancias drásticas sobre la experiencia de las colectividades. Es una autonomía absoluta y sin embargo, depende para su existencia colectiva de una narrativa que lo profile, que lo inscriba en las cronologías, que le imponga también un plazo en el olvido. Así, contradictoriamente, es también el origen plenamente establecido de procesos sociales significativos. Tiene una existencia inclasificable y engendra la clasificación que le permite ingresar a la memoria como un hito, como un trazo definitivo, como un fundamento. La absoluta autonomía del acontecimiento se gesta, en el espacio de las representaciones colectivas, como una encrucijada irreparable en una conjugación de narraciones, en un *desdoblamiento de los tiempos narrativos* que conforman las certidumbres.

Si por certidumbre entendemos la fantasía de que un juicio de verdad dure e insista, el gesto del bautismo como promesa de fundación de una identidad, indica la plena vigencia de la certidumbre y el arraigo de la memoria. El acontecimiento incita el bautismo, la imposición de un nombre a un hecho, un acto, un espectro de símbolos. El acontecimiento –como sustancia de la memoria– testimonia entonces una fractura en la materia de lo dicho. El bautismo consagra esa fractura, la hace tolerable, incluso comprensible; la purifica de su degradación y su inaprehensibilidad. El momento sorprendente del acontecimiento puro –lo que irrumpe, lo que desencadena la narración, lo que empuja hacia la mutación irreversible– es externo a la propia narración, pero al mismo tiempo la narración traza el contorno del acontecimiento como vestigio de la memoria. El acontecimiento es pues externo e interno, *origen y*

resonancia, origen como resonancia del acto de apropiación narrativa de la catástrofe. Es inaprehensible y sólo admite una descripción que insiste en episodios reiterados y en el trabajo de una reinención obstinadamente repetida. De ahí el antagonismo íntimo de los tiempos que narran el acontecimiento: enuncian la *inminencia* no dicha de lo decible. Dicen el origen que se mantiene al margen de lo dicho pero que alimentan los mitos, la memoria de las metamorfosis. El acontecimiento, la magia, el vuelco hacia la creencia en lo mágico, no es lo indecible, sino el fundamento de esa fascinación por la proximidad de la experiencia muda.

El acontecimiento se anuncia a través de la denominación originaria, inaugural, con la imposición de un nombre, con un acto primitivo de bautismo, de clasificación. El nombre del acontecimiento antecede entonces, por un instante, a la metáfora. El bautismo es por sí mismo una metáfora apenas apuntada: se nombra el dolor o la muerte, se nombra la destrucción sublime que arrastra la catástrofe natural; se pronuncia ante un hecho el nombre del milagro. El nombre del acontecimiento es el momento de la vacilación antes de admitir un silencio súbito, una ínfima y breve serenidad. El silencio que arraiga en la narración del acontecimiento precede a la extensión de la significación más allá de sus órdenes. La pronunciación del nombre del acontecimiento no es una narración en sí, sino *la seña del silencio* que impulsa la metáfora de la descripción: describir el milagro, el terremoto, el éxtasis, el transe, la curación, la masacre son modalidades equívocas de la memoria narrativa. El nombre del dolor, del gesto, el nombre del silencio o de la muerte expone ante los otros el vértigo del exceso de la fuerza de nominación y sus metamorfosis narrativas.

El nombre del acontecimiento acarrea también un quiebre súbito de los marcos de representación *temporal*: el tiempo mismo es desbordado como representación de la regularidad. Se narra siempre al acontecimiento como un advenimiento, el dolor o la muerte advienen. Irrupción y devenir aparecen como el rasgo que caracteriza el acontecimiento narrado. Narrar el acontecimiento es pues conformar un juego de temporalidades: a la vez suspende la serie del tiempo social –la irrupción–, forja una experiencia de la inmovilidad, de la repentina precipitación en lo innominable; y asimismo edifica la certeza de un futuro –el devenir. Ese futuro se engendra en esa proyección de la ruptura, del dolor, sobre la certeza, sobre los cuerpos habituales, para inscribir en ellos la sospecha del tiempo, pero también la narración del futuro es un resplandor proyec-

tado sobre el tiempo del hecho catastrófico como *ejemplo* de lo que podrá advenir en el porvenir. La epidemia anuncia epidemias, la impureza corrompe como una anticipación de una corrupción futura, la muerte repentina hace admisible la arbitrariedad de lo monstruoso pero también su cercanía y su reiteración sin reposo.

Este dualismo de la temporalidad del acontecimiento –irrupción y devenir– es no menos paradójico que el dualismo del simbolismo del acto mágico –al mismo tiempo detención y desplazamiento: el dolor abre un vacío, pero asimismo funda la experiencia de un abandono progresivo de la identidad, de una intensidad epidérmica del sentido, de una disipación íntima de los límites del cuerpo y de sus edades. El duelo, la blasfemia, la entrega, el fervor o la herejía resuenan en la narración que sigue al acontecimiento narrado, entrelazan y confunden la línea de los tiempos.

Fractura de las cronologías y la preservación de esta rutpura en la memoria, la magia, al ser acontecimiento original y fisonomía del devenir, se funde con el mito. Pero infunde en el mito una profunda desolación, lo desmembra, lo priva de su cohesión, lo ofrece como un espectro de figuras y de narraciones al arbitrio de la invención caprichosa del juego de hechicería. El mito que impregna la atmósfera del universo mágico tiene, en consecuencia, una calidad que lo distingue del mito como experiencia colectiva, como fundamento de la identidad social: rechaza toda posibilidad de alianza con un orden previo, no se deriva de los cauces admisibles de la historia contada en voz alta, del disfrute cotidiano de lo memorable. La narración de lo mágico requiere otro gesto, otros tiempos sociales, otras alianzas colectivas. Ese único vínculo de la memoria de lo mágico con las operaciones de sentido está dada por la metáfora, como régimen provisorio y anómalo, una exasperación de su resonancia estética y tendido como una pura aproximación al acto que ha advenido. La posición limítrofe del acto mágico señala esa ambigüedad de un acto simbólico *eficaz pero incalculable*: un olvido inscrito en la secuencia de los actos consagrada míticamente. La metáfora que funde lo mágico con el mito hace perceptible una tensión inadmisibile inherente al orden simbólico mismo, a la representación simbólica del tiempo. De la misma manera que la magia hacía patente la in-significancia del simbolismo mágico, revela también la intransitividad temporal de la narración del acontecimiento mágico y al mismo tiempo su arraigo en la continuidad de lo vivido colectivamente.

Magia y perturbación de los juegos simbólicos

Pero la magia no es simplemente un acto exorbitante, lateral, un azar, una excrecencia desdeñable, un advenimiento exterior al campo simbólico, un borde que permite a este campo mantener una estabilidad permeada por la inquietud. Si bien la magia no exige el abandono de las creencias canónicas, si bien coexiste en ese espacio de la doble verdad, de la doble certeza, induce en esas otras verdades, por su pura proximidad, una extrañeza que hace vacilante la estabilidad del sentido. *El borde de los juegos simbólicos no es inerte, irrumpe sobre el interior de la vida social, disloca sus anclajes, provoca a su vez una radical perturbación del universo simbólico establecido.* Ese signo exterior, esa señal de lo mágico, de lo incierto, de lo apenas excluido, esa fractura que atraviesa lo cotidiano, esa convicción que funda la extrañeza del orden, paradójicamente no permanece exterior al universo estructurante de las significaciones, sino que lo conmueve radicalmente. El acto mágico propaga también hacia los ámbitos más firmes de lo simbólico su sentido parásito, impuro, una turbiedad del juego simbólico: el de la incertidumbre de lo plenamente significativo. De ahí la imagen de contagio, la metáfora epidémica, de propagación que acompaña al acto mágico, el terror y las prohibiciones que provoca. La *maldad* que con frecuencia se atribuye a lo mágico no es lo que alimenta la exclusión de lo impuro, el confinamiento de lo infectado, de lo contaminado por la magia a los resquicios del espacio ceremonial de la creencia. Lo que engendra el rechazo es precisamente la aparición de la inestabilidad, de la vacilación de la creencia. La fractura de los tiempos propios del *acontecimiento mágico*, su deslizamiento, su vaguedad arrastra consigo no solamente las figuras simbolizadas previamente sino también lo narrable: el cuento se entrelaza con la descripción, la historia sugiere el espanto y la veneración, un trazo apenas reconocible separa la memoria y la elucubración; quien asume la voz en dichas narraciones muestra siempre reticencia. Queda en el silencio el compromiso que funda lo incontrovertible de todo testimonio, su arraigo en las identidades de los sujetos colectivos. Toda regla de comprensión del acto narrativo se ve sometida a la fuerza disgregadora de los sentidos limítrofes de la magia.

La magia y los juegos

Claude Lévi-Strauss ha advertido la complementariedad negativa de ritual religioso y el juego. Juego y ritual guardan al mismo tiempo una semejanza, pero hay un rasgo que define su particularidad: si bien ambos se definen por constituir espacios de regularidad estructurados, el lugar que en ellos tiene el acontecimiento provoca su distinción. Juego y ritual son así, respecto del acontecimiento, idénticos pero enfrentados. Su identidad, a partir de sus respectivas operaciones simbólicas, es especular, sus estructuras están invertidas: el ritual conjura lo extraño, lo inclasificable, al someterlo a sus estructuras ordenadoras, el juego, en cambio, desde un sistema rígidamente estructurado de normas y regulaciones, produce lo incalculable, el desenlace del juego; así, mientras el ritual religioso va del acontecimiento a la estructura, el juego iría precisamente en dirección contraria, suscitando el acontecimiento a partir de la estructura.

El juego se nos manifiesta entonces como *disyuntivo*; culmina en la creación de una separación diferencial entre los jugadores individuales o entre bandos que al principio nada designaba como desiguales. Sin embargo, al fin de la partida, se distinguirán entre ganadores y perdedores. De manera simétrica e inversa, el ritual es *conjuntivo* pues instituye una unión o, en todo caso, una relación orgánica entre dos grupos (que se confunden, en el límite, uno con el personaje del oficiante y el otro con la colectividad de los fieles) y que estaban disociados al comienzo. (...) Como la ciencia (aunque aquí, todavía, ya sea en plano reflexivo, ya sea en el plano práctico), el juego produce acontecimientos a partir de la estructura; en tanto que los ritos y los mitos, a la manera del bricolage, descomponen y recomponen conjuntos de acontecimientos (en el plano psíquico, socio-histórico o técnico) y se valen como otras tantas piezas indestructibles, con vistas a ordenamientos estructurales que habrán de hacer las veces, alternadamente, de fines y de medios.⁶

Esta concepción que articula bajo una imagen especular al ritual y al juego permite ver los motivos por los cuales Lévi-Strauss prefirió dejar en la sombra, apenas insinuado, un estudio de la naturaleza singular de la magia. Lo restrictivo de su noción de

⁶Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964, pp.58-59.

acontecimiento y el rigor extremo de su noción de estructura relegaron a un lugar derivado y desdeñable la comprensión de la naturaleza estrictamente *pragmática* de la magia.

En efecto, la magia escapa a esta especularidad, más bien, la hace insostenible: la comprende y la desborda, admite ambos momentos, tanto el engendramiento de lo incalculable como la restauración de los equilibrios, tanto la exaltación de las tensiones de lo simbolizable como el abatimiento de las incertidumbres. Revela una pluralidad de estabilidades y de tiempos estructurales y al mismo tiempo una capacidad de perturbación infatigable de las regularidades que surge de las relaciones del orden simbólico inestable con la experiencia de las distintas modalidades de subjetividad colectiva.

Pero si la magia representa un régimen pragmático puro de la experiencia colectiva, cuestiona entonces con mayor virulencia la exterioridad aparente del acontecimiento respecto de la estructura, que es un punto constitutivo de la concepción de Lévi-Strauss sobre la relación entre juego y ritual. Hace inadmisibles la delimitación ontológica autónoma del orden de la significación, de la estructura: el "ser" de la estructura no puede ser una naturaleza intacta, dotada de una existencia propia, inalterada por la presencia de los acontecimientos o relacionada con ellos mediante una reciprocidad capaz de preservar intactas las identidades respectivas. La magia hace patente que los acontecimientos no configuran simplemente límites contingentes, figuras olvidables o exteriores, presencias que se disipan sin huellas sobre el cuerpo de las regularidades y los minuciosos equilibrios de los ordenamientos simbólicos. El gesto, la complejidad teatral y la eficacia del acto mágico testimonian, por lo menos, una perturbación persistente de las regularidades, una *naturaleza incierta* de los actos simbólicos, un cuerpo de sentido incesantemente enfrentado con unos límites que lo desplazan y minan el régimen de sus certidumbres, de sus identidades, de sus calidades, la constancia de sus signos.

En la magia el juego se disemina en el ritual y éste asume la calidad incalculable del juego, pero además, al juego como un compromiso de placer se añade en el gesto del hechicero el imperativo pragmático de la eficacia: vértigo y acto calculado, gratuidad y control, arrebató y mirada, precipitación y lejanía. Al extravío regulador del ritual mágico se une el abandono al milagro.

Hay un rasgo constante en la magia: frente a ella y en su centro, literalmente, no se *sabe* qué *hacer*. Hay un oscurecimiento del

régimen temporal de los signos y de los actos, de los actos entendidos como *consecuencias*: no hay una congruencia entre el acto mágico y sus secuelas. El acto no anuncia nada, se inscribe en una serie pero privado de todos sus vínculos. El acto mágico se centra sobre una calidad extraña de la presencia: la presencia como desencadenamiento de una virulencia íntima, apenas entrevista; vivirla, experimentar la exaltación, como vehículo privilegiado de la esperanza, como instrumento de la eficacia extrema de los actos; el universo mágico es más un vaciamiento de significación de la presencia, un despojarse de ella, que el despliegue de un vacío. De ahí la extraña proximidad del acontecimiento mágico y la muerte, de ese acontecimiento y lo sucio, de ese acontecimiento y el pecado, la impureza, lo que suscita la expiación y el sacrificio como figuras rituales de la restauración de los órdenes. El juego se contamina en la invención del ritual como abandono.

La magia no alienta ni narración ni memoria, no hay nada que recordar acerca de esa singularidad radical que señala los bordes y revela la modalidad de ejercicio de los poderes regulativos, no hay tampoco anticipación ni augurio: es la extinción de los *tiempos épicos*. No hay heroísmo, no hay épica en el juego de la magia, no hay tampoco exigencia ni consagración del triunfo, no hay épica, no hay fases en el sortilegio, tampoco encontramos la serenidad que sucede al desenlace del conflicto. No es posible el relato de esa transición abrupta, brutal. El acontecimiento mágico es extraño tanto a la reminiscencia como a la fatalidad: ni teleología ni origen, ni valor ni acto en la esfera ética regulable. Hay una pura estética del acontecimiento como un régimen de temporalidad puntual, como un acrecentamiento de la intensidad sensorial más allá de lo admisible. Pero esta experiencia linda con su representación colectiva: la locura. El acontecimiento permanece en el punto de máxima perturbación del sentido: ahí donde no ha girado hacia la vertiente de la insensatez, donde se mantiene como un signo pleno, donde mantiene la tensión entre el régimen colectivo de la significación y la radical singularidad de ese signo que aparece con frecuencia como un cuerpo, un acto, un objeto o una identidad —entendida como soporte momentáneo, fragmentario, de esa calidad irreductible del sentido. Sólo los cuerpos, los actos, como presencias acontecen, pero su calidad de acontecimiento revela una identidad fracturada que está en el orden que en apariencia excluye al acontecimiento mismo. El acontecimiento mágico se detiene un instante antes de cruzar el umbral de la locura: es el límite mismo y su

disipación; se detiene también un instante antes de admitirse como contingencia pura, solamente accidental; el acontecimiento afirma su carácter accidental y persistente, es a su vez inadmisibile y necesario; rechaza el carácter de presencia casi imperceptible, una presencia que anticipa su propio olvido. El *puro accidente* se ofrece de antemano al olvido, emerge desde el inicio destinado a extinguirse antes de provocar una mutación duradera de los órdenes. Por el contrario, ni juego ni ritual, juego y ritual, el acontecimiento –y en particular el mágico–, por su intensidad, por el vínculo que guarda con la experiencia, con el plano de las subjetividades, es lo contrario de un olvido, es la negación de lo imperceptible, es la revocación de lo accidental, de la excepción. Es esa *singularidad necesaria* y sin embargo, renuente a admitir cualquier relación causal. *Es el escándalo de un signo necesario y no causal: necesidad sin génesis. Formación limítrofe, inestable.*

La magia hace de la confrontación de semejanzas, el enfrentamiento de lo mismo, la convicción de lo irrepitable, lo irrecuperable: un acontecimiento responde a un acontecimiento. Un límite enfrenta a las presencias limítrofes, lo incalificable se levanta ante lo incalificable en una extraña tentativa de aprehensión entre dimensiones inciertas de la representación social. La figura ritual de la magia elude entonces la significación para recuperar sólo un *efecto*. El ritual mágico es barroco, deslizante, singular, evanescente. Los signos se multiplican sin explicación, conjuga todas las heterogeneidades, hace de esa radical variación de objetos y movimientos, de espasmos y de raptos, de susurros e instrumentos, de olores y densidades ofrecidas a la mirada un juego virtual de infinitas posibilidades de sentido. El sentido se desplaza de los signos a los actos, de los cuerpos a la narración inquietante de las evocaciones rituales, a las calidades inefables de los balbuceos inauditos o se afirma mediante fórmulas de una parcimonia arrebatadora. Satura el acto de interpretación, el vacío surge de la hipertrofia el sentido.

El carácter limítrofe del acto mágico acoge esa congregación desmesurada de residuos de otros órdenes. Basurero simbólico, acumulación de girones de materia olvidada, de huellas de cuerpos destruidos, fragmentos de palabras de otras lenguas o vocalización pura de signos revelados como desechos de una estructura inexistente, aparición de objetos in-significantes que adquieren de repente un peso indefinido pero descomunal. Conjugación de suciedades: el acto mágico convoca la evocación de los límites, solicita el aban-

dono de la exégesis. Suscita entonces un universo del secreto. Evans-Pritchard describe la práctica mágica entre los Azande.

En la morfología de la magia Azande el elemento material de la magia permanece oculto y es sólo del conocimiento de quien la practica. Usualmente consiste en maderas extrañas y en raíces raras.⁷

La sobria y quizá reticente descripción de Evans-Pritchard deja ver la conjugación de la arbitrariedad y variación de los objetos y su conjugación con el secreto.

La eficacia mágica como significación local

Los signos de la magia no impiden, sin embargo, la interpretación, pero suscitan evocaciones desarticuladas, sin convergencia. No hay *sentido último* de la interpretación: el universo de las significaciones no debe encontrar su desenlace en un sentido sino en un *efecto*, en una eficacia tangible, en una mostración de la potencia de la magia que desdeña la cohesión de sus factores desencadenantes. El momento culminante de la magia es siempre *ostensivo*: señala, muestra, apunta sólo a lo provocado. Su desenlace se condensa en un puro gesto: la consecución de lo deseado, de lo pretendido. A partir de ese gesto cobra sentido el trayecto ritual. No obstante, se trata de un trayecto sin dirección, poblado de sombras, de objetos mudos, de palabras en una clave inaccesible, es decir, esa sintaxis del juego mágico ritual erigida sobre la intermitente exhibición de plantas, la experiencia de roces, golpes, aromas en una superficie discontinua conforma una retórica del secreto, un discurso atravesado de manera inaprehensible por la prohibición o el tabú. La "sintaxis" ritual, la liturgia desdibujada pero conmovedora del acto mágico, no es objeto por sí misma del tabú o la exclusión, pero su propia singularidad parece insinuar la violencia del tabú. La regularidad lúdica de la operación mágica, restringida a ese horizonte territorial finito, señalado apenas en la geografía simbólica de la cultura, deja adivinar la vigencia de lo prohibido: cuando el fiel se reconce en el centro de esa turbulencia de la interpretación, en ese vacío de certezas que se erige contradictoriamente en un reclamo

⁷E.E. Evans-Pritchard, "The Morphology and Function of Magic", en John Middleton (ed.), *op.cit.*, p.7.

de certeza incondicional, reconoce, en esta conjunción monstruosa, el objeto impronunciable de la prohibición colectiva, de la contaminación que reclama su complicidad. Esta complicidad no es más que una aquiescencia del sentido momentáneo del acto, el reconocimiento de la designación oblicua de sus poderes y de territorialidad de la esfera de validez del gesto mágico. De ahí que la magia, sin ser objeto expreso de la exclusión, se confunda con lo prohibido, con lo demoníaco, con el mal. La magia –en esto se asemeja a la transgresión– confiere al secreto, como factor de exaltación colectiva, equívoca, como fuerza dinámica, su carácter constitutivo de lo social. Pero, contrariamente a la mera transgresión de la ley, la magia responde al secreto con un acto estricto pero oscuramente regulado. La magia –y en esto se opone también a la transgresión–, recobra en su eficacia un orden incalificable de sentido, preservado en su aislamiento, recobrado en calidad de "milagro", protegido de toda captura en el marco de una significación generalizable. La magia es el testimonio de una experiencia pura: una experiencia centrada en la *eficacia secreta* del acto mágico.

El ritual de la magia no es entonces una pura extrañeza. Al confinamiento, a la posición limítrofe del acto, corresponde una retórica particular del sentido, un orden donde la materialidad de los signos restaura, en las distintas fases del proceso ritual de la magia, un significado local dotado de una autonomía que lo hace intransferible. La magia funda una significación al disipar la significación. No es *solamente* un enrarecimiento del sentido, una ambigüedad, una fractura. Funda también una plenitud de lo significado, sólo que restringido al momento y al territorio dominado por la presencia del hechicero. Únicamente en ese espacio, en ese tiempo, bajo la vigilancia y la presencia carismática del cuerpo y la voz del brujo tiene cabida ese sentido, tienen relevancia esos gestos destinados a la estricta consecución de un *efecto*. De ahí su calidad ambigua. Simultáneamente ofrece una estructura de significación y la disipa.⁸ Admite una generalización y restringe su am-

⁸De manera significativa, Lévi-Strauss, en un artículo temprano dentro de sus teorías y justamente célebre, "L'efficacité symbolique" –en *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958, pp. 205-226–, centra su atención sobre el régimen narrativo por el cual un chamán, mediante un despliegue alegórico ofrece a un enfermo una "explicación" del origen de la enfermedad y del proceso de su curación y provoca una curación efectiva. Como suele pasar con la mirada de Lévi-Strauss, todo el dispositivo ritual, el universo simbólico que atraviesa y perturba o satura el juego del simbolismo narrado, la intensidad de las presencias corporales y el conjunto de los desplazamientos de sentido, así como la significación del propio ceremonial como tal –¿se trata verdaderamente de un ceremonial mágico de curación o es una práctica curativa colectivamente instituida y perfectamente habitual?– ha sido desestimada.

plitud y su duración al lapso de un gesto o al pacto de creencia íntimamente sellado con el creyente. Esa tensión que surge entre la significación y su extinción inminente permite construir el acto mágico como efecto de sentido, como plenitud absoluta del ritual mágico. Pero es también lo que preserva su secreto. La diferencia entre otros fenómenos de creencia y la magia desborda la morfología interna propia del ritual mágico —una cifra cuyo conocimiento es incommunicable de forma explícita y sólo se hace accesible una vez que se ha cumplido con una singular ceremonia de iniciación. El sentido de la magia se revela sólo a través de un encadenamiento de rituales, nunca reside en sí mismo. *El sentido ritual exhibe con ello otra tensión contradictoria: su sentido es local, válido sólo para ese momento, ese territorio, esos creyentes, esos cuerpos; pero al mismo tiempo radica en otra parte, requiere otros trayectos iniciáticos, la inmersión en otra serie ritual.* Esa simultánea interioridad y exterioridad del sentido del rito confirma y delinea la retórica del secreto. Los ceremoniales se enlazan, existe una morfología multiplicada y diversificada de la magia, un orden que se extiende en la zona de un saber que, sin embargo, reclama momentos de enunciación también cifrados: la imagen de *la cifra* se multiplica en un juego de identidades, se inscribe también en la construcción colectiva de esa interioridad que se sustenta sobre la figura de la identidad y la exterioridad que advierte de los juegos de incertidumbre.

La creencia se conforma en el centro mismo del universo de la religión y en su propio espacio de los ceremoniales canónicos, pero asimismo, la creencia no puede surgir sin que se conjuguen en un juego de resonancias, la interpretación religiosa y la serie de rituales y de tiempos, de simbolismos y de expectativas de la magia. En un punto, ceremonial mágico y ceremonial religioso se hacen indiferenciables, se articulan en series. La magia forma parte del universo de la creencia religiosa, pero también la serie se invierte para hacer de la ceremonia religiosa una anticipación o un requerimiento de la magia. La religión canónica se confunde con un momento más de la serie ritual de la magia. La serie ritual de la magia, en apariencia parásita, lateral, desdeñada, ínfima, se propaga hasta el culto canónico para convertirlo en un apéndice de la retórica ritual de la magia. La religión se convierte así en un eslabón en el conjunto de mutaciones de la serie ritual de la hechicería.

La magia podría encontrar uno de sus rasgos definitivos en el carácter instrumental *local*: el nombre de la magia se confunde con el nombre de su efecto. El mago es un agente pragmático, una

monstruosidad técnica. El destino pragmático absoluto e irreductible del acto mágico, su fisonomía semejante a una máquina normativa secreta, alimentan el incesante desplazamiento limítrofe de la magia, su identidad absoluta y vacía. La magia aparece a la vez como recurso extremo para conseguir los efectos pragmáticos inalcanzables en el seno de la convención ritual, pero también aparece como el territorio desde donde amenaza la radical disolvencia de la significación y los hábitos del tiempo.