

III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco, 1998.

Magia, Retórica y Cognición: El Rito Mágico como Proceso de Comunicación. .

Rodrigo Moulián Tesmer.

Cita:

Rodrigo Moulián Tesmer. (1998). *Magia, Retórica y Cognición: El Rito Mágico como Proceso de Comunicación*. III Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Temuco.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iii.congreso.chileno.de.antropologia/59>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbr/5MT>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Referencias Bibliográficas:

Darwin, Charles.

Autobiografía. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

Giannini, Humberto.

1992. "La Experiencia Moral". Ed. Universitaria. Primera edición.

Santiago.

Giannini, Humberto.

1987. "La Reflexión Cotidiana: hacia una Arqueología de la experiencia". Ed. Universitaria. Cuarta edición. 1995. Santiago. Lévi-Strauss, Claude.

1973. "Tristes Trópicos". EUDEBA. Bs.Aires.

Teillier, Jorge.

1978. "Para un pueblo fantasma". Edcs. Universitarias de Valparaíso. Santiago.

Magia, Retórica y Cognición: El Rito Mágico como Proceso de Comunicación

Rodrigo Moulian Tesmer*

Aunque poco visible, la magia constituye un recurso cultural arraigado y de uso extenso en nuestro país. Su vigencia se revela en la profusión y diversidad de agentes mágicos benignos, que ofrecen múltiples servicios sobrenaturales. El listado incluye a videntes, meicas, adivinas, cartománticas, quirománticos, santiguadores, espiritistas, santeros, astrólogos, mentalistas, suerteras, parasicólogos, suprasicólogos, profesores y doctores en ciencias ocultas. En ocasiones, el título con el que estos agentes se presentan indica cierto grado de especialización profesional. Pero lo común es que se trate de generalistas, con un abigarrado catálogo de ofertas mágicas y destreza en múltiples técnicas de intervención ritual. Entre sus prestaciones pueden incluir el combate de maleficios, la identificación de brujos, causas y medios por los que se ha producido un daño; la descarga de casas, exorcismos, la comunicación con los espíritus de parientes fallecidos, la búsqueda de objetos y seres perdidos, la lectura del destino, el conjuro de la mala fortuna, la solución de problemas amorosos o sexuales, la propiciación de éxitos personales y económicos, la operación de cambios conductuales, la protección contra el mal en personas y bienes, los viajes astrales y otros según el caso.

Los magos son agentes de cambio, una suerte de sicólogos populares encargados de resolver todo tipo de problemas humanos. Su poder se expresa y se somete

a prueba en su capacidad de transformar, en el sentido deseado, la vida y el destino de sus pacientes. Su técnica de intervención son los ritos. En ellos ponen todo su arte, todos sus conocimientos y destrezas místicas, para operar cambios sobre el mundo, o por lo menos, de nuestras representaciones de él.

Esta ponencia aborda los mecanismos del prodigio, es decir, los principios en los que descansa la eficacia simbólica de la magia. La perspectiva teórica que asume es semiótica: considera a la magia como un lenguaje, a los ritos como procesos de comunicación y a los contenidos de éstos como sus textos. Mi hipótesis es que la eficacia simbólica de la magia descansa en la actividad interpretativa que exigen sus textos: es el receptor (paciente) el que produce como síntesis el efecto. El método de investigación empleado es el estudio de casos. La unidad de análisis, procesos de intervención ritual realizados por agentes mágicos populares.

A modo de ejemplo:

"Gracias a Dios por esta preciosa posibilidad de sanidad"

"Seis de enero de 1993. A las 11.30 llego a mi casa la señora Mariana de Lourdes acompañada por don Exequiel Fernández, el padre de mi yerno. Don Exequiel

*El autor es académico del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile.

fue sanado por la señora. Lo importante de su visita estuvo en que yo sea visto por la señora Mariana. Después de intercambiar opiniones con cierta confianza, accedí a conversar de mis dolores. La señora Mariana me dijo que lo fundamental de mis enfermedades estaba en un daño que me habían hecho por pura envidia una mujer que estaba fallecida y que después, por la misma envidia, un matrimonio que vive cerca habría continuado presionando el daño. Que el daño hecho era para que no surgiera y me mantuviera enfermo hasta morir. Que estaba radicado en el jardín, debajo del extremo izquierdo hacia la calle del living. Que el daño está muy pegado pero con un tratamiento podría sanar y mejorar mi situación de mala suerte e infortunio. La radiación de este mal tocaba a mi esposa e hija Natalia, razón por la cual todo el dinero que se recibía en la casa se iba de las manos. Al final, convine con la señora Mariana que me trate, trabajo por el cual ella cobra cien mil pesos, más dos mil pesos la consulta. Se le abonó a este valor la cantidad de cinco mil pesos y se convino que se pagaría con facilidades. Yo, en agradecimiento, regalé mis lentes a la señora clarividente, quien por el acierto de sus predicciones me convenció de su poder. Gracias a Dios por esta preciosa oportunidad de sanidad que me ha concedido. Bendito sea Dios por ahora y siempre". El testimonio pertenece al diario de vida de Tibor Herrera, profesor normalista, quien se declaraba escéptico en la magia. Tibor Herrera no creía ni en los maleficios ni en los brujos. Una inexplicable secuencia de infortunios acabó con su incredulidad.

— Tuve dos parálisis faciales, al lado izquierdo y al derecho. Después me sobrevino la trombosis. Yo me sentía al otro lado. No podía pararme ni caminar, estaba mal, lo que se llama mal. Me estaba secando como un palo, como un ajo. Entre tanto, mi hija Natalia se accidentó en Santiago. Se cayó de una micro y perdió el conocimiento. Eso le afectó el sistema nervioso. Yo estaba totalmente deprimido, me lo pasaba sentado, llorando no más. Ya me había entregado, cuando llegó la señora Mariana. Lo primero que hizo fue poner cruces amarradas con un hilo rojo sobre cada una de las puertas de la casa. Cuando tuvimos parte del dinero reunido volvió para iniciar el trabajo. Llegó como a las 11 de la noche. Colocó encima de la mesa una Biblia abierta y rezó. Nos pidió que tuviéramos fe en Dios, en lo que ella iba a hacer y dijo que nuestro señor Jesucristo haría la obra. Aquí está el pasaje que andaba buscando...(don Tibor procede a dar lectura de su diario de vida). "La señora Mariana preparó un ritual, encendió 16 inciensos clavados en papas, de a par, en cada una de las piezas.

Luego pidió dinero para reducirlo a cenizas. Se le pagó cuarenta mil pesos, que la señora Mariana quemó en nuestra presencia. Luego rezó algunas oraciones, y a la una en punto de la madrugada con mi yerno Eduardo y con un chuzo y pala en la mano cavaron al lado izquierdo de la puerta de entrada, más o menos medio metro. La linterna, aunque era nueva, no iluminaba nada. Tuvieron que alumbrarse con velas. Después de concentrarse, la señora Mariana dijo 'aquí está', se agachó y lo extrajo. La señora Mariana se vistió con un delantal rojo y, teniendo en sus manos el maleficio, entró al living temblando y con su mano calurosa. Lo puso sobre un papel y nos pidió que lo viéramos. Aquí estaba, frente a nosotros, frente a nuestros ojos, una especie de muñeco hecho en cuero cosido, color verde. Según ella, éramos yo, mi esposa y mi hija Natalia, amarrados y con alfileres. La señora Mariana iba explicándonos todo lo que veíamos; movió varias veces el muñeco, que pareciera estar hecho con cuero de gamuza. Después la señora Mariana lo envolvió y lo guardó para que ella en otro ceremonial, cuando hubiera dinero, ojalá cuanto antes, proceder a desprender los cuerpos y sacar las agujas. Las papas lloraron. Terminado el incienso, se recogieron para posteriormente botarlas al agua de un río correntoso. Terminado todo esto, que nos dejó maravillados por la sabiduría y seguridad de la señora Mariana, ella conversó con Natalia en su pieza. Después Natalia se levantó y se volvió a comportar, regalando ropa a la señora Mariana". Cualquier persona no lo cree, pero cuando retiraron el muñeco fue como si me hubieran arrancado algo del cuerpo. Mi ánimo cambió rápidamente, comencé a moverme, pronto volví a caminar...

El caso reseñado presenta los procesos de cambio y reestructuración asociados a la magia. Su protagonista experimentó primero una redefinición de sus representaciones sobre el mundo. Su escepticismo frente a la magia cedió hasta aceptar a ésta como una hipótesis plausible para explicar lo que le ocurría. Watzlawick (1995) denomina "reestructuración" a este proceso de cambio de los marcos de referencia desde los que son abordados los problemas. Una vez que la magia se ha incorporado al campo de las representaciones del enfermo, la intervención ritual opera para dar lugar al cambio.

Estructura de la magia

La magia es una manifestación extrema de la función simbólica en la que los signos no sólo significan sino producen acontecimientos. El Diccionario Infernal de M. Collin (1842) define a la magia como el "arte de producir

en la naturaleza cosas que no están en el poder de los hombres, con ayuda de los demonios, empleándose ciertas ceremonias para ello". P. Rodríguez en su "Diccionario de las Religiones" (1989) la conceptualiza como "la apropiación por parte del hombre, por medio de ciertos ritos, de un poder o energía misteriosa para ponerla a su servicio o contra de los demás". Por su parte, el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia (1994) la describe como "el arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de espíritus, genios o demonios, efectos o fenómenos extraordinarios, contrarios a las leyes naturales". De las definiciones precedentes emergen como elementos característicos de la magia: a) su poder para producir acontecimientos y transformar el mundo, lo que se ha denominado la eficacia simbólica; b) su naturaleza simbólico-ritual, c) su función instrumental y d) su carácter misterioso y oculto.

Hubert y Mauss en su "Esbozo de una Teoría General de la Magia" (1979) realizan un análisis de los elementos de la magia que cimienta el estudio de su estructura. Según estos autores, la magia se compone de: a) agentes, b) actos y c) representaciones (impersonales abstractas, impersonales concretas y personales). Sobre la base de este esquema (ampliado y corregido), propongo distinguir los siguientes elementos de la magia: A) Agentes mágicos: los magos. Son aquellos individuos que realizan los actos de magia. No es indispensable que se trate de profesionales, porque en ocasiones la magia opera por la fuerza de unos principios rituales, al alcance de cualquiera. No obstante, la regla general es que las prácticas mágicas sean ejecutadas por especialistas, con conocimientos o poderes extraordinarios.

B) Ritual. Se trata de un complejo de comportamientos que integra múltiples modalidades expresivas y está dotado de eficacia simbólica. Los rituales se caracterizan por ser pautados y estereotipados, no obstante, presentan zonas abiertas. Exigen la observancia de una serie de pasos y condiciones para su ejecución, que incluyen el momento, el lugar en que se llevará a cabo, los instrumentos y los agentes que participarán en él.

C) Actos rituales. Cada uno de los actos mágicos que configuran el ritual. Entre los actos de magia se incluyen expresiones lingüísticas, manipulación de instrumentos, comportamientos no verbales.

D) Instrumentos mágicos: objetos que los agentes mágicos manipulan durante los ritos para llevar a cabo sus fines. Entre estos se cuentan velas, sahumerios,

talismanes, piedras y otros objetos que poseen poder o adquieren capacidad en virtud de algún principio o por extensión de los poderes del mago.

E) Efectos mágicos: corresponden al resultado de las operaciones simbólicas, el cambio o transformación en el mundo producido por la intervención ritual. Es la manifestación concreta del poder de la magia, la prueba de su eficacia simbólica.

F) Pacientes mágicos: aquellos individuos sobre los que recaen los efectos de la magia, ya sea como beneficiarios o víctimas (en el caso de la magia negra). Son los destinatarios de la magia.

G) Comunidad ritual: conjuntos de personas que participan en los ritos mágicos. Estos suelen involucrar a los familiares y personas cercanas al paciente.

H) Representaciones. Corresponden a las ideas y creencias sobre los elementos y funcionamiento de la magia, que se encuentran implícitas en los ritos. Hubert y Mauss proponen una clasificación en la que distinguen tres grandes categorías: 1) representaciones impersonales abstractas, 2) representaciones impersonales concretas, 3) representaciones personales.

H1) Representaciones impersonales abstractas: leyes de la magia. La magia es explicada a partir de unos principios causales de validez universal. Estos corresponden a las leyes de la simpatía, enunciadas por Frazer (1951): lo similar produce lo similar, los objetos que han estado en contacto continúan actuando recíprocamente aún a la distancia. A ellas se añade la ley de la antipatía. Según esto, los principios operacionales de la magia son tres: la contigüidad, la similitud y el contraste.

H2) Representaciones impersonales concretas. La eficacia de la magia ya no es explicada por principios generales, sino por cualidades particulares inherentes a un tipo de instrumento o acto. Son las propiedades específicas de estos elementos las que producen los efectos.

H3) Representaciones personales. La eficacia de la magia es explicada por el poder de unos agentes naturales (los magos) o sobrenaturales (dioses, espíritus o demonios) con los que el mago mantiene contacto.

El pájaro y la cruz

de Guns and Roses

" Oh rey de reyes/ a quién clamaremos sino a ti./ Tú oh Señor que perdonas a los malos y conviertes a los buenos,/ bendíceme mediante este santo sahumerio", reza Irene López, meica espiritista de la localidad de Los

Molinos, mientras con su mano derecha alimenta el brasero con ruda, ajeno, palqui, ají, ajos y sal. "Espíritus del Astral /ustedes tienen que plasmarlo /con los éteres de la buena suerte /y alejar todo espíritu inmundo del cuerpo de él. /Que todo espíritu de enfermedad, de mala suerte, de envidia y antipatía desaparezca del cuerpo de él", implora a medida que deposita los ingredientes mágicos dibujando la señal de la cruz. "Espíritus del Astral /ustedes tienen que plasmarlo con los éteres de la buena suerte. /Salud, paz, tranquilidad y fortuna le acompañen como vigilantes de la naturaleza". Cuando el humo espesa, Irene se pone de pie junto al brasero. En su mano derecha empuña una pequeña cruz de plomo que en cada una de sus extremidades exhibe un cráneo humano. En el centro de ésta se lee el nombre del conjunto de rock pesado norteamericano Guns and Roses. Irene inicia una nueva cadencia de jaculatorias, mientras con la diestra describe el emblema de la crucifixión con movimientos cortos y rápidos.

Adelante va la virgen,
detrás nuestro Señor.

Detrás de la cordillera está la cruz de Salomón.

Sea brujo o hechicero

el que haya dañado tu cuerpo

que caiga postrado a tus pies.

Espíritu inmundo, espíritu negativo
abandona el cuerpo de esta persona.

No permitas que te condene al fuego eterno
al fuego y al azufre

Vuelve a tu mansión divina a descansar en paz.

Que salga el mal

Que entre el bien

Como entró Jesucristo a Jerusalén

Estás con Jesucristo

y el poder de él.

Como un mantram, repite estos versos a un ritmo en ascenso. Los movimientos del brazo trazan en el aire la señal de la cruz de un modo violento. Su rostro cambia paulatinamente de semblante. Su aspecto reposado se vuelve tenso. De sus ojos brotan un par de lágrimas. "Estoy bloqueada. Algo malo pasa aquí. Siento una pesadez en mi cabeza", dice mientras con las manos se toma la nuca. "Por Dios hijo, estás enfermo, qué te pasa", me dice.

—Estoy bien. Lo único extraño que me ha sucedido en el último tiempo es que un pájaro visita mi casa en la madrugada. Desde hace unas dos semanas, todos los días, a las 6 de la mañana, llega un zorzal que se lanza contra los vidrios, los picotea y los araña. Tiene los ventanales de la casa todos rayados. Al principio, me

pareció curioso, pero ahora no me deja dormir.

—Qué va a ser un pájaro. Ese debe ser un brujo. Te dije que tuvieras cuidado. Las malas vibraciones se pegan como el polvo. Debes estar plasmado. Mira, cuando vuelvas a tu casa vas a poner en la ventana donde llega el pájaro una tijera abierta en forma de cruz o unos zapatos y tres pocos de sal en cruz. Te voy a dar una oración de defensa personal para que lleves. Esta es: Juzgad oh Señor a los que me dañan derriba a los que pelean contra mí Confundidos y avergonzados sean.

Atrás los que maniquean contra mi alma
queden deshechos

como la furia del vendaval.

Sea su camino tiniebla y despeñadero.

Así como atormentan mi alma queden deshechos,
como la furia del vendaval.

—Úsala todos los días en la mañana. Después rezas tres credos a la pasión y muerte de nuestro señor Jesucristo.

Antes de despedirnos la señora Irene me entregó la cruz de Guns and Roses con que había oficiado el ritual. "Ponla en la ventana y vas a ver como el pájaro no llega", me dijo. No le hice caso y en la madrugada siguiente el zorzal volvió a irrumpir. Pensé en buscar un espantapájaros y puse en la ventana la cruz de las calaveras, por si acaso. Esa tarde me topé en una calle de Niebla con la señora Adela Leal, una viejita pequeña y enjuta a la que había intentado tomar como caso de investigación. Ella fue la primera que me habló de la médica de Los Molinos, una mañana en que la encontré cortando Ñochas frente a mi jardín. Entonces me contó de sus enfermedades, las que atribuía a un viejo maleficio. En vano procuré saber más de su historia. Varias veces intenté entrevistarla pero ella se excusó con diversos pretextos. Era claro que me evadía. Al verla caminando ese día me acerqué para saludarla. Todavía no perdía la esperanza de trabajar con ella. Esbocé una sonrisa y formulé las correspondientes frases de consideración: "Buenas tardes. ¿Cómo le va?". Ella puso cara agría y balbuceó un insulto. Quedé perplejo. El caso se revelaba contra el antropólogo. Pensé en la cruz de Guns and Roses y en el ave de mal agüero. Una sensación de frío recorrió mi espalda. Experimenté doblemente el misterio de la eficacia simbólica. El acero de las palabras me había herido como un maleficio: por un momento pensé que Adela era la bruja transformada en zorzal. La cruz de Guns and Roses, en cambio, resultó una bendición: desde ese día el pájaro despertador no volvió a perturbar el amanecer de mis sueños.

La magia como lenguaje

La perspectiva teórica que aquí asumo para comprender a la magia es semiótica. Considero a la magia un lenguaje, en el sentido saussuriano del término, esto es, una modalidad de comunicación (Saussure 1986). En la conceptualización de Lotman (1978) corresponde a un sistema de modelización secundario; se trata de una estructura de comunicación que se superpone y opera sobre la base de la lengua natural. La magia es un lenguaje que produce acontecimientos, los explica y comunica. Ella proporciona un sistema de referencias, un modelo explicativo que permite comprender, controlar y resolver situaciones que de otro modo resultan inmanejables o carentes de sentido (Malinowski 1982, Hubert y Mauss 1979). La magia supone, generalmente, la creencia en la magia (Levy Strauss 1981). Ella opera sobre la base de un sistema de representaciones sociales que describen y delimitan su campo, fijan sus condiciones de validez y definen las actitudes y expectativas de sus creyentes. El rito es un proceso comunicativo que actualiza estas representaciones hasta volverlas acontecimiento. Su capacidad terapéutica no descansa simplemente en la fe, sino en las estrategias comunicativas con las que opera.

La tesis de que la magia es un lenguaje incuba a lo largo del desarrollo de las teorías sobre el tema. Tylor (1977) y Frazer (1951) fueron los primeros en destacar los principios simbólicos sobre los que trabaja. Para Tylor la magia es el imperio de la analogía. Frazer enuncia sus leyes: la contigüidad y la similitud. Hubert y Mauss (1979) insinúan la comparación entre magia y lenguaje: en el lenguaje las palabras están asociadas a los conceptos, en la magia los signos están asociados a los efectos. Jakobson y Halle (1956) observan que la distinción de Frazer entre magia homeopática y contagiosa es la misma que la existente entre la asociación metafórica y metonímica. Guiraud (1992) plantea que la artes adivinatorias son códigos o sistemas de signos. Levy Strauss (1981) compara al rito chamánico con el psicoanálisis, señalando que ambos son procesos de comunicación. En el psicoanálisis el paciente revive un trauma, en el rito se reconstruye un mito. Leach (1989) extiende el análisis comunicacional a la magia y al rito, señalando su sustrato metafórico. Watzlawick (1994) plantea que la magia es una de las expresiones privilegiadas del "lenguaje del cambio". Con este término denomina al conjunto de técnicas psicoterapéuticas fundadas en el uso de símbolos, metáforas y analogías, que permiten el rediseño de las concepciones e

interpretaciones de la realidad. Delgado (1990) conceptualiza a la magia como "supralenguaje", una modalidad extrema de la función simbólica, en la que los signos no sólo tienen capacidad de comunicar sino operan sobre el mundo.

La conceptualización de la magia como lenguaje permite comprender las dimensiones simbólica, pragmática, cognitiva y comunicacional de ella, que han sido destacadas por diversas teorías. En mi opinión la magia se puede definir como un lenguaje alegórico, un lenguaje cuyos sistemas de significación operan sobre la base de principios lógico-simbólicos universales. Por lo mismo, la magia resulta ecuménica (Moulian 1997 a, 1997b)

Saussure (1986) advierte que el lenguaje es un fenómeno multiforme y heteróclito que pertenece a la vez a los dominios físico, fisiológico, psíquico y social. De allí que, para su estudio, proponga distinguir entre la lengua y el habla. El primer término refiere al sistema de signos por medio del cual funciona el lenguaje. El segundo, a la utilización individual del código. Se anticipa aquí la distinción entre significación y comunicación destacada más tarde por Eco (1977). Según este autor, hay significación toda vez que una convención establece relaciones entre elementos del plano de la expresión y del plano del contenido. La significación ocurre cada vez que un elemento materialmente presente a la percepción del destinatario representa otra cosa a partir de reglas subyacentes. Se trata de una entidad semióticamente autónoma, puesto que posee modalidades de existencia abstracta, independiente de que la comunicación las actualice. La comunicación, por el contrario, requiere de la significación, supone el empleo de los códigos.

La distinción entre significación y comunicación se muestra plenamente válida en el caso de la magia. La magia es un lenguaje compuesto por múltiples sistemas significantes. Sus ritos son procesos comunicativos. El modelo ceremonial básico considera a un agente mágico (mago) que manipula unos instrumentos y ejecuta diversas operaciones para producir un efecto sobre un paciente. La pareja agente-paciente mágicos equivalen, en los modelos lineales de comunicación, al binomio emisor-receptor. Los instrumentos y actos son los signos de la magia, elementos materialmente perceptibles de códigos que vinculan unas potencias con los efectos que son capaces de producir. Cada elemento tiene adscrito una determinada capacidad operativa, definiendo la semántica mágica. Hay velas para el amor, sahumerios para la suerte, talismanes contra la envidia, oraciones para la protección, esencias para atraer la prosperidad. En términos semióticos, ellos pueden ser denominados

significantes (Saussure 1986), representamen (Peirce 1974) o vehículos signícos (Morris 1985). Los efectos potenciales corresponden a los significados (Saussure 1986), objetos (Peirce 1974) o designatum (Morris 1985). En tanto, las representaciones de la magia, que explican el vínculo entre ambos planos, serían sus interpretantes (Peirce 1974), es decir aquello que garantiza la validez del signo. Actos e instrumentos son los signos de la magia. Sólo que aquí su capacidad de significación es sustituida por la eficacia simbólica. La magia se caracteriza por su capacidad performativa. El significante no sólo evoca el significado, lo produce. Las relaciones entre los polos expresivo y efectual no son arbitrarias, sino simbólicas. Ellos se articulan sobre la base de los principios de la semejanza y contigüidad, que son los mismos que en la retórica dan lugar a las metáforas y metonimias. La personificación espiritual, en tanto, corresponde a la prosopopeya. La magia es, esencialmente, un lenguaje figurado o alegórico. El rito es el proceso en que las relaciones de significación devienen en comunicación. Generalmente, no cualquiera puede activar el código. Se necesita de un operador especializado que conozca las claves o "posea el poder" para emplearlo. En términos genéricos, denominamos a este operador semántico agente mágico. En el ceremonial, las fórmulas e instrumentos se suceden y se combinan, especificando la sintaxis ritual. Las operaciones simbólicas que el mago ejecuta en el rito son los textos de la magia. El prodigio del mago es su virtud retórica.

La orquesta como modelo de la comunicación ritual

La magia —como lenguaje— puede ser empleada en diversas situaciones comunicativas. El número de participantes, el conocimiento que éstos tengan de los códigos de la magia, la convicción en la eficacia simbólica de ellos, las circunstancias bajo las que se desarrolla el rito pueden variar enormemente.

En ocasiones, los ritos mágicos son ejecutados en soledad, sin la intervención de especialistas, por aquellos que deseen alcanzar algún efecto. Sin embargo, el modelo básico de un proceso de intervención ritual supone una relación agente-paciente. Aún así, la mayoría de los ritos implican un complejo de interacciones más amplio que involucra al agente mágico, un paciente y los familiares y/o amigos de éste. Debemos enfatizar que la comparación de la relación agente-paciente con la de emisor-receptor de los modelos lineales de comunicación,

destaca el eje principal de interacción de los ritos, pero encubre la complejidad del proceso de comunicación que se da normalmente en ellos.

El modelo de comunicación que mejor describe al rito no es el lineal, sino el orquestal (Leach 1989, Winkin 1987). Si bien el agente mágico es el conductor del rito, un protagonista cuyas acciones provee de marcas temporales y de sentido a los demás, todos los interactuantes participan en el ritual de un modo igualmente activo. El rito es, por lo tanto, un proceso de comunicación colectivo, de ejecución plural, en el que el texto es enunciado por el conjunto de los participantes. Veamos el ejemplo que nos propone el parasicólogo, profesor Darwin.

—Ritual de descarga. Este consiste en tres ceremonias consecutivas. A las dos de la tarde hay que tomar con una pinza tres carbones y llevarlos a la cocina a gas porque tienen que ser encendidos con una llama de color celeste. Se necesita agua bendita de siete iglesias, de siete pilas, y ahí hacer una bendición. La familia debe hacer una cadena, tomándose de las manos y yo quedar al medio de ellos para luchar contra el espíritu. Los carbones encendidos se depositan en una fuente de greda y se alimenta el fuego con tres caluguitas de alcanfor que largan un olor a alcohol alcanforado. El humo es el que tiene el poder, la llama no destruye, al contrario, la llama ataca más todavía. En el momento que salga el humo voy haciendo cruces con él en cada persona y digo la siguiente oración: "entre ave y ave María, mal vuelve al que te creó/ entre ave y ave María, mal vuelve al que te creó". Después recorro todas las habitaciones, habitación por habitación, haciendo la cruz en cada una. Entonces se usa otra oración que dice lo siguiente: "que tengamos vida, salud, abundancia y armonía, que se vaya el mal de mi casa y entre el bien así como entró la santa virgen a la casa de Jerusalén. Que en esta morada reine la paz, la salud y el bienestar económico y que nunca más entre ni la miseria ni los celos ni la envidia ni las discordias y que siempre estemos protegidos por el bien".

—La segunda ceremonia consiste en la preparación de un sahumero salado en el patio, con una mezcla de mirra y sal de mar, dedicado a San Jorge que es un guerrero que combate todo lo malo. El se supone que hace su obra afuera para que no se meta más el espíritu malo. Finalmente, para la tercera y última ceremonia se necesita un poco de miel, mucha agua, vinagre también, porque el vinagre es muy importante para destruir, sobre todo el vinagre blanco y el rosado. Hay que usar nueve velas blancas encendidas a cualquier santo de su devoción, hacer un pequeño altar. Yo enciendo las velas

y salgo para afuera un poquito. Las personas se dirigen al santo de su devoción. Una vez que ellos hayan hecho su petición a su santo, yo empiezo a luchar contra lo malo con ayuda de San Miguel arcángel: hay que quemar el sahumero de San Miguel y decir esta oración que reza: "Os conjuro". Y todos ellos tienen que repetir. "Os conjuro, espíritu rebelde, habitante y arruinador de esta casa, que sin demora ni pretexto desaparezcáis de aquí, haciendo disolver cualquier maleficio que hayáis echado tú o alguno de vuestros ayudantes, yo por mí le disuelvo en el nombre del Sagrado Corazón de Jesús". Y así sucesivamente... El rito es un proceso de comunicación colectivo que involucra a todos los participantes. El mago es el conductor, cuyas acciones establecen las marcas temporales para que intervengan los demás. El paciente y sus familiares son coprotagonistas del texto. Ello produce un intenso compromiso. La comunicación ritual expresa un estado de comunión, de encuentro en el plano de la acción y del sentido. Pero ¿cómo explicar la productividad de sus textos, su capacidad de producir cambios conductuales y cognitivos y obrar, así, terapéuticamente?

Magia, retórica y cognición

Desde la perspectiva comunicacional -que aquí asumo el problema de la eficacia simbólica de la magia se resuelve, necesariamente, en el proceso de recepción textual que se realiza en el destinatario. El análisis de ésta debe considerar los rasgos particulares de sus textos y los procesos cognitivos involucrados en la interpretación de ellos. Uno de los axiomas de la semiótica es que los significados no se transmiten. En los procesos de comunicación, los mensajes son reconstruidos por los receptores a partir de los códigos que éstos manejan. El resultado y consecuencias de la actividad ritual dependen, por lo tanto, de la actividad cognitiva involucrada en la interpretación. Los efectos son producidos por la mente de los destinatarios.

La propiedad terapéutica del rito descansa en el principio de colaboración textual. El poder del mago radica en la programación de la actividad cognitiva involucrada en la recepción. El prodigio es una cuestión retórica, de diseño y conducción de estrategias comunicacionales. Los procesos de intervención ritual presentan zonas abiertas, las que deben ser dotadas de contenido por los participantes, permitiendo la apropiación del sentido del rito, por parte de éstos. Los contenidos provistos por los magos son altamente simbólicos, presentan diversos significados y múltiples niveles de interpretación, es decir, admiten diversas lecturas. A través de la transgresión

de los códigos generan cambios en los significados atribuidos. La capacidad operativa de la magia descansa en la productividad interpretativa de sus textos, los que anclados en la experiencia del paciente producen cambios de sentido.

El análisis de la comunicación ritual debe atender, por lo tanto, a las dimensiones retórica y cognitiva de la magia. La dimensión retórica refiere a la actividad estructurante que selecciona los recursos expresivos (sintácticos y paradigmáticos) que definen las reglas del juego comunicativo. La dimensión cognitiva corresponde al procesamiento de la información y las respuestas que ésta produce. En el caso del rito, a la primera le atañe el análisis de los procedimientos lingüísticos empleados por los agentes mágicos en la producción de sus textos, para alcanzar la comunicación efectiva; a la segunda, la actividad interpretante de los pacientes mágicos y los efectos derivados de ella. No me propongo segmentar el análisis -atendiendo sucesivamente al polo emisor y receptor-, sino destacar la interdependencia entre estas dos dimensiones. Espero mostrar cómo la actividad cognitiva de la recepción está informada por los rasgos particulares de los textos. La retórica textual programa la actividad cognitiva involucrada en la interpretación.

Los procesos de intervención ritual nos presentan relatos alegóricos en los que se transforma un aspecto del mundo. En ellos se identifica un problema, se lo localiza en un objeto determinado, en una zona del cuerpo o espacio y se realizan las acciones simbólicas destinadas a resolverlo. El relato debe ser anclado a la experiencia de los participantes para permitir su apropiación. Ello se ve facilitado por la situación prelocutiva que da lugar a la consulta. La iniciativa comunicacional corresponde al paciente, quien busca la ayuda profesional del agente mágico para la resolución de un problema. Esto define su horizonte de expectativas. El consultante cree en la magia, la tiene dentro de sus marcos de referencia o ha agotado otras alternativas para la solución del conflicto. Los procesos de intervención ritual de la magia presentan, generalmente, una estructura dramática en tres actos: planteamiento del problema, desarrollo de las acciones y resolución del conflicto. El proceso se inicia con el diagnóstico que identifica el mal y el origen de éste. Este se puede verificar a través de diversas técnicas: lectura del naípe español, del tarot, observación del aura, la visión u otras. En cualquier caso, el procedimiento siempre involucra alguna forma de entrevista, más o menos explícita, que le permite al agente mágico acceder a la biografía del consultante. El mago hace comentarios de alto nivel de generalidad para ver las respuestas que

generan, y formula proposiciones suficientemente vagas como para conectar con las experiencias de las personas. El mago proporciona las pistas que serán empleadas por el paciente en especificación de la situación conflictiva. Un mago, por ejemplo, nunca identificará al culpable de un daño. Se limitará a proporcionar los indicios que empleará el afectado para individualizarlo.

El ritual terapéutico corresponde a la segunda escena del drama. En él se desarrollan las acciones destinadas a superar el problema. Su contenido es altamente simbólico. El rito se estructura sobre la base de actos, cuyas unidades mínimas de significación son símbolos, metáforas, metonimias. Así, Mariana de Lourdes inicia su intervención rezando con la Biblia en las manos e invocando a Dios. Acto seguido procede a quemar el dinero que le han pagado, ante la mirada incrédula de la familia Herrera. La llama azul del gas de cocina reduce 40 mil pesos a cenizas. Su acción está saturada de sentido. Con ella, la vidente demuestra que no se mueve por el interés material, toma distancia de los valores que gobiernan el espacio mundano. El sacrificio prepara su trabajo en el plano sobrenatural. La mentalista Irene López ora, haciendo la señal de la cruz. Sus rezos están cargados de motivos emblemáticos: la Virgen Jesucristo, Jerusalén, la cruz de Salomón, el fuego y el azufre. El instrumento con que acompaña su oración se define por la ambivalencia y la contradicción. Se trata de una cruz de plomo, insignia del conjunto rock Guns and Roses, que luce calaveras en cada uno de sus extremos. En ellas, las ideas de bien y mal aparecen sintetizadas y superpuestas. Su elección, por parte de la meica, se puede explicar por el efecto inquietante que provoca esta ambigüedad.

La multiplicidad de sentidos es una propiedad inherente a lo simbólico. De allí su eficacia comunicativa. Como destaca (Turner 1980) los símbolos poseen la capacidad de condensar múltiples significados en una sola formación, de unificar significados dispares, de polarizar los sentidos. Eliade (1980), destaca que los símbolos pueden integrar todos los niveles de realidad, pero sin fusionarlos ni destruirlos. El simbolismo permite el desplazamiento por estos diversos niveles. Gracias a ellos, el hombre accede a unidades de realidad más vastas: la sociedad, la cultura, el cosmos. El simbolismo permite el tránsito entre lo sagrado y lo profano. Lo podemos ver en el rito oficiado por el profesor Darwin. Para combatir el mal, el mentalista emplea, primero, el sahumerio de San Jorge. Su quema simboliza la lucha de este Santo guerrero contra el dragón un se alimentaba de personas y tenía presa una princesa. San Jorge lo

enfrentó armado sólo con su lanza, su fe y su valor. El rito prosigue con la quema del sahumerio de San Miguel Arcángel, jefe de las milicias celestiales que venció a un dragón y logró expulsar a Lucifer del cielo. Mientras el humo prospera, el profesor lucha contra el espíritu maligno con conjuros y oraciones, ayudado por el arcángel Miguel. Las posibilidades de asociación de sentido que generan estas referencias simbólicas son múltiples. El combate que emprende el profesor Darwin adquiere connotaciones bíblicas, aparece como la prolongación de la lucha de San Miguel arcángel y San Jorge. Sus historias expresan la polarización bien/mal que reproduce el rito. El profesor Darwin aparece aliado a los santos, apoyado por ellos, homologado en su acción. Su empresa adquiere dimensiones fantásticas, es un moderno cazador de dragones, que enfrenta en lucha desigual a un enemigo enormemente poderoso.

Junto a los símbolos, los magos emplean diversas figuras retóricas: metáforas referenciales y actanciales, metonimias referenciales, personificaciones. Los símbolos abren la mente a diversas asociaciones. Las figuras retóricas contribuyen a conducir el cambio. A través de la transgresión de los códigos producen la transición del sentido. En la sintaxis ritual estas unidades se fusionan, suceden, sustituyen y combinan. Aparecen reiteradas y reduplicadas, invertidas. Un muñeco cosido en cuero, en el que se distinguen tres figuras, representa metafóricamente a los miembros de la familia Herrera. Los alfileres que lo atraviesan son el mal que se les ha hecho. El fetiche es una metáfora referencial; ha sido confeccionado, a la vez, en forma de metonimia. Para asegurar la efectividad del daño se elaboró en base al principio de contigüidad. El muñeco fue hecho con el género de un vestido de la esposa de don Tibor. Para disolver el mal se emplea una metáfora actancial. El agente mágico debe proceder a desatar las amarras que mantiene atada a la familia y a extraer uno por uno los alfileres. Esta operación representa metafóricamente la disolución del mal. Luego, todos los elementos serán quemados, para que el fuego extinga los rastros de la acción maligna. El profesor Darwin emplea agua bendita de siete iglesias (metonimia referencial) para sus bendiciones. Un pájaro es la personificación de un brujo. La estructura dramática se duplica en el ritual terapéutico. En él, la intensidad de las acciones se incrementa progresivamente hasta un punto cúlmine o clímax, que precede a la resolución del conflicto. Se trata de un momento de especial histrionismo, que muestra la fuerza la confrontación. En el caso de Tibor Herrera éste corresponde al momento en que doña Mariana de

Lourdes entra en el living de la casa, temblando y con su mano calurosa, con el muñeco en que estaba radicado el mal. En el ceremonial del profesor Darwin, el clima está dado en el último acto ritual, desarrollado en nombre de San Miguel Arcángel, en el que se conjura al espíritu maligno. El tercer movimiento del drama es el desenlace. Para cerrar su intervención ritual, Mariana de Lourdes realiza un rito privado en el que destruirá el mal. El profesor Darwin efectúa un rito de agradecimiento.

El proceso de intervención ritual es un relato alegórico de la transformación del mundo. Se trata de una escenificación en que se identifica un conflicto o problema, se lo sitúa o representa en un objeto o lugar. Luego se desarrollan las acciones simbólicas necesarias para resolverlo. El rito como texto plantea un doble desplazamiento de sentido: a nivel de las unidades simbólicas y a nivel del relato. Su lectura exige continuos saltos paradigmáticos en el plano del significado y una interpretación no literal de las acciones. La figura de cuero no es un simple muñeco, el pájaro no es un ave, la cita a los santos no cumple la función de una simple referencia. Los signos de la magia no sólo evocan los efectos sino los producen. Los ritos nos proveen de un relato alegórico en el que se representa la gradual transformación de la realidad, o por lo menos de nuestras representaciones de ella. Sus acciones no son interpretadas en su nivel expresivo sino pragmático, como una experiencia a través de la que se transforma el mundo. Según Armstrong (1992) el enorme poder cognitivo de las metáforas descansa en su capacidad de socavar nuestras suposiciones y prácticas habituales y hacernos flexibles y abiertos al cambio. Al proveernos de nuevos sentidos para viejos significantes, destacan el carácter provisional de nuestras hipótesis de interpretación. Lo mismo ocurre con la magia. Ella nos proporciona un marco de referencias distinto del cotidiano, que permite resolver problemas que de otra manera estarían fuera de control. Los ritos de la magia son alegorías, metáforas ampliadas y reduplicadas, que producen cambios en nuestras interpretaciones del mundo.

Bibliografía

- Armstrong, Paul.
1992. Los poderes cognitivos de la metáfora. En *Lectura en Conflicto: Validez y Variedad en la interpretación*. Universidad Autónoma de México. México.
Collin de Flancy, M.
1842. *Diccionario infernal*. Imprenta de los Hermanos Llorens, Barcelona.
Delgado, Manuel.
1992. *La magia*. Montesinos, Barcelona.

- Eco, Umberto.
1977. *Tratado de semiótica general*. Lumen, Barcelona.
Eliade, Mircea.
1981. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*. Ediciones cristiandad. Madrid.
Frazer, James.
1951. *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica. México.
Guiraud, Pierre.
1992. *La semiología. Siglo XXI*. México.
Hubert, H. y Mauss, M.
1979. *Esbozo de una teoría general de la magia*. En "Sociología y Antropología". Mauss, Marcel. Editorial Tecnos, Madrid.
Jakobson, R. T Halle, M.
1956. *Fundamentals of lenguaje*. Mouton. La Haya.
Leach, Edmund.
1989. *Culture and communication*. Cambridge University Press, New York.
Levi-Strauss, Claude.
1981. *El hechicero y su magia*". En "Antropología Estructural", EUDEBA, Madrid.
Lotman, Yuri.
1978. *Estructura del texto artístico*. Ediciones Itsmo. Madrid.
Malinowski, Bronislaw.
1982. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel, Barcelona.
Morris, Charles.
1985. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Ediciones Paidós, Barcelona.
Moulian, Rodrigo.
(a)1997. *Magia y síntesis cultural. Ritos Híbridos*. Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología. Tomo I. Colegio de Antropólogos de Chile. Santiago.
(b)1997. *Magia y ecumenismo*. Revista Austral de Ciencias Sociales. Número 1. Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile. Valdivia.
Peirce, Charles, S.
1974. *La ciencia de la semiótica*. Nueva Visión, Buenos Aires.
Real Academia Española. 1994. *Diccionario de la lengua española*. Editorial Espasa Calpe, Madrid.
Rodríguez, P.
1989. *Diccionario de las religiones*. Alianza Editorial, Madrid.
Saussure, Ferdinand de 1986 *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires.
Turner, Victor.
1980. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI editores. Madrid.
Tylor, Edward.
1977. *Cultura primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.
Watzlawick, P.
1994. *El lenguaje del cambio. Nueva técnica de la comunicación terapéutica*. Herder, Barcelona.
1995. *Cambio. Formación y solución de los problemas humanos*. Herder, Barcelona
Winkin Yves.
1987. *La nueva comunicación*. Kairós, Barcelona.