



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

COORDINACIÓN DEL DOCTORADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGÍAS

“La medicina tradicional como respuesta simbólica al medio social: El caso de Jesús María, Aguascalientes”

Fernando Plascencia Martínez

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director de tesis:

Doctor Juan Castaignts Teillery

Asesores:

Doctor Rodrigo Díaz Cruz

Doctor Benjamín Flores Hernández

México, D. F.

Junio del 2001

Introducción

En el proyecto original de esta investigación, presentamos un apresurado recorrido de las teorías antropológicas de la religión y la magia, que fue objeto de algunas observaciones por parte del tutor del proyecto: ¿Cuál teoría sobre la magia es falsa? ¿Podemos decir que tal o cuál autor de entre los que se expusieron era incapaz de aportar algo a la teoría que nos interesa? ¿Debemos excluir autores y teorías del trabajo por su baja calidad? La respuesta que nosotros dimos al tutor- casi automáticamente- es que no teníamos a la mano ningún parámetro, criterio ni autoridad para decir que una teoría es falsa, o que un autor es un inepto. Nuestro tutor esperaba esa respuesta- seguramente- por lo que planteó una salida al problema: construir una matriz de transformaciones con las teorías que traten la magia, para luego con esta matriz analizar los datos surgidos del trabajo de campo y colocarlos en su posición relativa dentro de la combinatoria, consiguiendo así la caracterización específica de nuestro objeto de estudio dentro de un sistema de magias. El supuesto fundamental de tal propuesta es que no existe la “magia”, sino múltiples tipos de magias que tienen que ser ordenadas en un dispositivo. Sin más, nos dimos a la tarea de realizar la matriz y empezamos realizando una comparación con el objeto de buscar una definición que nos permitiera construir una matriz de transformaciones de las concepciones de la magia. Para esto partimos de una definición preliminar conseguida de una primera aproximación: *“La magia es una operación mental de naturaleza analógica acerca de la simbolización trascendental que reduce y ordena, por medio de la manipulación simbólica, la entropía natural y cultural a través de estrategias racionales y emotivas.”* A esta la usamos para analizar 18 teorías, lo que produjo una reformulación de la definición inicial en una nueva y más amplia definición que fue la que usamos para la operacionalización que nos dio los índices de contrastación de las teorías:

“La magia es una operación mental analógica, cuyas fuentes están en las condiciones externas y la lógica interna propia, acerca de la simbolización trascendental que reduce y ordena por medio de la manipulación simbólica, la entropía natural y cultural a través de estrategias racionales y emotiva. A las que acompaña la eficacia simbólica, y que puede clasificarse según la extensión de su objeto, sus formas de acción, la manera de ejercerla, la calidad de sus efectos y de sus agentes y la ley analógica que la fundamenta, dentro un contexto social diferenciado- que suele ser “cerrado”- como práctica que tiende hacia lo profano, con la ausencia de una iglesia, pero con la especificidad de ser una arena social de los deseos y contradeseo. Razón por la cual puede ser usada para reproducir las asimetrías de la estructura social, en la cual suele tener una situación de subordinación.”

En la tabla el concepto magia se descompone en múltiples dimensiones expresadas por medio de las categorías, y éstas a su vez se derivan en índices. Estos conceptos se expresan por medio de guarismos que se ubican en la entrada vertical de la tabla, mientras que las teorías- expresadas alfanuméricamente- se encuentran en la entrada horizontal. Tenemos primero la entrada vertical completa (guarismo y término de clasificación):

- Primero tenemos el concepto a definir según las 18 teorías antropológicas: "La magia."
- Luego están cada una de las dimensiones y sus categorías (subrayadas) con sus índices respectivos, la primera dimensión enuncia:
- "...es una operación mental analógica acerca de la simbolización trascendental..."
- 1.1. - Analogía
- 1.1.1. - Semejanza sustantiva
- 1.1.1.1. - Uso de la intuición sensible
- 1.1.2. - Humanización de procesos naturales
- 1.1.2.1. - Subjetivización del conocimiento
- 1.1.3. - Modelización a partir de esquemas humanos
- 1.1.3.1. - Uso del Bricolage
- 1.1.3.2. - Base en la experiencia
- 1.1.4. - Formalización de la analogía
- 1.1.4.1. - Semejanza
- 1.1.4.2. - Contigüidad
- 1.1.4.3. - Causa
- 1.1.4.4. - Composición
- 1.1.5. - Fuentes
- 1.1.5.1. - Externas
- 1.1.5.2. - Internas
- 1.1.5.2.1. - Intelectualistas (Formales)
- 1.1.5.2.2. - Emotivas
- 1.2. - Simbolización trascendental
- 1.2.1. - Representación de entidades invisibles
- 1.2.2. - Representación mística de causas físicas y sociales
- 1.2.3. - Delimitación de poderes místicos
- En la segunda dimensión, leemos:
- "...que reduce y ordena por medio de la manipulación simbólica, la entropía natural y cultural..."
- 2.1. - Reducción
- 2.1.1. - Selección / exclusión de eventos
- 2.1.2. - Disminución de eventos
- 2.2. - Orden
- 2.2.1. - Relación de eventos
- 2.2.2. - Jerarquización de eventos
- 2.3. - Manipulación simbólica
- 2.3.1. - Operación manipulatoria
- 2.3.1.1. - Coacción de entidades místicas
- 2.3.1.2. - Persuasión
- 2.3.2. - Tipo de entidad mística
- 2.3.2.1. - No personalizada
- 2.3.2.2. - Personalizada
- 2.3.3. - Transformación simbólica de estados
- 2.4. - Entropía
- 2.4.1. - Ruptura expectativas convencionales-hechos en el mundo físico
- 2.4.2. - Ruptura expectativas convencionales-hechos en el mundo social
- La tercera dimensión afirma:
- "...a través de estrategias racionales y emotiva, a las que acompaña la eficacia simbólica..."
- 3.1. - Estrategias
- 3.1.1. - Racionales: medios analíticos
- 3.1.1.1. - Explicación de las desgracias
- 3.1.2. - Emotivas: catarsis
- 3.1.2.1. - Reacción a tensiones insolubles con medios normales
- 3.1.2.2. - Respuesta a crisis existenciales
- 3.1.2.3. - Uso de técnicas extáticas
- 3.1.3. - Eficacia simbólica
- 3.1.3.1. - Persuasión
- 3.1.3.1.1. - Operaciones
- 3.1.3.1.1.1. - Hacer saber
- 3.1.3.1.1.2. - Hacer creer
- 3.1.3.1.1.3. - Hacer hacer: inducción de cambios orgánicos
- 3.1.3.1.1.3.1. - Abreacción
- 3.1.3.1.1.3.2. - Transferencia
- 3.1.3.1.1.3.3. - Transformación orgánica correspondiente
- 3.1.3.1.2. - Bases de la eficacia simbólica
- 3.1.3.1.2.1. - Creencias grupales tradicionales
- 3.1.3.1.2.2. - Creencia del chamán en su capacidad
- 3.1.3.1.2.3. - Creencia del paciente en la capacidad del chamán y la tradición grupal
- La cuarta dimensión:
- "...y que puede clasificarse según la extensión de su objeto, sus formas de acción, la manera de ejercerla, la calidad de sus efectos y sus agentes y la ley analógica que la fundamenta..."
- 4.1. - Tipología
- 4.1.1. - Extensión del objeto
- 4.1.1.1. - Pública
- 4.1.1.2. - Privada
- 4.1.2. - Forma de acción
- 4.1.2.1. - Prescriptiva
- 4.1.2.2. - Prohibitiva: tabú
- 4.1.3. - Manera de ejercer
- 4.1.3.1. - Teórica
- 4.1.3.2. - Práctica
- 4.1.4. - Efectos
- 4.1.4.1. - Benéfica
- 4.1.4.2. - Maléfica
- 4.1.4.3. - Satisfacción de deseos
- 4.1.4.3.1. - Ayuda: magia blanca
- 4.1.4.3.2. - Obstaculización: magia negra o contramagia
- 4.1.5. - Ley analógica o de simpatía
- 4.1.5.1. - Metáforica o por semejanza
- 4.1.5.2. - Metonímica o por contagio
- 4.1.6. - Calidad de sus agentes
- 4.1.6.1. - Innata: brujería
- 4.1.6.2. - Adquirida: hechicería
- La quinta dimensión enuncia:
- "...dentro un contexto social diferenciado- que suele ser "cerrado"- como práctica que tiende hacia lo profano, con la ausencia de una iglesia, pero con la especificidad de ser una arena social de los deseos y contradeseos; razón por la cual puede ser usada para reproducir las asimetrías de la estructura social, en la cual suele tener una situación de subordinación..."
- 5.1. - Contexto social
- 5.1.1. - Diferenciado
- 5.1.1.1. - Ambiguo
- 5.1.1.1.1. - Poca estructuración social
- 5.1.1.1.2. - Fronteras difusas entre los dominios sociales
- 5.1.1.2. - Marcado por el poder
- 5.1.1.3. - Marginado
- 5.1.2. - Predicamento cerrado
- 5.1.2.1. - Tradicional
- 5.1.2.1.1. - Conservador
- 5.1.2.1.2. - Transmisión iniciática y secreta
- 5.1.2.2. - Refractario al contraejemplo
- 5.1.2.3. - Auto validación tautológica
- 5.1.2.4. - Incapacidad de reflexión sobre los medios de reflexión
- 5.1.3. - Práctica orientada a lo profano
- 5.1.3.1. - Motivación pragmática
- 5.1.3.2. - Objetivos profanos
- 5.1.3.3. - Tendiente al límite prohibido
- 5.1.3.4. - Asentada en la cotidianidad
- 5.1.3.5. - Completa y corrige al sentido común
- 5.1.4. - Ausencia de iglesia
- 5.1.4.1. - Culto regular ausente
- 5.1.4.2. - Carencia de feligrés
- 5.1.4.3. - Sin institucionalización
- 5.1.4.4. - Clientes en vez de feligreses
- 5.1.5. - Arena social de los deseos y contradeseos
- 5.1.5.1. - Envidia por el bienestar ajeno
- 5.1.5.2. - Proyección de la propia animosidad
- 5.1.5.3. - Miedo ante la envidia ajena
- 5.1.5.4. - Competencia por el producto social
- 5.1.5.5. - Hipocodificación de la estructura social
- 5.1.6. - Ideología
- 5.1.6.1. - Interés
- 5.1.6.1.1. - Oculta la dominación
- 5.1.6.1.2. - Funcionaliza la subordinación social en general
- 5.1.6.2. - Integración de tensión
- 5.1.6.2.1. - Manifestación de la antiestructura
- 5.1.7. - Posición social
- 5.1.7.1. - Baja jerarquía en sistemas complejos

La forma en que se exponen los autores es secuencial, del 1 al 18. Sin embargo no es una mera sucesión por orden arbitrario de aparición, sino que se agruparon en torno a características afines. Los tres primeros autores- Tylor, Frazer y Horton- son intelectualistas, reducen el problema de la magia a una dimensión psicológica de tipo racional. Mientras que los siguientes, Durkheim, Mauss y Mary Douglas son los sociologistas prístinos, que buscan la causa eficiente de la magia en lo social, y su terminal más visible y representativa en la actualidad. A continuación se agrupan los emotivistas, Malinowski y Lowie, seguidos por el funcionalismo que desembocó en el procesualismo con autores en parte emotivistas y en parte sociologistas: Evans-Pritchard, Gluckman y Turner. Weber y Geertz y la tendencia hermenéutica son el siguiente grupo, luego aparecen los “materialistas” Harris y Godelier y finalmente se presenta al estructuralismo: Lévi-Strauss y Leach. Por último se pone a un autor más bien ecléctico como lo es Schwimmer. El orden es discutible, pero muy representativo del discurso antropológico sobre la magia, con sus tendencias más o menos delimitadas, sus préstamos, hibridismos, coincidencias y- como en mi caso- plagios. Además de todo, como dice mi tutor el Doctor Juan Castaignts, es mejor algún orden que ninguno*.

Al final se encuentra la tabla de transformaciones de las teorías de la magia, con una entrada consistente en las teorías expuestas con sus índices respectivos por orden de aparición con su índice particular del 1 al 18. La entrada vertical, lleva la clave que le hemos asignado en la operacionalización de la amplísima definición de la magia que acabamos de realizar con su índice respectivo. Si la teoría cumple un índice y lo hace enfatizándolo de manera central en su discurso aparecerá un “1”, y si aparece el índice pero lo hace de forma más bien periférica se colocará un “ $\frac{3}{4}$ ”. Si no se trata el índice directamente pero se puede inferir ciertas consecuencias o capacidad para el caso se escribirá un “ $\frac{1}{2}$ ”. Si el material no permite decidir acerca de un índice por falta de elementos o por confusión o por las dos cosas se pondrá en el índice respectivo un “ $\frac{1}{4}$ ”, finalmente si el índice está ausente en la teoría en cuestión, se colocará un “0”.

* Se hizo esta reorganización en atención a una observación del Doctor Benjamín Flores en acuerdo con el Doctor Rodrigo Díaz y con el asentimiento del tutor del proyecto, Doctor Juan Castaignts.

Con esto habremos logrado el objetivo de esta tesina: una tabla de transformaciones de las teorías antropológicas de la magia más representativas que permita incluir en su combinatoria la forma en que la magia se realiza en Jesús María, Aguascalientes.

1.- E. B. Tylor*: la magia en el contexto del animismo y la supervivencia cultural (T¹)

El trabajo de Tylor sobre la religión está impregnado del evolucionismo y de su concepto universal de cultura; es decir: humana, ubicua y atemporal. Y si hay una consideración de la unidad psíquica fundamental entre los primitivos y los racionales occidentales, es porque aquellos son básicamente tan racionales como los occidentales. La religión como producto universal, es humana, susceptible de evolucionar y perfectamente racional.

El origen de la religión, según Tylor, es producto de la razón. El primitivo posee la experiencia de un alma individual a través del sueño- su propio fantasma- pasa a la encarnación de este principio vital en los microcosmos más cercano al hombre, y de ahí hasta su ampliación en el macrocosmos. Según Tylor la definición mínima de la religión es la creencia en seres sobrenaturales o animismo, el cual se divide en doctrina de las almas o idea de que los seres humanos poseen un alma que sobrevive a su muerte; y doctrina de los espíritus, o creencia de que existen seres espirituales personalizados.

Para Tylor hay tres formas de ver el mundo: la religión- que acabamos de ver- la ciencia y la magia. Tiene un concepto de ciencia positivista, con unidad de la naturaleza y el hombre, con comunidad de la ciencia y su método, y- sobre todo- con la consideración de que sólo lo experimentalmente comprobado es verdadero. No consideró a la magia en el contexto de la religión, sino que la estudió en un espacio aparte y como una pseudociencia. Además, Tylor habla de la magia sólo en la medida en que el animismo forma parte de ella, pero el objeto de

* Sir Edward Burnett Tylor (1832-1917). Antropólogo inglés evolucionista, promotor de la antropología como ciencia en Inglaterra por sus extensos y relativamente populares trabajos. Curador del Museo (1883) y profesor de antropología de la Universidad de Oxford de 1896 a 1909. Sus trabajos sobre la mentalidad de los pueblos primitivos, y especialmente sobre el animismo, constituyeron una importante contribución al estudio de la religión primitiva desde el intelectualismo. Tylor con su libro pionero, *Anthropology* (1881), es aun una influencia y foco importante de discusión con sus teorías y conceptos. Otros trabajos relevantes son *Researches into Early History of Mankind* (1865), y *Primitive Culture* (1871).

su exposición es mostrar que la magia forma parte del sistema de supervivencias inserto en la sociedad actual.

Tylor observa que la magia procede por analogía, a través de la asociación de ideas- semejanza, contigüidad y causalidad- que también usa la ciencia, pero la magia adolece de un error fundamental: suponer que lo que acontece en la mente se da en la realidad, y suponer que existe conexión causal en cosas separadas que una vez estuvieron juntas. Sin embargo destaca que en la magia como en la ciencia hay observación y clasificación que desemboca en una creencia en un poder impersonal, a diferencia de los poderes personalizados de la religión.

Es la magia una ilusión perniciosa, una ciencia sin eficacia real que relaciona los fenómenos a partir de un nexo simbólico y subjetivo contra la conexión objetiva de la causalidad probada experimentalmente de la ciencia. Según Tylor, se cree en la magia a pesar de la ciencia porque suele funcionar empíricamente, y si falla se puede hablar de contramagia o error ritual. Finalmente, Tylor hace ver que el criterio de comprobación mágico es mucho más flexible, pues basta con que una vez se produzca el efecto buscado para dar validez a la magia, mientras que en la ciencia un solo evento no constituye una comprobación estadísticamente válida.

En relación con la plantilla original, Tylor añade algunos índices: la subjetivización del conocimiento como parte importante de la analogía y las leyes formales de la ésta: semejanza, contigüidad y causa.

2. - James George Frazer*: la sistematización de la magia simpática (T²)

Frazer consideró también a la magia como una pseudociencia al igual que Tylor, y llevó hasta sus últimas consecuencias la hipótesis de éste sobre la naturaleza analógica del pensamiento mágico. Pero mientras Tylor separaba la

* Sir James George Frazer (1854-1941), clasicista y antropólogo escocés nacido en Glasgow, educado en las universidades de Glasgow y Cambridge. Es conocido especialmente por su obra maestra *La rama dorada*, publicada originalmente en dos volúmenes (1890), en ediciones posteriores fue alargada a 13 volúmenes. Un monumental estudio comparativo del folklor, magia, y religión, que tuvo un gran efecto en los inicios del siglo XX, su influencia se extendió a la psicología y la literatura. Una versión abreviada fue publicada en 1959. Otros trabajos importantes fueron: *Totemism and Exogamy* (1910), y su suplemento, *Totémica* (1937), *The believe of immortality and the worship of the dead* (3 vols., 1913-1924), *Folklore in the Old Testament* (1919, edición abreviada en 1923), y *Anthologia Anthropologica*, editada por R. A. Downie (4 vols. 1938-1939).

religión de la magia, Frazer relacionaba la magia con la religión. Frazer concibe a la magia como un modo de pensamiento que opera bajo dos principios: el primero establece que lo semejante produce lo semejante, y postula la igualdad de los efectos y sus causas. Esta es la Ley de semejanza, fundamento de la magia imitativa o simpática. El segundo principio sustenta que lo que estuvo en contacto actúa recíprocamente aunque esté separado. Este principio es la Ley de contacto o contagio que da sentido a la magia contaminante o contagiosa. Cuando el mago usa estas leyes cree que ellas regulan las operaciones de la naturaleza inanimada y no sólo las acciones humanas. Frazer considera que para el primitivo la magia es práctica, es un arte y no una ciencia, por lo que corresponde al analista buscar los principios de la ciencia espuria tras el arte bastardo. En este sentido se encuentra que la magia es la aplicación equivocada de las asociaciones de ideas por contigüidad y semejanza, ambas se fundan en la ley de participación universal llamada Ley de simpatía.

La magia es pseudociencia cuando es teórica y pseudoarte cuando es práctica. Esta última se subdivide a su vez en magia positiva o encantamiento, y magia negativa o tabú. La magia puede ser dañina o beneficiosa, pero esto en Frazer no tiene relación necesaria con las dimensiones pública o privada, al menos no con la privada.

Con respecto a la ciencia, la magia tiene una semejanza por la común manera de suponer al universo como una sucesión regular de acontecimientos ordenados por leyes inmutables, y por lo tanto perfectamente predecibles y calculables. La magia simpatética da por sentado que un hecho sigue a otro sin intervención de ningún agente espiritual. Sólo tiene que cumplir exactamente las normas de su arte para conseguir los resultados deseados. Frazer identifica arte y práctica, ejecución de actos a partir de un canon. Sin embargo la magia es un arte bastardo.

Hay una división del fenómeno religioso en magia y religión, a pesar de que están fundamentalmente unidas, pues la religión propicia y la magia coacciona. Existen ocasiones en las que se da una mezcla de magia y religión, como cuando se realizan ofrendas a los espíritus para atraer su favor, manipularles y conseguir

los efectos deseados. Pero Frazer supone estas situaciones como excepcionales, pues la magia no hace uso de ningún agente espiritual o personal. Otra diferencia más respecto al ritual, se da entre magia y religión, pues en las religiones éticas el ritual se elimina cuando son los actos morales los que agradan a la divinidad. La magia en cambio no existe sin la realización de rituales imitativos o de contagio, pues es parte de su ser como “arte bastardo”.

En la magia como en la ciencia, la naturaleza tiene un orden rígido, de ahí su compartido determinismo. La religión, en cambio, presenta una naturaleza flexible y personal, por la idea de que es posible persuadir a los seres que la gobiernan a que desvíen el camino de los hechos en nuestro favor. Para la religión las fuerzas del universo son personalizadas y conscientes; para la magia y la ciencia, inconscientes e impersonales, y las formas de comunicación respectivas son la persuasión y la coacción. Para Frazer, la religión se formó cuando hubo conciencia de la impotencia humana, cuando no se pudo forzar el universo por medio de la magia y se empezó a usar la persuasión de agentes supuestos en vez de la manipulación de fuerzas ciegas.

En relación con la matriz que formulamos, se dan sobre todo los siguientes eventos: la afinación de la conceptualización de la magia simpatética y una tipificación de la magia según los aspectos público/privado, prescriptivo/prohibitivo, práctico/teórico, benéfico/dañino.

3.- Robin Horton* : el neointelectualismo (T³)

Horton propone la construcción de estructuras con elementos y leyes en número ordenado y limitado, que da sentido y orden subyacente a la multiplicidad aparentemente desordenada y caótica, como la finalidad de la teoría, y “una de las enseñanzas de los estudios recientes de las cosmologías africanas es precisamente la de que los dioses de una cultura determinada constituyen efectivamente un esquema que interpreta la enorme diversidad de la experiencia

* Antropólogo africanista anglosajón, reactivo a la escuela simbolista desde el intelectualismo. Otros trabajos, además del expuesto aquí, son *Oedipus and Job in West Africa* (1984), en colaboración con Meyer Fortes, además de dos compendios de ensayos sobre la relación entre los modos de pensamiento mágico-religioso africano, científico y estético, producidos desde la década de los sesenta hasta los noventa del siglo pasado, recopilados en dos publicaciones de 1993: *Patterns of Thought in Africa and the west: Essays on Magic, Religion and Science*, por un lado y *Modes of Thought; Essays on Thinking in Western and non Western Societies*, por otro.

cotidiana en función de la acción de unos cuantos, relativamente pocos, tipos de fuerzas” (Horton, 1967: 77). El pensamiento tradicional africano tiene teoría como el pensamiento científico moderno, y su teoría es también capaz de colocar situaciones y fenómenos en un contexto causal más amplio que permite trascender la limitada visión de las causas naturales proporcionada por el sentido común, del mismo modo que lo hace el pensamiento científico. Por otro lado, tanto en una forma de pensamiento como en la otra, hay una relación de funciones complementarias entre el pensamiento de sentido común y el teórico. El sentido común es el instrumento habitual más útil y económico en la vida cotidiana, pero “No obstante, existen ciertas circunstancias que sólo podemos afrontar desde el punto de vista de una visión causal más amplia que la que proporciona el sentido común. Y en esas circunstancias es en las que se produce el salto al pensamiento teórico” (Horton, 1967: 79). Según Horton, las personas ubican los fenómenos en niveles teóricos diferenciados de acuerdo al nivel de complejidad, al cual corresponde una amplitud de contextos determinados. Así en los sistemas religiosos tradicionales africanos: “Los espíritus proporcionan el medio para situar un fenómeno dentro de un contexto relativamente limitado. Son la base de un esquema teórico que abarca de forma característica la comunidad y el entorno propios del pensador. Por otro lado, el ser supremo proporciona un medio para situar un fenómeno dentro del contexto más amplio posible” (Horton, 1967: 81).

Otra característica de la teoría consiste en la selección de pertinencias y la exclusión de todo lo demás en el modelo resultante. Esto se suponía exclusivo del pensamiento científico, pero también se encuentra en el pensamiento africano tradicional que usa las relaciones sociales y a las personas como materia prima de sus modelos teóricos, enfatizando unas dimensiones y excluyendo a otras. El modelo teórico puede enfrentarse con datos a los que no puede dar explicación y reaccionar de dos maneras: reformularse hasta alejarse de la circunstancia que lo motivó, o simplemente ser retocado. En el primer caso se halla la ciencia moderna; en el segundo, el pensamiento tradicional africano. Sin embargo se han detectado modelos teóricos híbridos y extraños en el pensamiento tradicional, como en el caso de la ciencia moderna, lo que hace suponer que hubo procesos

semejantes a los de la ciencia moderna en su afán de comprender el mayor número de contraejemplos posibles y aumentar, o al menos mantener, su poder explicativo.

Las diferencias entre el pensamiento científico y el tradicional están en la oposición entre los predicamentos abierto y cerrado. En las llamadas culturas tradicionales no hay una conciencia de las alternativas de los principios establecidos, lo que no sucede en las culturas que se orientan por la ciencia, pues en ellas esta conciencia tiene un desarrollo elevado. Para fortalecer y ejemplificar su posición cita a Evans-Pritchard (1997), quien afirma que la magia azande se funda en la cohesión orgánica e inmovilista de todo su sistema de creencias en una red que es la textura misma de su pensamiento, por lo cual no puede pensar que sea falso ni mucho menos razonar fuera de éste. No existe- en la sociedad cerrada- la conciencia de alternativas y sí una absoluta aceptación de los principios teóricos convencionales que no pueden ser objeto de la más mínima impugnación.

Con el desarrollo de la conciencia de alternativas, los principios teóricos no son absolutos, por lo que pierden su carácter sagrado y la impugnación no conduce al caos y es perfectamente factible, e incluso hasta cierto punto deseable. De los predicamentos, se derivan las diferencias entre sociedad abierta y cerrada, de las cuales a su vez se producen todas las diferencias entre las perspectivas científica y tradicional. Las diferencias entre la existencia de la conciencia de alternativas y de la sociedad abierta y la ausencia de ésta en la sociedad cerrada implican- respectivamente- la presencia o ausencia de angustia con respecto a las amenazas contra las creencias establecidas.

En la sociedad tradicional africana se vincula la palabra con la realidad, con la suprema realidad que se oculta y es secreta. Ésta ejerce una influencia directa sobre las situaciones que representan de manera estable. Su transmisión es iniciática y secreta. En cambio, la actitud no mágica no vincula de manera constante palabra y realidad, su función es explicativa y predictiva, pero una vez cumplido su objeto se las desecha como instrumentos que son.

La siguiente distinción es la que se construye entre ideas-vinculadas-con-experiencia versus ideas-vinculadas-con-ideas. El pensamiento tradicional africano no se presenta como algo diverso de la realidad, sino que se vincula íntimamente con las experiencias que las ideas evocan. Esto se debe a que no se da una posibilidad de alternativas a su tautológico e hipercodificado sistema de ideas mágico, como lo vimos anteriormente, por lo que las ideas no pueden considerarse opuestas a la realidad en sentido alguno. Por lo contrario en una cultura que se orienta científicamente, la idea no sólo es diversa de la realidad sino que incluso se opone a ésta. Una visión de las posibilidades alternativas impone a los hombres la fe en que las ideas varían de algún modo, mientras la realidad permanece inmutable.

Otra diferenciación consiste en la diferencia entre el pensamiento irreflexivo y el pensamiento reflexivo. El pensamiento tradicional realiza especulaciones sin ponerse a reflexionar acerca de la naturaleza de las reglas de la reflexión, por no poder imaginar alternativas a sus formas de clasificar y teorizar, lo que produce una total ausencia de normas reguladoras del pensamiento. En cambio, en la sociedad abierta, la posibilidad de elección obliga a la reflexión entre diferentes opciones y las reglas y los sistemas generales de reflexión hacen inevitables las normas regulatorias expresadas en la lógica y la filosofía. En relación estrecha con la pareja anterior, aparece la dicotomía motivos mezclados contra motivos separados, pues si bien en la cultura tradicional como en la científica se hace explicación y predicción, en la tradicional la ausencia de reglas de pensamiento permite la mezcla de la predicción y la explicación con necesidades referentes a relaciones personales; a necesidades emocionales. Con el desarrollo de las reglas reflexivas, propio de la cultura con predicamento abierto y con desarrollo de la conciencia de alternativas, la lógica y la filosofía hacen notar que los objetivos de predicción y explicación no pueden mezclarse con otros fines si se quieren usar clara y eficientemente.

Por lo que respecta a la presencia o ausencia de angustia frente a la amenaza de cambio de las ideas establecidas, se contrasta la actitud protectora con la actitud destructiva hacia la teoría establecida. Si bien en ambas culturas se

producen predicciones, en la cultura tradicional son especialmente renuentes a aceptar el fracaso de su predicción. Siempre hay construcciones de segundo orden que excusan las fallas de la predicción. La orientación de las culturas científicas es muy diversa, el escepticismo científico contra lo establecido es fundamental. El científico prueba y rechaza teorías de la manera más natural y sin asomo de angustia, esto se debe a que el predicamento "abierto" permite ver las alternativas, la selección y rechazo como normales y hasta deseables.

La oposición que viene a continuación, está relacionada con el par de términos anterior. La adivinación y el diagnóstico, propias del adivino y el científico respectivamente, usan de manera semejante los modelos teóricos para relacionar los efectos observados con causas que escapan al sentido común. Pero el pensamiento tradicional que postula secuencias causales convergentes, aunque se autoproteja y autovalide, tendrá problemas inevitablemente cuando tenga que predecir exactamente cuál es el espíritu o la persona que está causando daño a su cliente, y cual la terapéutica adecuada. En tanto el científico no se autovalidará desde su modelo teórico, por el contrario este especialista: "colabora con las circunstancias que conducen al abandono de las ideas antiguas y a la adopción de las nuevas." (Horton, 1967: 106)

La oposición que sigue se da porque en el pensamiento tradicional no se da la reproducción deliberada de un fenómeno con el objeto de probar el discurso teórico acerca de él, no se da la experimentación que es la parte toral de la cultura orientada científicamente. Es precisamente esta cerrazón que puede concretarse como inviolabilidad frente a los acontecimientos discordantes de la existencia, lo que hace casi imposible la confesión de ignorancia de las culturas tradicionales. No es raro, por otra parte, que en las sociedades de predicamento cerrado, no haya lugar para la coincidencia, el azar y la probabilidad; manifestaciones todas de las fallas que puede tener la predicción. Cosa que no sucede con el científico, quien muy frecuentemente se contenta con la probabilidad. Esto viene a aclarar la humildad de quienes no se dedican a la magia contra la soberbia del mago. La "soberbia" constitucional del pensamiento tradicional se refleja también en la actitud que sostiene ante las categorías que se expresa mediante una tendencia

protectora hacia éstas en la institución del tabú, algo que en sí mismo es malo y que por lo tanto es evitado, prohibido y excluido. El tabú no es otra cosa que una reacción a la infracción que contra las categorías suponen aquellos fenómenos y acciones que atentan contra las categorías establecidas. Esto no acontece con la ciencia, que caza al contraejemplo y lo enfatiza hasta niveles insospechados. Esta es la oposición entre la actitud protectora ante las categorías contra la actitud destructiva de las categorías. Finalmente, Horton destaca la dimensión arquetípica y originaria del tiempo en el pensamiento tradicional, y su deseo de anular su paso como un retorno siempre actualizable. Mientras que el científico intenta hacerlo fluir más de prisa al provocar acontecimientos en su experimentación al crear situaciones inéditas.

El desarrollo de la conciencia de las alternativas puede sin embargo llegar a cualquier parte si se dan tres factores: el desarrollo de la transmisión por escrito de la ciencia, el desarrollo de comunidades culturalmente heterogéneas, y del complejo comercio-viajes-exploración. Sin embargo, Horton advierte que la aceptación de los modelos de la ciencia no tiene, con frecuencia, razones muy diversas de las que tiene el habitante de aldea africana para aceptar sus modelos de pensamiento: la autoridad de agentes acreditados por la tradición.

La aportación que nos da Horton, es la dimensión que según él es la base de todo el comportamiento mágico: el predicamento cerrado.

4. - Emile Durkheim* : la magia en el contexto de lo sagrado y lo profano (T⁴)

El objeto de *Las formas elementales de la vida religiosa* es explicar la naturaleza religiosa del hombre en una manifestación lo más simple y elemental que sea posible, para que la materia prima se muestre desnuda a la observación y así facilitar su explicación. Durkheim sostiene que la religión es el primer sistema de representaciones que el hombre hizo del mundo y de sí mismo, a lo que agrega que la ciencia y la filosofía tienen su origen en la religión. Las categorías del pensamiento, la abstracción de las propiedades universales de las cosas y

* Pionero de la sociología y la antropología moderna (1858-1917), nacido en Épinal, Francia, graduado en la Escuela Normal Superior de París en 1882, enseñó filosofía y leyes, y después en París y Burdeos enseñó sociología. Además del libro aquí analizado, destacan entre sus obras: *Le suicide* (1897), *La división del trabajo social* (1893), y *Las reglas del método sociológico* (1895).

esquemas fundamentales del pensamiento, son producto del pensamiento religioso, el cual- a su vez- es resultado de la organización social, la cual sirve- como causa eficiente- de modelo del pensamiento

Durkheim hace una crítica de las definiciones en circulación de la religión. La primera que toca es la que define lo religioso por lo sobrenatural, noción que para Durkheim es muy tardía como para tener que ver con el origen de la religión. Lo sobrenatural se constituye por contraste con lo normal, y la normalización del universo es una conquista muy reciente de las ciencias positivas. Lo que hacen los primitivos no es sobrenatural a sus ojos sino perfectamente natural. Por lo demás, la idea de misterio es más bien un desarrollo secundario de religiones avanzadas y es contingente respecto a la constante que presentan las religiones. La otra noción que Durkheim discute es la divinidad, pues hay religiones en las que está ausente la idea de espíritus y la de divinidad y se basan en la práctica de ciertos principios, como en el budismo y el jainismo. Por lo que toca a las religiones avanzadas, hay una gran cantidad de ritos que no son vinculados con la divinidad, como las prohibiciones alimenticias de los judíos. Y se da el caso de que en la religión védica los dioses surgieron de los rituales.

Los fenómenos religiosos tienen dos categorías: creencias y prácticas o ritos, y no se define el rito sin definir la creencia, y toda creencia religiosa clasifica las cosas en dos clases: lo sagrado y lo profano. La heterogeneidad de ambos campos es la que permite la definición, el vacío lógico que hay entre ambos mundos. Lo que no significa que no haya tránsito entre ellos, pero cuando se produce ese pasaje se cambia totalmente de contexto y se abandona al anterior. Los ritos son los que permiten ese tránsito de lo profano a lo sagrado y viceversa. Las creencias religiosas son representaciones de las cosas sagradas y sus relaciones entre ellas y lo profano, y los ritos son reglas de conducta en torno a lo sagrado, por lo que cuando un cierto número de ellas mantiene relaciones de coordinación y de subordinación en un sistema se constituye una religión.

Durkheim hace la observación de que esta definición corresponde a la magia tanto como a la religión. Hay diferenciaciones dadas por el afán utilitario y el proceder técnico de la magia, diversos del proceso especulativo de la religión; otra

diferenciación se da por la repugnancia con que la magia es vista por la religión, en contraparte en la magia hay una tendencia a la profanación de las cosas santas. Esto acontece porque es una oposición contra la religión y su característica fundamental: la institucionalización de la iglesia. La religión une a sus miembros en una común representación de lo sagrado y lo profano y de sus relaciones con ambos campos. La iglesia determina a la religión, no hay religión sin iglesia. La magia no tiene iglesia, a pesar de cierta generalidad de las ideas mágicas, éstas no ligan al grupo. A lo más el mago tiene clientela; aun en su celebración pública, no hay feligrería sino asamblea de magos.

La sustancia de la religión es una potencia vaga, de ella se construyen los seres que todas las religiones adoran y que se aparece sin personalización ni determinación. El mana, base de la magia, lo es de lo mágico-religioso. La diferenciación no es sustantiva sino social. Lo relevante de Durkheim, además del condicionamiento social, es la noción de institución como fundamento de la religión y característica negativa y ausente de ésta en la magia y el énfasis en la separación sagrado / profano.

5.- Marcel Mauss* : la definición a partir de lo marginal y lo extraordinario (T⁵)

En *Esbozo de una teoría general de la magia*, Mauss realizó uno de los pocos trabajos que abordan de forma específica el tema de la magia. Mauss reprocha el que no se haya enumerado en forma completa los tipos de magia y el que se la haya reducido a una manifestación pura de la magia simpática, con lo que se excluyó una gran cantidad de prácticas mágicas como los encantamientos y los ritos con intervención de agentes sobrenaturales. El objetivo del ensayo es la creación de una noción clara, completa y satisfactoria de la magia, pues- según él- no existe una definición así. En principio hace notar que la religión considera mágicos a restos de antiguos cultos, y además que sólo es mágico aquello que es

* Sociólogo y antropólogo francés (1872-1950), sobrino del sociólogo Émile Durkheim, Mauss se graduó en la Universidad de Burdeos y en la Escuela Práctica de Altos Estudios de París, donde trabajó. También enseñó en el Colegio de Francia y cofundó el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Abogó por una cercana relación entre antropología y psicología, buscó practicar las reglas durkheimianas de metodología sociológica que relaciona las representaciones colectivas de los grupos con su organización social. Estudió los fenómenos del intercambio primitivo como una institución total que las estructuras sociales funda y delimita. Los escritos de Mauss incluyen: *El don* (1925), un reconocido y popular trabajo sobre el proceso de intercambio, y una colección de trabajos sobre representaciones, hechos e instituciones sociales, titulado *Sociología y antropología* (1950).

considerado así por una sociedad entera. Estas dos observaciones muestran las ideas que guían todo el trabajo: la posición marginal de la magia y su condicionamiento social.

Mauss define la magia como una composición formada por el agente, los actos y las representaciones. Toda la magia es tradicional, por lo que la forma de los ritos es transmitida y sancionada socialmente, los actos individuales no son magia. El rito mágico puede confundirse con los actos jurídicos, técnicos o religiosos, pero sólo en la medida en que tengan una eficacia en sí misma, los actos se hacen ritos, pues hacen algo más que establecer un contrato. Las técnicas son también creadoras, sus gestos son considerados eficaces, pero en las técnicas el efecto es un resultado mecánico y sus productos son homogéneos a los medios. Y a diferencia de la religión, los ritos, agentes y creencias se definen como mágicos por su marginalidad, por la determinación social que los ubica en un lugar insólito o marginal. El lugar, el tiempo, los actores y los medios de la magia se definen por la situación extraordinaria que tienen con respecto a una realidad socialmente definida como normal. Así lo subalterno, lo que es desecho, lo exterior, lo prohibido, lo rechazado y sus relativos, se integran en el cuerpo de la magia por su indefinición y su presunto poder misterioso y desconocido. Mauss define al rito mágico como: "...todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso que tiende, como límite al rito prohibido" (Mauss, 1971: 55). Mauss sin embargo no define a la magia por sus ritos, sino por las condiciones sociales en que se realiza: marginalidad y ubicación extraordinaria; ambigüedad respecto a la codificación social en una situación que identifica el poder mágico con la entropía informativa. Lévi-Strauss observa acerca del *Esbozo de una teoría general de la magia*: "Toda ella está asentada sobre la noción de mana..." (Lévi-Strauss, 1971: 35). Esto nos permite entender la idea de diferenciación social y marginación convencional de la magia, pues deriva del déficit de sentido que busca vencer lo inexplicable y lo insólito: "Lo que nosotros denominamos lugar relativo o valor respectivo de las cosas, podríamos también llamarle diferencia de potencial, pues es en virtud de que sus diferencias que las unas actúan sobre las otras. No es suficiente, pues, decir que la cualidad del mana

no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial “(Lévi-Strauss, 1971:132).

La magia es antes que todo un fenómeno social para Mauss, y es racional y lógica sólo en el sentido de que deriva de lo social. Con respecto a la religión- otro producto social- la magia se diferencia porque se mueve en el ámbito de lo profano, lo privado, lo marginal y lo prohibido, frente a lo sagrado, lo público, lo convencional y lo permitido de la religión. Para Mauss la relación de la magia con otros hechos sociales es de mero intercambio de influencias, en cambio con la religión, por un lado, y la magia y la ciencia, por otro, la magia tiene un parentesco auténtico. La magia se acerca a la técnica al especializarse en la consecución de sus fines. Hay entre magia y técnica una identidad de función. Es por eso también que mientras la religión se corre hacia el polo metafísico, la magia se introduce en la vida profana, convirtiéndose en un instrumento utilitario de la cotidianidad. La magia tiende a lo concreto (y la religión a lo abstracto) como la técnica, pero eludiendo el esfuerzo intenso al sustituir lo real por medio de símbolos. De manera más económica, hace muy poco para hacer que todo se crea. Sin embargo la ciencia y la técnica se originaron de la magia, y bajo su cobijo se desarrollaron hasta superarla y alejarse de ella. Esto fue posible gracias a que si la religión tiende hacia la metafísica, la magia - con su sentido concreto- se orienta hacia la naturaleza.

Hagamos notar que las adiciones más importantes que Mauss aporta, en general, a todo lo que se ha expuesto hasta aquí, están en la postura que plantea la primacía de la sociedad como causa eficiente y la génesis de las categorías del pensamiento- incluyendo las religiosas- desde la organización social. Pero sobre todo la consideración de la magia por su posición social relativa, expresada por la marginalidad y el uso de la noción de mana para definir el valor, la potencia y la posición social de los elementos mágicos. Lo que aporta Mauss, al sistema, no es el mana sino su uso como criterio de marginación y diferenciación social en la magia.

6.- Mary Douglas* : magia y mediación (T⁶)

En su trabajo *Purity and Danger*, Mary Douglas analiza las ideas de tabú alimenticio y contaminación. Los tabúes son ideas sobre separación, purificación, demarcación y sanción de prohibiciones, pero su principal función consiste en dar a la caótica experiencia cierto orden y sistematicidad. Esta sistematización impone un orden y un criterio de normalidad, define a los eventos y los valida e incluye. Pero también excluye a los que no corresponden a sus criterios de validación por ambiguos y anómalos. “Unclear is unclean”, lo que no está claro es impuro, el desorden mancha. El tabú se desarrolla en torno a este axioma. Los tabúes alimenticios se dan porque aquellas cosas y animales que no se permite comer no corresponden a un criterio establecido de orden y clasificación. Las restricciones alimentarias y las ideas sobre la mancha y la contaminación, estructuran conceptual y simbólicamente el contexto, lo limitan y lo ordenan.

Todo lo anterior sólo es un prolegómeno para hablar de lo que nos interesa en Douglas: sus tesis sobre la magia, lo que se entenderá con el concepto de mediador, ya que la magia es una mediación. El mago, la magia y sus objetos se definen como marginales. La magia se ubica en la indefinición y la impureza, en el espacio marginal que media entre las fronteras conceptuales del conformismo lógico y social. Su poder está en la impureza y la conexión de territorios ajenos, conceptual y convencionalmente. Lo sobrante, lo marginal y lo indefinido es poderoso y peligroso; el especialista que lo maneja es capaz de trastocar el orden dado e invertirlo porque además se mueve en las mediaciones que permiten interconectar y afectar los diversos espacios socioconceptuales. Todo esto sería, en pocas palabras, la tesis principal que Douglas maneja respecto a la magia en *Purity and Danger*.

Douglas (1970) ubica la exposición de Evans-Pritchard sobre el fenómeno mágico en los azande en la selectividad colectiva de la percepción y representación grupal y racional de los fenómenos respectivos. Para Douglas, hay tres efectos del análisis de los azande sobre las investigaciones posteriores: la

* Antopologa inglesa, destacadísima representante del simbolismo durkheimiano y un estructuralismo más bien simbólico que sígnico. Sus obras más importantes son *The lele of the Kasai* (1963), *Purity and danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo* (1966), *Natural Symbols. Explorations and Taboo* (1970).

tolerancia de las creencias ajenas, la pauta de las diferencias y rencores expresadas por la brujería en un contexto de relaciones sociales ambiguas y el efecto normativo sobre el comportamiento social. Las investigaciones continuaron bajo la influencia de estos tres efectos, pero añadieron la posibilidad de que las acusaciones de brujería fuesen resultado de ciclos del sistema social.

Douglas hace notar que las creencias en la brujería pueden estar en la cosmología pero las acusaciones de brujería son nulas o raras. Puede suceder que descendió el número de acusaciones o que desapareció del todo, pero las ideas se conservan latentes y pueden aparecer en una ocasión de competencia y de precariedad económica que las requiera. En el nivel individual las personas usan como arma la acusación de brujería en situaciones sociales en las que las relaciones sociales son ambiguas, ya sea porque las relaciones sociales sean de por sí competitivas y con la ausencia de regulación o porque se dirige a una clase de personas en situación anómala, por ser ventajosa o desventajosa, que no alcanza a ser cubierta por los esquemas de la comunidad. En este caso se observa que las acusaciones de brujería no son más que un esfuerzo por clarificar y reafirmar las definiciones sociales. El brujo es capaz de causar daño desde fuera y desde dentro. El brujo exterior permite redefinir los límites al exterior, el brujo interior los límites de las facciones o las relaciones de autoridad, hay una estrecha relación entre los actos del brujo y la imagen que la sociedad tiene acerca de si misma.

Douglas plantea la relación entre cosmovisión y la dupla clasificación-presión grupal: “En los casos en que la relación social recíproca es intensa y está mal definida, es de esperar que encontremos creencias en la brujería. En los casos en que las relaciones humanas sean escasas y difusas, o en que los papeles sociales estén asignados de forma muy precisa, no es de esperar que encontremos creencias en la brujería” (Douglas, 1979: 69)

7. - Bronislaw Malinowski*: la magia como catarsis (T⁷)

Según Malinowski no hay sociedad que no distinga entre lo sagrado y lo profano, entre el dominio de la magia y la religión por un lado, y el de la ciencia por otro. Por otro lado, Malinowski retoma de Frazer lo que a su juicio vienen a ser los tres problemas vigentes de la antropología de la religión: la magia y su relación con la religión y la ciencia, el totemismo y la sociología del credo salvaje, y los ritos de la fertilidad y la vegetación.

Respecto a la diferenciación entre ciencia, magia y religión, Malinowski asienta su teoría en oposición y a veces en seguimiento de lo planteado por Frazer. Para comenzar encuentra una oposición irreductible entre magia y ciencia, pues la ciencia nace de la experiencia, se guía por la razón, se corrige por la observación, se transmite abiertamente, y se basa en la concepción de leyes acerca de fuerzas naturales. La magia se desarrolla en la tradición, por lo que es impermeable a la observación y la razón a favor del misticismo, es oculta y de transmisión elitista y excluyente y se basa en un poder místico e impersonal llamado mana.

Hay ciertamente similitud entre magia y ciencia en el sentido de que ambas cuentan con metas definidas que se relacionan con los instintos y las necesidades humanas, tienen técnicas y teorías, pero: “La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo” (Malinowski, 1993: 97).

En oposición a Lévy-Bruhl, el nativo distingue la parte que implica el conocimiento de las condiciones y causas naturales, la necesidad de seguirlas y la capacidad de controlarlas técnicamente. Por otro lado, también distingue la

* Antropólogo inglés nacido en Polonia. Doctor por la Universidad de Cracovia en 1908, trabajó en el campo de la antropología social, ganó renombre a través de sus estudios (1914-1918) de los pueblos indígenas de las islas Trobriand de Nueva Guinea. Comenzó a enseñar en la London Economics School in 1924, donde fue nombrado profesor en 1927. Trabajó y viajó en África, América Latina y los Estados Unidos. Sus técnicas y su insistencia en el estudio de las culturas en términos de su particular dinámica interna lo convirtió en el fundador del funcionalismo en particular y el trabajo etnográfico de campo en general. En 1939 fue profesor visitante de la Universidad de Yale. Entre sus escritos destacan *Argonauts of Western Pacific* (1922), *Crime and Custom in Savage Society* (1926), *The Sexual Life of the Savages in North Western Melanesia* (1929). Sus trabajos póstumos incluyen los volúmenes de ensayos: *The Dynamics of Culture Change* (1945) y *Magic, Science and Religion* (1948).

necesidad de evitar todo aquello que escapa a lo planeado y que está más allá de lo conseguido con la técnica, y que es la prevención frente a la incertidumbre de lo imprevisible y la desgracia por medio de una garantía simbólica dada por la magia y sus rituales.

La oposición entre magia y religión parte de una identidad entre ambas, tanto la magia como la religión surgen y funcionan en momentos extremos de carácter emotivo ofreciendo soluciones ante atolladeros existenciales. Pero en el acto mágico hay un fin definido; en el religioso no, aquí la expresividad conseguida por el ritual se agota en sí misma. Hay en cambio una función- sólo alcanzada por el etnólogo- que acredita un suceso social en la vida del individuo y le otorga una metamorfosis espiritual que lo hace trascendente. La religión tiene su lugar en las situaciones límite de la existencia humana, que tienen como ejemplo principal la muerte.

Malinowski conceptualiza una oposición de magia y contramagia como un juego sociológico entre el deseo y el contradeseo y un criterio de calificación de las magias: la magia blanca que busca satisfacer un deseo o magia blanca, y la magia que obstaculiza el deseo o magia negra, llamada por Malinowski contramagia.

El mana es para Malinowski un problema de cómo se concibe y generaliza la fuerza física y/o la sobrenatural. Pero no está en la base de la magia, pues el poder real de la magia se da sólo en el ritual y no se traslada a cualquier cosa, ni tampoco se manifiesta de cualquier forma, sino que solamente en las que está fijado por la tradición. El origen de la magia no está en el mana sino en su carácter de satisfactor de las tensiones que no puede resolver la habilidad de la vida cotidiana.

En lo que respecta al totemismo, Malinowski encuentra no el resultado de especulaciones sino una combinación de ansiedad utilitaria por los objetos más necesarios y cierta preocupación por aquellos que captan su imaginación. El totemismo muestra que la religión es una cosa social y que existe una íntima conexión entre la organización social y el credo religioso, como lo ha demostrado Durkheim. Sin embargo, sin negar el carácter social y público de la religión y sus

efectos sobre la cohesión grupal y la moral, se resiste a aceptar los postulados de Durkheim en su totalidad.

En lo referente a los cultos de la vegetación y la fertilidad, destaca el significado de la muerte como paso hacia la resurrección en el ritmo estacional, lo que fundamenta el vitalismo religioso que evidenció que la fe y el culto surgen de las crisis existenciales, ya sea para suavizar el tránsito por las etapas de la biografía humana o para solucionar las tensiones derivadas de las necesidades instintivas y la supervivencia y permanencia del grupo.

La diferencia se marca en la explicación emotivista de la religión y la magia, la reducción del mana a manifestación paralela a lo emotivo en lo sagrado, la clasificación de la magia, la valoración del sentido común en las prácticas religiosas y el subrayar al individuo en la producción de lo sacro. Pero lo fundamental, es la idea de que religión y magia responden a tensiones insolubles por medios comunes, sólo que la magia responde a fines más prácticos.

8.- Robert Lowie* : religión, magia y emoción (T⁸)

Lowie definía a la religión como una respuesta de asombro y temor ante los fenómenos que son desconocidos. La religión tiene que ver con las manifestaciones extraordinarias de la realidad que inspiran temor. Es extraño que Lowie ataque a Durkheim cuando están diciendo precisamente lo mismo, la idea de lo sobrenatural es un producto tardío de la ciencia positiva y no se da en el mundo primitivo, por lo que no es un supuesto adecuado para estudiar la religión. Esta lectura- que nos parece sesgada y fallida- se puede explicar porque no está de acuerdo con el psicologismo intelectualista que hace una definición de la religión desde el punto de la categorización social que divide y separa, desde el punto de vista de la colectividad. En cambio para Lowie no hay instituciones religiosas, sino que tan sólo existen los sentimientos religiosos. Lowie hace notar

* Robert Harry Lowie o Robert Heinrich Lowie (1883-1957). Antropólogo americano nacido en Viena, graduado en el Colegio de la Ciudad de Nueva York en 1901 y Ph. D. por Columbia en 1908. Estuvo en el equipo del Museo Americano de Historia Natural desde 1918 hasta 1921. Desde ese año hasta su muerte enseñó en la Universidad de California. Ganó fama internacional por sus estudios de los nativos norteamericanos, especialmente de las tribus de las planicies del norte, y por sus contribuciones a la teoría etnológica. Su libro *Primitive Society* (1920), y su secuela, *Social Organization* (1948), son considerados clásicos en su campo. Otros escritos incluyen: *Primitive Religion* (1924), *An Introduction to Cultural Anthropology* (1934), *The History of Ethnological Theory* (1938), e *Indians of the Plains* (1954). Su autobiografía se publicó en 1959, y *Crow Texts* traducidos y editados por él mismo en *Selected Papers in Anthropology* apareció en 1960.

que Durkheim separa la magia de la religión por la iglesia, cosa que está ausente en la magia. Asimismo, Lowie, reconoce que Durkheim da espacio a la subjetividad cuando toma conocimiento de las experiencias individuales en la religión, pero señala que este último las conceptualiza como variantes de una religión social que son parte de una iglesia única. Lowie concede para después atacar. Si bien- en el caso de los *crow*- hay un extremo subjetivismo, éste se muestra perfectamente consistente con la más absoluta conformidad con las convenciones tribales, con el marco cultural. Esta subordinación sustituye a la que se produce con la dada a la doctrina eclesial en el contexto durkheimiano. Y es precisamente la sustitución de la institución eclesiástica durkheimiana por el marco cultural de convenciones y preconceptos, lo que usa como base para negar el valor de la distinción social de la magia y la religión, ya que ambas no generan una iglesia en términos estrictamente durkheimianos, y al mismo tiempo generan una “pequeña iglesia”.

Lowie destaca la unidad que Frazer postula entre la ciencia y la magia, en su común presunción en la existencia de leyes inmutables y deterministas. Ambas hacen uso de la asociación de ideas, pero la ciencia las prueba y la magia no. En contraste con ambas, la religión no asume ni la inmutabilidad de la naturaleza ni la manipulación arrogante de la misma. En la religión hay- por el contrario- una actitud humilde y propiciatoria y una concepción de la naturaleza como orden flexible. Pero, hace notar Lowie, Frazer mismo ha afirmado que esta bien definida distinción no prevalece en todas partes ni épocas. En otras palabras, crítica el etapismo evolucionista.

En apoyo a su rechazo de Frazer, Lowie distingue en el autor británico dos argumentos que rebate: los orígenes a priori de la magia y la supuesta constatación empírica de la distribución universal de la magia. Frazer, en un arranque de entusiasmo, llegó a decir que la asociación de ideas se da también en los animales, la escala anterior evolutiva de la especie humana, lo que a Lowie simplemente le parece como un apriorismo que tiene que ser verificado. Y en relación con la afirmación de que la magia es universalmente uniforme y la religión notablemente distinta, Lowie objeta el que en los pueblos primitivos la magia y la

religión en el sentido frazeriano coexisten, la frontera entre el hechizo y la plegaria tienen una delgadísima frontera que se traspasa con gran facilidad.

Para Lowie lo religioso es más un estado psíquico de temor y admiración, más que un conjunto de operaciones rituales o mentales, lo que lo hace rechazar la definición de la magia como una mera ejecución de actos que parten de las leyes de la magia simpatética formuladas por Frazer, pues si se da una asociación de ideas sin que medie el sentimiento religioso, se produce pseudociencia pero no magia.

Es tan radical la posición de Lowie, al respecto del psicologismo emotivista, que no acepta que los pensamientos crow sobre los fantasmas tengan sentido religioso porque no sentían temor ante ellos. En resumen, la religión se funda en el sentimiento de lo sagrado, en el enfrentar lo sobrenatural con sobrecogimiento y temor. La magia participa de ese sentimiento y no se diferencia más que superficialmente de la religión y según criterios arbitrarios, pues si se admite la diferenciación sociológica en torno a la diferenciación por la institucionalización se observa que tanto en la magia como en la religión la institucionalización es un criterio débil y lo importante es el estado psicológico. Con un trabajo etnográfico importante, Lowie refuta todo lo que no tiene que ver con su psicologismo individualista y emotivo, y con su etnografía con el individualista pueblo crow. Por lo que se refiere a nuestro esquema, Lowie no añade nada ni en los índices ni mucho menos en las dimensiones.

9. - Evans-Pritchard*: la magia como racionalización de las desgracias (T⁹)

La ciencia no es un criterio de contrastación con la magia, corresponde a categorías occidentales que no son en modo alguno traducibles a las nativas. Evans-Pritchard se abstiene ostentadamente de hacer esta comparación. Y en lo que toca a la religión, no hay en *Brujería, magia y oráculos entre los azande* un breve esbozo, ni una mención que relacione la religión zande con la magia. Esto se debe a que como escribe el mismo Evans-Pritchard: “el culto zande de los

* Edward Evan Evans-Pritchard (1902-1973), antropólogo social inglés. Realizó expediciones e investigaciones sobre todo en África. Sus contribuciones más relevantes fueron en los campos de la teoría social y la religión. Entre sus escritos se encuentran *The Nuer* (1940), un clásico de la etnografía, *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951), *Essays in Social Anthropology* (1962), y *The Azande* (1971).

mueritos está vinculado a actividades familiares y la creencia en el Ser Supremo está mezclada con creencias en fantasmas, de tal manera que la religión zande se describiría más adecuadamente en conexión con la vida doméstica "(Evans-Pritchard, 1997: 27). En este entendido, Evans-Pritchard desarrolla un trabajo sobre la magia entre los azande preguntándose más por el "¿cómo?" que el "¿por qué?", explicando los hechos a partir de otros hechos recogidos en la misma cultura zande, destacando la interdependencia entre ellos.

Puede observarse entre los azande que hay una distinción entre brujería y magia, la primera se lleva por naturaleza y puede estar fría o caliente, puede ser consciente o inconsciente. El brujo tiene la capacidad de embrujar, es decir de afectar la salud y los procesos normales sociales en forma espontánea, nace con esa capacidad para causar daño y obstaculizar el deseo y los procesos vitales de aquellos a quienes envidia, si su capacidad se encuentra activa o caliente. En cambio si su brujería se encuentra fría no causará daño. Ese daño lo puede hacer consciente o inconscientemente, puede que el brujo no sepa que tiene brujería, e incluso puede protestar que no tenía ninguna intención de causar daño y mostrar pena, lo que acabará con el mal, si se hizo sinceramente. Otros que pueden llevar la brujería son los descorteses y maleducados, las lesbianas y los que hacen cosas impropias como orinar sobre los terrenos de labor; en fin, todo lo que reviste lo antisocial lleva la brujería.

La magia en cambio necesita de medios auxiliares, de medicinas, las cuales pueden ser buenas o malas según su capacidad de quitar o poner males, lo que da como resultado la magia buena y la magia mala. El mago se desdobra en el curandero, que en realidad es también un mago que hace manipulaciones al cuerpo y tiene un amplio conocimiento de la herbolaria.

Entre los azande no hay una idea de naturaleza, ésta se construye con la ciencia moderna. Lo místico no es extraordinario, es tan sólo aquello que es diverso de lo sensible y lo visible, pero está en la vida común y corriente formando parte de ella. Hay una defensa del sentido común del primitivo, en el contexto de una arena social de los deseos y los contradeseos, pero como competencia entre miembros de igual estatus por los beneficios sociales, la desigualdad que arroja

los resultados y la envidia y su contrapartida la sospecha maliciosa. Aquí circula la magia, en el deseo, la tristeza por el bien ajeno y la sospecha de que los beneficios propios hieren a los demás. Los males son causados por la brujería, no es que no se reconozca que hay errores humanos que causan el mal; sólo que todos los que sufren una desgracia inmediatamente acuden a la brujería como racionalización de ésta, y como forma de proyectar su animosidad hacia alguien a quien culpan de sus males.

La brujería contesta el por qué convergen la biografía del individuo y la cadena de hechos naturales cuando acontecen las desgracias, ambos hechos son independientes y no hay explicación para que se crucen en un momento específico, si no es con la brujería. Por lo demás, la brujería no explica desde el punto de vista general, explica casos concretos y lo hace desde el punto de vista socialmente relevante. La muerte de una persona al derrumbarse un granero devorado por las termitas tiene una causa natural perfectamente explicable, pero no lo es tanto el que en ese preciso momento se haya encontrado una persona cuando pudo derrumbarse antes o después, y además los actores sociales sólo aparecen si se piensa en la brujería, en la animosidad de una persona que causó el hecho, en la arena social de los deseos y contradeseos. Así empiezan a actuar los actores en la venganza y en todos los actos sociales que implica el darle sentido a un hecho natural desde la sociedad. Vale la pena decir, que la brujería no es un lugar para disculpar las causas legales o morales, nadie que cometa adulterio puede alegar que lo hizo por brujería; nadie que robe puede tampoco alegar inocencia por brujería.

La aportación de Evans-Pritchard está en la oposición brujería/hechicería y la concepción de la magia como explicación de la desgracia, y la afinación del concepto de Malinowski del contexto de la magia como arena social de los deseos.

10.- Max Gluckman* : magia e integración moral (T¹⁰)

Para Gluckman el trabajo de Evans-Pritchard (1997) construye una argumentación general que es aplicable a “todas las tribus africanas que creen en la brujería, en los oráculos o la adivinación, y en la magia.”(Gluckman,1944:7). Del mismo modo, permite no sólo comprender al comportamiento de los africanos, sino también el nuestro cuando no actuamos a partir de bases científicas válidas.

El problema es: “¿existe una diferencia entre la lógica africana y la europea, y, en ese caso se debe a diferencias físicas o a diferencias psicológicas, relacionadas con las condiciones sociales distintas en que viven africanos y europeos?” (Gluckman, 1944: 8). Según Gluckman, las diferencias entre los cerebros de las distintas razas humanas no han sido comprobadas, y si las hay son tan mínimas que no son relevantes. En cambio las diferencias sociales si son profundamente determinantes, la sociedad moldea las diferencias, lo que no significa que haya irracionalidad o inferioridad del africano pues: “Los expertos del gobierno califican de admirable la agricultura de los lozi, y dicen que no pueden sugerir mejoras, a no ser que primero hagan experimentos”(Gluckman, 1944: 9).

Para Gluckman hay racionalidad en el hombre primitivo, incluso “Esa capacidad para razonar se revela con claridad también en los casos en que maneja creencias e ideas diferentes de las nuestras, especialmente las referentes a la brujería y a la magia” (Gluckman, 1944: 2). Por otro lado, como parte importante de su cultura, la brujería en África está anclada en la tradición: “El hecho fundamental es el de que el africano ha nacido en una sociedad que cree en la brujería y, por esa razón, la estructura misma de su pensamiento, desde la infancia, se compone de ideas mágicas y místicas” (Gluckman, 1944: 13).

Pero en todo caso, ¿por qué los azande creen en la brujería?, “¿por qué las sociedades tribales valoran las desgracias naturales en términos tan sumamente morales y místicos?” (Gluckman, 1978: 288). El mito tiene un contenido originario y fundante que destaca el papel destructor de las malas acciones, las catástrofes

* Herman Max Gluckman (1911-1975), antropólogo inglés nacido en Johannesburgo, Sudáfrica, graduado en las universidades de Witwatersrand (B. A. 1930) y Oxford (Ph. D., 1936). Desde 1947 hasta 1971 fue profesor de antropología social de la Universidad de Manchester, donde fue profesor investigador. Sus mayores aportaciones fueron el área de antropología política y la corriente procesualista, y en el conocimiento del derecho primitivo. Entre sus escritos destacan: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (1965) y *Allocation of Responsibility* (1972).

que afectaron a los antepasados como producto de la ira o de un acto indebido. El orden del universo se concibe como un orden moral en el que por igual participan el hombre y la naturaleza, y en el que lo que sucede en una parte afecta por igual a todos los integrantes de esa totalidad universal.

Gluckman destaca la base de la magia en la arena social en la que se disputa el prestigio y la distribución del producto y el poder social. La competencia por los bienes sociales son el fundamento de la envidia, la hechicería y la brujería. Gluckman hace notar que las acusaciones de brujería se lanzan entre diferentes tipos de personas en diferentes sociedades.

Concede que la brujería opera en campos en los que la ciencia no puede intervenir, pero que además no puede ser falseada como la ciencia porque sus criterios de existencia y validación son los mismos, su prueba- si es que la hay- es tautológica.

En el tipo de sociedad en el que se desarrolla la brujería, es una muy peculiar en donde todo aquello que destaca es visto como indebido, aunque sea deseable. Lugares en los que no existe donde vender los excedentes, ni se puede incentivar el beneficio, ni acumular mercancías. Estas sociedades no tienen el apremio urgente de producir más allá de sus necesidades, e incluso: “Estas creencias se relacionan con la igualdad social básica de la economía. Las creencias tienden a mantener el término medio. Quien prospera excesivamente temerá la envidia- y la hechicería- de sus vecinos, al mismo tiempo que estos le considerarán sospechoso de brujería” (Gluckman, 1978: 263). Las animosidades personales que causan la brujería, sólo pueden darse en estas sociedades de pequeña escala y con relaciones interpersonales profundas, lo que no se da en nuestra sociedad moderna

La teoría de Gluckman repite lo que encontramos en Evans-Pritchard y en Victor Turner sin mucha diferencia, sobre todo con el primero. No añade nada a nuestra definición que no hayan aportado otros teóricos.

11.- Victor Turner* : magia y antiestructura (T¹¹)

En la religión ndembu hay un dios supremo, Nzambi, creador del mundo y divinidad ausente que no interviene más en su obra. Relacionado con el tiempo y la fertilidad, no es objeto de un culto consistente en oraciones o ritos. A un lado de esta divinidad, existen los espíritus de los ancestros que tienen la capacidad de incidir en la vida de los hombres; dar o quitar dones o desgracias. Todo depende de la ausencia de ofrendas y del comportamiento inadecuado de sus parientes vivos, que los hace enojar contra sus descendientes. O de la presencia de ofertas y del buen comportamiento de éstos, lo que los mantiene contentos y generosos. El enojo de los ancestros se refleja sobre todo en la mala fortuna en la caza masculina y los problemas reproductivos femeninos.

Como función, los rituales ndembu se dividen en dos tipos: los relacionados con las crisis vitales de la biografía humana del tránsito de la pubertad y la muerte, y los “rituales de aflicción” asociados a las desgracias que a su vez se subdividen en tres principales grupos: cultos relacionados con la caza, cultos reproductivos y ritos curativos. En la terminología de Schwimmer estamos frente a la dicotomía de prácticas demostrativas y transformativas. Como podemos ver, el primer tipo de rituales identificado por Turner entre los ndembu, son rituales de paso y no se podrían relacionar con la magia en forma inmediata. En cambio los rituales de aflicción se relacionan con las transformaciones imaginarias de estados y se vinculan con problemas cotidianos- con una divinidad superior ausente- y entidades místicas y con capacidad para causar daño. De ese modo, el trato de los rituales es con los ancestros, númenes parecidos a los “demonios” en el sentido weberiano. Por otro lado, es característica de la magia la ausencia de un cuerpo profesional y especializado que ejercen el culto institucionalmente. El nivel de los cultos ndembu no es el chamánico, en la escala planteada por Harris, pues más bien se encuentra en el nivel comunitario que exigen los rituales de paso.

* Nacido en Glasgow, Escocia, en 1920. Estudió poesía y letras clásicas en Londres, interrumpió sus estudios y después retornó a estudiar antropología hasta graduarse (B. A., 1949). Pasó a la Universidad de Manchester donde estudió con Gluckman entre otros antropólogos, y se graduó en antropología. Finalmente completó sus estudios en el área (Ph. D. 1955). Fue lector en Manchester, profesor en Stanford y Chicago. Destacan entre sus obras: *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village* (1957), *The Drums of Affliction: A study of Religious Process among the Ndembu* (1968), *The Forest of Symbols* (1963)

Funcionalmente, el ritual soluciona los conflictos que se dan dentro de una estructura social ambigua que produce contradicciones, disputas y conflictos con suma facilidad. El problema de un individuo es parte de toda la comunidad, la cual participa y al hacerlo reduce la hostilidad entre las facciones, prestigia al grupo que lo celebra, confirma y establece lazos de amistad y reafirma y refuerza los valores aceptados grupalmente.

Existe la creencia entre los ndembu acerca de las brujas que heredan sus poderes de un ancestro y los hechiceros que crean su poder por medio de objetos mágicos. Ambos tienen espíritus como chacales, ratas, lechuzas, o enanos de pies deformes u otros elementos simbólicos de la noche o de la anormalidad y lo antisocial. El carácter marginal de estos emblemas, recuerdan a Mauss y su tesis de que la marginalidad es el fundamento de lo mágico. Turner extiende el concepto de periodo liminar del esquema ritual planteado por Van Gennep, para designar la oposición a la estructura, al sistema de relaciones basado en la jerarquización, el orden y la explotación. La *communitas* es un periodo marginal de relaciones entre semejantes, sin reglas ni posiciones jerárquicas. La magia está en el dominio de la antiestructura: “El mundo de la brujería, tal como aparece en las creencias tribales, no es el mundo ‘estructural’ cabeza abajo o en imagen invertida. Es un mundo en descomposición, donde todo lo normal, lo saludable y lo ordenado queda reducido al caos y al ‘magma primordial’. Es la antiestructura más que la estructura invertida” (Turner, 1997:138).

Turner no acepta la clasificación que hace Evans-Pritchard al dividir la brujería y la hechicería, pues no la ve como una constante universal sino como un caso muy particular de los azande.

Dicho esto analicemos lo que escribió sobre algunos ritos curativos, como el los llama. Para esto necesitamos primero analizar el simbolismo cromático de los ndembu. El sistema cromático de los ndembu tiene tres unidades culturales: blanco, rojo y negro. Lo blanco es lo superior, sus cualidades son la prosperidad, la pureza y la salud, su poder es positivo y se concreta en el semen y la leche. El rojo es de jerarquía media, es el poder la fuerza, el asesinato, la caza y el peligro, su poder es ambivalente y se corporiza en la sangre. El negro es inferior, es la

maldad, la desgracia, la enfermedad y la brujería, su poder es negativo y se concretiza en la suciedad corporal y la putrefacción.

Los símbolos no derivan de las categorías sociales ni de las estructuras del pensamiento inconsciente, según Turner, sino de la experiencia psicobiológica del cuerpo humano, fuente y origen del simbolismo. Este origen sería el polo sensitivo o apetitivo del signo, el otro polo- ideológico o normativo- estaría en la estructura social. Turner advierte que los procedimientos de curación están guiados por los mismos principios y criterios de clasificación de sus ritos y conceptos morales. Entre los ndembu la mala salud es una especie de desgracia, un “carecer de blancura” (suerte o pureza). La desgracia es un género que incluye a la falta de fortuna en la caza, enfermedades reproductivas, accidentes físicos y pérdida de bienes. Toda calamidad es causada por una fuerza mística que es generada, invocada y dirigida por agentes conscientes, que pueden estar vivos o muertos, ser humanos o sobrehumanos. Pero los ndembu no sólo creen en males causados por fuerzas místicas, también aceptan las enfermedades provocadas por males meramente corporales y por lo tanto “naturales”, pero cuando la enfermedad se agrava, inmediatamente se pasa al nivel de males místicos y se acude a los especialistas rituales.

La terapéutica es en buena parte un proceso que trata de hacer accesible lo oculto. La oposición blanco y negro, es también la oposición entre lo visible y lo invisible, lo accesible y lo oculto. El blanco es también la representación de la fuerza, la vida, la salud, el hacer visible, el limpiar las impurezas. El estado de salud es un estado “blanco” en oposición al estado “negro” de mala salud, de falta de suerte, pureza y felicidad. El negro también representa lo escondido. Toda la terapéutica es devolver al cuerpo su blancura, se limpia con una escobilla para purificar y limpiar y se usan materiales blancos o con virtudes análogas a la blancura.

Entre los ndembu hay dos tipos de medicinas: las yitumbu y las mpela, que White las define como de naturaleza vegetal orgánica y de materia inorgánica. Turner añade una clasificación desde el punto de vista en que se da la simbolización analógica: “Por ejemplo la raíz de la planta kapumbwa

(*Ancylobothris amoena*) segrega una goma blanca similar al pus (*mashina*). La *yitumbu*, hecha a partir de esta raíz, es empleada en el tratamiento de la gonorrea (*kaseli kamashina*)” (Turner, 1997: 339).

La noción de antiestructura- un índice en la jerarquía de nuestro sistema taxonómico- es la adición fundamental de Turner.

12. - Max Weber* : magia y carisma (T¹²)

El proceso de racionalización y la triple calificación de las formas de autoridad, son las bases con las que Weber analiza la religión. Las tres formas de autoridad tienen equivalencia con las tres formas de pensamiento que hemos encontrado en los autores antropológicos ya analizados. Magia, religión y ciencia se vinculan en forma respectiva con carisma, tradición y racionalidad.

Weber no hace una definición de religión: “Es imposible ofrecer una definición de lo que ‘es’ la religión al comienzo de una investigación como la que emprendemos, en todo caso, puede darse al final” (Weber, 1964: 328). Según Weber la acción motivada por la religión y la magia está, en su manifestación primitiva, orientada a este mundo y es una forma de acción racional conforme a reglas de experiencia; no es posible abstraer lo mágicorreligioso de la cotidianidad.

Weber sostiene que lo extraordinario es lo que contiene la atribución de poderes especiales que tienen relación con las nociones del tipo *mana*, que él llama carisma: don del objeto o persona dado por naturaleza y que es inalcanzable, o que puede crearse mediante un medio especial. El carisma es la calificación del más antiguo de los oficios. Weber reduce el mago al chaman, al administrador de un estado personal carismático especial: el trance extático y la orgía. Ese particular carácter de la magia, deriva en el cultivo de un saber esotérico y elitista. Por otro lado, Weber comparte con Tylor la idea de que la idea del alma surge de fenómenos relacionados con manifestaciones del

* Fundador del pensamiento social (1864-1920), nació en Erfurt, y se educó en las universidades de Heidelberg, Berlín, y Gotinga. Fue jurista en Berlín (1893), y profesor de economía en las universidades de Friburgo (1894), Heidelberg (1897), y Munich (1919). Fue editor de el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, el periódico sociológico alemán. Destacan sus obras sobre la relación entre religión y economía, en oposición al determinismo marxista, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado originalmente en 1904, y sus *Ensayos sobre sociología de la religión* en 3 volúmenes, publicados inicialmente en 1920-1921, y la colección de ensayos *Economía y sociedad*, editado inicialmente en 1922.

subconsciente, del éxtasis que permite pensar en un desdoblamiento del cuerpo. Estos seres pueden morar en los objetos, poseerlos o encarnarse en ellos de forma temporal o más o menos permanente. Después aparecen los dioses y demonios, poderes sobrenaturales que pueden ser tanto objeto de personalización como de despersonalización, cosa que no acontece con el alma.

El mago pasa de la acción directa a la acción simbólica, como única forma de acceder a una existencia ultramundana cuya sustancia es lo intangible, lo invisible y lo oculto, sólo manifestado por medio del símbolo y su especialista el mago. Por otro lado, el hecho de que una acción haya sido probada como eficaz, hace que ésta se reproduzca: lo santo es invariable.

Los dioses se constituyen sólo después de superar el naturalismo llegar a la abstracción simbólica, la cual se hace efectiva en virtud del culto y su enlace con una comunidad duradera, lo cual asegura la continuidad de figuras profesionales que se ocupan del culto y se dedican a sistematizar el campo de representaciones. Del conjunto de dioses poco diferenciado y en plena anarquía se pasa a la formación del panteón con su sistematización, especialización y caracterización de las divinidades, al posibilitar la práctica y constitución de las condiciones de la reflexión sistemática sobre la acción religiosa, en un estadio histórico en el que también se da la racionalización de la vida en general. El progreso ascendente de la racionalización y la formación de unidades nacionales y religiosas permiten la construcción del monoteísmo, lo que acarrea un proceso de exclusividad del culto religioso.

La parte sociológica consiste en la distinción del sacerdocio de los magos, el sacerdocio se constituye por los funcionarios profesionales del culto y adoración a los dioses; los magos son, en cambio, quienes conjuran y coaccionan a los demonios. Los sacerdotes son funcionarios de una empresa permanentemente organizada y reglamentada para influir en los dioses, mientras al mago se lo apela de caso en caso. Magos y profetas son diversos del sacerdote, en cuanto éste posee un saber específico de una doctrina establecida y una cualificación profesional, ámbitos más bien de la institucionalidad, en cambio el profeta y el mago son carismáticos. El sacerdocio tiene lugares de culto e instalaciones

cultuales que no tiene el mago. Además mientras el sacerdocio es una asociación activa cuyas acciones benefician a sus miembros, el mago ejerce una profesión libre.

Se puede además observar que la problematización con la ciencia y la religión, se ausenta de la problemática de Weber. La falta de racionalidad, el carisma y las estrategias extáticas caracterizan a la magia según Weber, según las estrategias emotivas y sus índices respectivos, en lo demás, Weber repite a otros autores.

13.- Clifford Geertz* : la magia en el contexto del sentido común como sistema cultural (T¹³)

El símbolo religioso tiene la función de sintetizar el ethos y la cosmovisión de un grupo. La práctica y la creencia religiosa se relacionan con un ethos intelectualmente razonable y emotivamente convincente, con lo que objetiva preferencias morales y da apoyo a éstas. El símbolo religioso se basa en la congruencia entre el estilo de vida y una metafísica determinada en la que ambas comparten y refuerzan la autoridad que deriva de su mutuo apoyo. Con estos antecedentes Geertz ensaya una definición de religión: “1) Un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vínculos vigorosos, penetrantes y duraderos 3) formulando concepciones de un orden general de existencia y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 1997: 89). Como sistema de símbolos la religión es una estructura cultural, un complejo de símbolos que sirve como una fuente de información intersubjetiva y externa, como un modelo de la realidad y como un modelo para la acción. Esto nos hace ver que la dependencia del hombre con respecto al sistema de símbolos en particular que es

* Clifford James Geertz, antropólogo cultural norteamericano nacido en San Francisco. Fue profesor de antropología de la Universidad de Chicago desde 1960 hasta 1970, cuando se hizo profesor de ciencias sociales en el Instituto de Estudios Avanzados de Princeton. También trabajó en la Universidad de Oxford (1978-1979). Famoso por abogar por la aproximación weberiana a la cultura, realizó trabajo de campo en Java, Bali y Marruecos. Exploró las metodologías críticas e interpretativas de la antropología, argumentando que las culturas deberían ser interpretadas como textos, como literatura. Prolífico y talentoso como escritor, sus trabajos incluyen: *Peddlers and Princes* (1963), *Agricultural Involvement* (1963), *Islam Observed* (1968), *The Interpretation of Cultures* (1973), *Mit., Symbol, and Culture* (1974), *Negara. The Theater State in Nineteenth-Century in Bali* (1980). *Local Knowledge* (1983), *Works and Lives* (1988), y la memoria *After the facts* (1995).

la religión, pues ésta dice cosas importantes que dan capacidad de decisión y orden en la existencia humana.

El ser humano no puede enfrentarse al caos, los sistemas simbólicos permiten reducir ese desorden y al mismo tiempo proporcionan una orientación general con respecto al entorno cultural y natural en el que actuamos. El caos se presenta sobre todo en las situaciones límites de capacidad analítica, fuerza de resistencia y de visión moral. En relación con los límites de la capacidad analítica, la religión trata de reducir lo inexplicable e intenta introducir lo anómalo e irregular en lo explicable. En relación con la capacidad de resistencia, el problema no es tanto evitar el dolor como hacerlo tolerable, lo que se da cuando se define y precisa lo experimentado. Así al concentrarse en el sufrimiento humano e intentar afrontarlo al colocarlo en un contexto con sentido, la religión aporta una manera de actuar en la que el sufrimiento puede ser expresado inteligiblemente, comprendido y- por tal situación- soportado. Por lo que toca a los límites de la visión moral, la religión tiene la función de llenar las brechas entre el merecer y el tener, el deber ser y el ser, y la prescripción y la recompensa. Aunque no siempre correspondan ambos términos de la brecha- o más bien porque precisamente no corresponden- la religión formula mediante símbolos una imagen del orden del mundo tan indiscutiblemente genuino que explica y celebra a esas ambigüedades e incoherencias, haciendo ver a esas paradojas como meras apariencias de un orden genuino en el que se niega que existan hechos inexplicables, que la vida sea insoportable y la justicia un mero espejismo. Ubicando, de esta manera, la esfera de la existencia humana en otra más amplia que le da sentido y resuelve sus más inmediatas contradicciones e inconsistencias. Hay que resolver sin embargo un doble problema: ¿cómo se diferencia la religión de otras perspectivas y cómo se acepta?

En la perspectiva de sentido común hay una simple y espontánea aceptación del mundo, además de estar dominada por el motivo pragmático que la determina o la obliga a adaptarse. Por lo demás el sentido común es simplemente dado. La perspectiva científica es en cambio el producto de una duda deliberadamente asumida que está detrás de una indagación sistemática- en un

momento en el que se suspende el motivo pragmático de la acción- y que presenta sus productos como una traducción formal del mundo. En cambio, el ignorar la experiencia a favor de la apariencia es lo propio de la perspectiva estética. Finalmente, y en forma más extensa, la perspectiva religiosa en contraste con la de sentido común, va más allá de lo cotidiano para moverse en realidades más amplias y omnicomprensivas que corrigen y completan a las originadas en el sentido común. Además el interés de la perspectiva religiosa no es la acción sobre esas realidades más amplias sino la aceptación y la fe en ellas. En oposición con la perspectiva científica, la religión cuestiona las realidades de la vida cotidiana no por la duda sistemática, sino porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias que ya mencionamos, además de que opone la entrega y el encuentro al desapego y el análisis científicos. Y contra la perspectiva artística, ahonda el interés por lo efectivo y manifiesta la creación de una aureola de gran actualidad.

Como sistema de símbolos, la religión es inviolable ante las revelaciones discordantes de la experiencia secular, a las que siempre introduce en órdenes más amplios que les otorgan coherencias. En el rito es donde más obvia es la autoridad persuasiva del sistema religioso, al movilizar los estados anímicos y las motivaciones del ethos y al definir la imagen del cosmos por medio de una intensa dramatización que representa el modelo de y el modelo para, de manera ostensible y condensada. La experiencia religiosa es sólo por momentos, lo normal es el desarrollo de las acciones en el mundo del sentido común y la vida cotidiana. Pero esos momentos mínimos, que son los ritos religiosos, tienen su impacto más importante en el significado que prestan a la concepción que el individuo tiene del mundo de los hechos, y es que la religión no describe al mundo tanto como lo modela.

Geertz ve la magia como un cuerpo asistemático de conocimientos de carácter "práctico", frente al carácter racional y sistemático de la religión. Al caracterizar a la religión tradicional o magia en oposición la religión racional, hace ver que en la primera no es como en la segunda que ya no se plantea: "¿Por qué el granero cayó sobre mi hermano y no sobre el de algún otro?...sino ¿Cuáles son

las bases sobre por las que puede justificarse el castigo de los malhechores?’...” (Geertz, 1997: 154).

Si revisamos las características del sentido común como sistema cultural, tal como lo conceptualiza Clifford Geertz, encontraremos semejanzas con respecto a la magia. En la brujería se dan las características más generales del sentido común. Naturalidad derivada de la espontánea aceptación de la existencia de la brujería; practicidad, por la vinculación de la brujería con la vida cotidiana y su pragmática consistencia de lucha por el beneficio social; transparencia, por su existencia como verdad evidente y ampliamente conocida; asistematicidad, producto de su cultivo profano y sin institución cultural; y accesibilidad hasta cierto punto. Ahora podemos dar una definición de la magia en los términos de Clifford Geertz. En primer lugar se observa que no separa la magia y la religión, y pone el territorio de lo mágico-religioso en la solución de los problemas límite de la existencia humana, el fin último de lo mágico-religioso es reducir el caos, poner orden por medio del pensamiento simbólico. Hay entonces esa semejanza entre la magia y la religión, pero las diferencia en orden a su vinculación con la practicidad y la vinculación con la vida cotidiana, puesto que mientras la religión tradicional o magia- en acuerdo con la teoría weberiana- se vincula y deriva su quehacer de lo consuetudinario, la religión trasciende lo prosaico y lo ubica en marcos más amplios. Con esto la magia se vincula con el sentido común, al cual complementa y completa, al mismo tiempo que toma de él su sentido y base fundamental. La magia se acepta a partir de las convenciones del sentido común, pero también lo refuerza y completa al darle sentido y pertinencia a las anomalías que no es capaz de integrar. Con estas salvedades, la teoría sobre la religión de Clifford Geertz se aplica también a la magia.

La vinculación con el sentido común de la magia aparece con Malinowski y los funcionalistas y procesualista, pero no se desarrolla en forma tan sistemática la noción del primero como para argumentarla en forma más completa.

14.- Marvin Harris* : magia e ideología (T¹⁴)

A la definición de la religión del animismo, Harris objeta el que no haya considerado sus implicaciones políticas, sociales y económicas y el que Tylor diera demasiada importancia a la función de la religión como solución de enigmas y de experiencias psicológicas extraordinarias. Harris vincula el animismo al animatismo de Marret, con la creencia en el mana, y a éste lo asemeja al carisma, incluyendo en él vitaminas y productos “poderosos” como detergentes o insumos automotrices.

Harris se resiste a asociar la religión con lo sobrenatural, por la razón de que la diferenciación entre lo sobrenatural y lo natural no se da en las sociedades preindustriales, por lo que opta por la división sentada por Durkheim entre lo sagrado y lo profano, y el supuesto de que la sociedad es la causa eficiente de la religión, pero Harris la conceptualiza como una funcionalización de los intereses surgidos de la desigual distribución del producto social.

En relación con la diferenciación entre el afán manipulatorio de la magia y la vocación persuasiva de la religión, que cita como propia de Frazer, Harris la ve inconsistente por la mezcla de ambas manifestaciones en las situaciones concretas. Siguiendo a Wallace (1966) plantea cuatro formas de culto religioso: individualista, chamánico, comunitario y eclesiástico. Estos forman una escala histórica y también una ascensión en la complejización, de manera que el superior comprende y supera a los anteriores. Los cultos individualistas son la forma más simple de religión, en éstos toda persona es un especialista; en los chamánicos, hay un especialista que actúa como adivino, curandero, médium espiritista y mago a cambio de dones, prestigio y poder. El chamán es un especialista a tiempo parcial. El culto comunitario se caracteriza por la participación de grupos de no especialistas, que pueden usar el auxilio del chamán, quienes al finalizar la celebración vuelven a su vida cotidiana. Finalmente, en el nivel eclesiástico hay un

* Antropólogo norteamericano (1927-2001), nacido en la ciudad de Nueva York y graduado en la Universidad de Columbia (A. B., 1949; Ph. D., 1953). Miembro de la Universidad de Columbia (1952-1980), fue “chairman” del departamento de antropología (1963-1966). Después se convirtió en profesor investigador de la Universidad de Florida (1981-2000). Sus mejores trabajos son estudios de comunidad en América Latina y etnologías de África. Fue muy influyente en el desarrollo de la teoría del materialismo cultural, corriente que sostiene que la cultura y la sociedad humana es modelada por las necesidades materiales prácticas de la vida cotidiana. Sus 17 libros incluyen *Patterns of Race in The Americas* (1964), *The Rise of Anthropological Theory* (1968), *Cannibals and Kings* (1977), *American Now* (1981), *Cultural Materialism* (1979), *Good to eat* (1986), *Culture, People, Nature* (5ª ed. 1988), *Our Kind* (1989) , y su relativamente reciente *Theories of Culture in Postmodern Times*.

sacerdocio profesional que forma una burocracia que monopoliza la celebración de ciertos ritos. Esas burocracias se asocian con sistemas políticos estatales e incluso se confunden con frecuencia con las élites resultantes de la burocracia estatal y la eclesiástica.

El chamanismo tiene su ubicación original en los pueblos de habla tungús de Siberia, de ahí proviene el vocablo chamán, que designa a personas que tienen una reconocida capacidad para entrar en contacto con seres espirituales y controlarlos por medio del trance extático, estado que se alcanza por medio de la ingestión de drogas o la inducción del estado de trance a través de la danza, la contemplación o la ascesis. Es en situación extática cuando el chamán adivina, actúa como médium, diagnóstica males y prescribe la curación y prevención.

Es común que el chamán se sirva de ciertos procedimientos dramatizantes de la situación. Tal es el caso del uso del guijarro que se extrae del paciente; esto no es charlatanería, es la simbolización de la contrapartida que este objeto tiene en el espíritu del paciente y que causa el trastorno. Catarsis y simbolización analógica, diríamos. Manipulación de la naturaleza a partir de su humanización dramatizada. Dar sentido a lo que no lo tiene por medio de la asignación de significado a una situación desafortunada o problemática.

La magia, como Frazer la concibe, la ubica Harris en el chamanismo al igual que Weber. Sin embargo Harris hace notar que el trance chamánico no es universal, hay personas que diagnostican, curan, adivinan y dan inmunidad y éxito frente a los males sin técnicas extáticas.

La religión y la magia son formas de la ideología, del conjunto de ideas que ocultan y funcionalizan la dominación y explotación. Estas formas de dominación se desarrollan de acuerdo a la complejización de la estructura social, llegando a su nivel de evolución más alto en la estructura eclesiástica. El chamanismo como práctica "legal" e institucional sólo es posible en una sociedad con economía y estratificación social simple y con una escasa división del trabajo. En el contexto complejo y de desarrollo del modo de producción, entrará en situación de subordinación con formas de culto más acordes con la estructura económica.

La brujería no sólo explica las desgracias, también desplaza la culpabilidad a blancos más asequibles, lo que permite la adecuada reproducción del sistema. La manía de las brujas desactivó toda protesta contra el poder establecido y enfrentó a los pobres entre sí, desmovilizó todo movimiento reivindicativo y elevó al rango de héroes a los explotadores, quienes astutamente desplazaron su responsabilidad de las crisis en un enemigo débil y marginal.

El poder no está en la marginalidad y el mana, como lo suponía Mauss, sino en las clases que son capaces de usar el poder para marginar; la marginalidad no es causa del poder sino producto de él. Al menos en las sociedades complejas, racionalistas y distantes del extatismo chamánico.

No se deja de lado el hecho de que se encuentran demasiados testimonios respecto al aquelarre. Pero esto Harris lo explica en términos prácticos y mundanos, como gusta de escribir, por la confesión conseguida mediante la tortura y la utilización de drogas. Ambas cosas permiten explicar no sólo todo ese simbolismo de lo antisocial, constituido por la culpabilidad de las desgracias y el comportamiento exageradamente desviado, sino que además hace explicable el cúmulo de confesiones de haber copulado con el diablo, volado por los aires y haberse desdoblado en dos personas.

Lo fundamental de Harris es su consideración de las condiciones materiales de la existencia, y la lectura política e histórica del complejo magia-religión. Lo que introduciremos de Harris al dispositivo que venimos realizando será la asimetría de lo social y la situación de subordinación de la magia respecto a otras manifestaciones religiosas, así como el uso ideológico de la magia como interés.

15.- Maurice Godelier* : magia, marxismo y estructuralismo (T¹⁵)

A partir del concepto del fetichismo de la mercancía de Marx, Godelier observa que las relaciones sociales y las categorías de la economía son- ideológicamente hablando- de carácter “fantasmagórico”, pues esconden las

* Nacido en 1934 en Cambrai, Francia. En la École normale supérieure de Saint-Cloud obtuvo su “agrégation” en filosofía, y grados en filosofía y literatura moderna. Ingreso a la École Pratique des Hautes Etudes como “chef de travaux” con Ferdinand Braudel, y después fue lector con Claude Lévi-Strauss en el Colegio de Francia en 1975. Fue nombrado director de estudios en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Sus trabajos antropológicos los desarrolló sobre todo con los baruya de Nueva Guinea. Destacan entre sus obras *La production des Grands Hommes: Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée* (1982), *L'idéal et le matériel* (1984), *L'énigme du don* (1996)

condiciones de explotación dadas en las relaciones de producción y la generación de la plusvalía, cosa que la religión realizaba en las religiones primitivas- según Marx.

Para Godelier- como para Engels- la religión es la representación fantástica de las fuerzas externas que controlan la vida cotidiana de los hombres. Al respecto tenemos las dos siguientes opiniones: la primera en torno al carácter mágico de la mercancía; la segunda, sobre su caracterización como religión por parte de Marx, y no sólo de las sociedades primitivas: "...el fetichismo de la mercancía y de todas las formas sociales que se han desarrollado a partir de ella, moneda, capital, interés, salario, etc., constituye el foco de un universo de representaciones míticas que alimentan creencias irracionales en los poderes mágicos de las cosas, o que inducen en los individuos conductas mágicas para conciliarse los poderes ocultos de las cosas..." (Godelier,1974: 316).

Sólo el pensamiento científico moderno, la historización ascendente del pensamiento salvaje, es diferente del pensamiento mágico. La ciencia es la domesticación del pensamiento salvaje, un pensamiento que camina hacia la esencia de las cosas. Godelier diferencia la filosofía y la ciencia del pensamiento primitivo por la construcción del inconsciente impersonal, antropomorfiza tanto al proceso mágico como al religioso y deja el determinismo inconsciente en la ciencia y la filosofía.

Hay una identificación del pensamiento primitivo con el pensamiento mágico-religioso y de éste con la ideología- a través del fetichismo de la mercancía como modelo operativo- y del pensamiento primitivo con el levistosiano concepto del pensamiento salvaje. Finalmente, podemos observar que hay una clara ruptura entre esta colección de conceptos y el concepto de ciencia, a partir de la oposición entre apariencia/esencia que corresponde a la oposición ideología/esencia en forma respectiva. En esta línea se encuentran las reflexiones que lo llevan a afirmar que el pensamiento mágico-religioso es analógico (metafórico y metonímico), es una conceptualización del mundo natural que toma como modelo al hombre.

En relación con la diferenciación entre magia y religión, Godelier encuentra que la religión es una dimensión preferentemente teórica que explica al mundo y lo representa, mientras que la magia se desarrolla como una dimensión práctica que trata de influenciar lo real por medio de rituales: “Dado que el pensamiento primitivo piensa por analogía, religión y magia son lógicas y prácticamente inseparables, y constituyen formas fundamentales y complementarias de explicación (ilusoria) y de transformación (imaginaria) del mundo” (Godelier, 1974: 341). No se puede pasar por alto la unión de la magia y la religión, y la relación entre la técnica y la magia: la experiencia y la técnica se usan para soluciones cotidianas, la magia y la religión para problemas insolubles o desconocidos, o simplemente refractarios a las soluciones cotidianas, lo que produce la cercanía entre técnica primitiva y magia. En las sociedades ágrafas- sostiene Godelier- la religión es la forma dominante de ideología, pero por otro lado cumple con las mismas funciones de la filosofía y la ciencia de explicación del mundo, ordenamiento de los fenómenos y sus causas. Hay dos fuentes de la religión en la opinión de Godelier: los efectos que sobre la conciencia ejercen las relaciones sociales y el medio ambiente natural, por un lado; y los efectos del funcionamiento del pensamiento analógico sobre el contenido de las representaciones.

Según Godelier, las prácticas mágicas- entre los baruya- tienen un esquema constante que contiene los mismos elementos: un discurso ritual, la utilización de materiales rituales, un conjunto de gestos rituales y un conjunto de reglas de conducta. El discurso ritual consiste en fórmulas y hechizos con el nombre secreto de la personificación a la que se dirige y la enunciación de la orden; conocer el nombre es tener la capacidad de manipular a quien se invoca. Esto no se puede hacer si no se realiza previamente cierto tipo de conductas que son casi siempre interdicciones sexuales, si no se siguen esas prohibiciones se corre el riesgo de provocar sanciones que afectarían el orden natural y la supervivencia del grupo entero. Por otro lado se puede percibir que en las sociedades simples, donde el límite de evolución de lo mágicoreligioso se ubica en la magia, esta se convierte en un prestigioso dispositivo de sublimación y control al que sólo pueden acceder quienes ostentan el poder social, a diferencia

de las sociedades complejas en las que se da la religión con sus respectivas instituciones eclesiales, las cuales desplazan a la magia a los más bajos niveles de la jerarquía social.

La transmisión del conocimiento de los nombres secretos de las entidades mágicas- volviendo a los baruya- es por medio de la tradición, pero no todos tienen acceso. La primera diferenciación es de género, las mujeres tienen sus propias fórmulas mágicas de fertilidad que se transmiten de madres a hijas, por lo que son un asunto puramente femenino. Y aunque las mujeres pueden llegar a ser chamanes nunca acceden a las posiciones superiores. Otra diferenciación está en la pertenencia a determinados grupos de parentesco que tienen influencia y poder en la sociedad baruya por lo que tienen poderes. Lo que Godelier aporta son las dos fuentes de la magia: la analogía o lógica interna y el condicionamiento social.

16- Claude Lévi-Strauss* : la magia, la ciencia y el pensamiento salvaje (T¹⁶)

Para Lévi-Strauss, el problema de la magia se hunde dentro del problema del intelecto humano, de la necesidad de conocer el universo. La exigencia del orden esta en la base de pensamiento primitivo- sustrato de la magia en Lévi-Strauss- porque está en la base de todo pensamiento.

Lévi-Strauss rechaza la consideración de la magia como una ciencia incompleta porque la considera como un sistema completo y totalmente articulado. Para él no hay en realidad una oposición entre ciencia y magia, sino que más bien se debe poner a ambas en una situación de paralelismo y como dos formas de conocimiento diferentes en cuanto a sus resultados teóricos y prácticos, pero no por las operaciones mentales que las producen, las cuales difieren sólo en función de las clases de fenómenos a las que se aplican. La ciencia se desarrolla en el ámbito de lo abstracto, la magia- en cambio- se desarrolla en el ámbito de la

* Antropólogo francés nacido en Bruselas, Bélgica (1908). Realizó trabajo de campo en Brasil de 1935 hasta 1939. Desde 1942 enseñó en la New School of Social Research of New York. En 1948 fue nombrado profesor en el Instituto de Etnología de la Universidad de París. Más conocido como el fundador de la antropología estructural, teoría fuertemente influenciada por la lingüística que tiende a ver la cultura como un sistema de comunicación, reduciendo las instituciones y productos culturales a sus principios y operaciones subyacentes y profundas. Fue elegido para la Academia Francesa en 1973. Sus memorias *Tristes trópicos* (1955), tuvo un gran éxito. otros trabajos relevantes son *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), *Raza e Historia* (1952), *El pensamiento salvaje* (1962), *El totemismo en la actualidad* (1962), *Antropología estructural* (I, 1958; II, 1973), *La mirada lejana* (1983), *La alfarera celosa* (1985), *La historia del lince* (1991), *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido* (1964), *Mitológicas II: De la miel a las cenizas* (1967), *Mitológicas III: El origen de las maneras de mesa* (1968), y *Mitológicas IV: El hombre desnudo* (1971).

intuición sensible, clasifica los objetos por sus propiedades perceptibles, y aunque no hay una conexión de naturaleza necesaria entre las cualidades sensibles y las propiedades “reales” de los objetos, existe una relación de hecho en un número suficiente como para hacer generalizaciones, constituir cuerpos que permitan proseguir en el avance del conocimiento del universo, ordenándolo, reduciéndolo y almacenándolo en la memoria, construyendo medios de pertinentización y selección, de reflexión y memorización. Esta forma de conocer, Lévi-Strauss la llama ciencia de lo concreto, ordenamiento del mundo a partir de la intuición sensible.

Como medio de reflexión, esa ciencia concreta o ciencia primera, se comporta como el bricolage, el uso de restos o de objetos ya elaborados de la más diversa finalidad y procedencia, en la construcción de un objeto nuevo con una finalidad diversa de la de sus componentes y sin más proyecto que el que permita la disponibilidad y la naturaleza de los medios o elementos. Estos elementos están a mitad del camino entre conceptos y perceptos, pero los segundos no pueden ser extraídos de la situación que les dio origen y los primeros piden poner entre paréntesis sus proyectos. Lévi-Strauss encuentra el intermediario en el signo; concreto como la imagen pero con poder referencial como el concepto. El bricoleur trabaja con un subconjunto cultural. En cambio, el ingeniero trata con la naturaleza tal como se define por el estado en que se encuentra la cultura. La ciencia elabora acontecimientos desde la estructura; el bricoleur construye estructuras a partir de acontecimientos.

Por lo que respecta al arte, éste parte de un conjunto formado por un objeto y acontecimientos para conseguir su estructura, con lo que invierte la operación que al respecto hace el mito, ya que éste hace uso de la estructura para producir un objeto absoluto con la apariencia de un conjunto de acontecimientos narrativizados. El arte es la síntesis de la estructura y el acontecimiento.

Para Lévi-Strauss- es conveniente anotarlo- la religión es la humanización de las leyes naturales; la magia, la naturalización de las acciones humanas. La magia supone que el acto humano es parte del determinismo físico, la causalidad natural se humaniza y se hace cuestión de voluntad y deseo.

Por lo que respecta a la noción de mana, ésta se usa para significar una fuerza misteriosa que se da en cosas y personas sin ser- en sentido estricto- parte de ellas. Para Lévi-Strauss es un recurso del pensamiento para eludir el sinsentido y la contradicción dados por la desnivelada relación entre la disponibilidad de significantes y los significados concretos conocidos. Según Lévi-Strauss, el lenguaje (el pensamiento) nació de golpe y completo, por lo que posee más términos que los que el lento ascenso de la ciencia y su limitada acumulación de elementos pueda conseguir. Esa diferencia produce términos como el mana, el significante flotante que puede cumplir una función semántica tomando cualquier contenido simbólico que permita superar las contradicciones de un pensamiento limitado.

Veamos ahora la eficacia simbólica. El chaman lo es, porque tiene la posesión de dos datos: hay una causa de los estados patológicos y esta puede ser alcanzada, por un lado. Y por el otro, hay un sistema de interpretación en el que la invención personal es importante, ya que ordena desde el diagnóstico hasta la cura, las etapas de la intervención en el mal. Esta fabulación de una realidad desconocida por medio de procedimientos y representaciones, depende de una experiencia triple que constituye el complejo chamanístico: la del chaman y su capacidad de administrar estados psicósomáticos especiales; la del enfermo y su circunstancial alcance o fracaso de la curación; la del público que presencia la curación y para quien el entusiasmo que experimenta, y su situación intelectual y afectiva, determina una adhesión colectiva. Esto no es lo importante, no se es un gran hechicero porque se cura a los enfermos sino que se cura a los enfermos porque se es un gran hechicero, sólo así se tendrá eficacia simbólica.

Chamán y enfermo presentan dos trastornos complementarios al grupo, al mismo tiempo que expresan otras complementariedades: el enfermo es pasivo y alienado; lo informable es la enfermedad de su pensamiento. El hechicero es activo, va más allá de sí mismo y posee la efectividad que crea al símbolo. La curación asegura el pasaje de uno al otro y manifiesta la coherencia psíquica que es la proyección- a su vez- del universo social. El problema fundamental está en la relación entre un tipo de individuos con características especiales y un conjunto de

exigencias del grupo. El grupo, como público, presencia una esperada representación de la "llamada", de la crisis inicial que motivó su conversión, reviviéndola en su forma prístina con la abreacción o retrodicción del acontecimiento traumático causante del problema, y al concluir la sesión recobra el estado normal.

El chamán- con esta retrospección- realiza una abreacción, la fase psicoanalítica en que el enfermo revive con intensidad la experiencia causante del mal antes de superarla definitivamente. El chamán no sólo es un hábil administrador de estados expresivos dramáticos, es un abreactor profesional.

La abreacción chamánica puede inducir simbólicamente en el enfermo una abreacción de su propio trastorno. Aunque como la relación principal es entre el chamán y el grupo, es necesario plantear la cuestión terapéutica. Empecemos por hacer notar que en las perspectivas no científicas el pensamiento patológico y el normal se complementan, no se oponen. Además, mientras el pensamiento normal quiere encontrar las respuestas frente a un mundo de cosas que no entrega su sentido, el pensamiento patológico contiene múltiples interpretaciones y resonancias afectivas con las que llena de sentido a una realidad deficitaria de éste. En una situación en que el pensamiento normal es deficitario de sentido y el pensamiento patológico posee una sobreabundancia de significantes, la participación del grupo en la cura chamanística establece el arbitraje entre estas dos situaciones. En la cura, la tradición colectiva y la invención individual se constituyen y transforman en un sistema de oposiciones y correlaciones de una situación total en la que los actores, acciones y representaciones toman su valor posicional. El hechicero como psicópata y el enfermo como tal, permiten ver un eclosión de riqueza simbólica por la experiencia anormal en la que ambos se encuentran que tiene que ser integrada- por parte de un público participante- dentro de las posibilidades, la seguridad y la validez que proporcionan la cosmovisión colectiva. Sin posibilidades de control experimental, el arbitraje y la participación grupal en la abreacción dirige, da sentido y validez a un proceso simbólico o a otro, a un método chamanístico en detrimento de algún otro disponible.

Chamán y enfermo presentan dos trastornos complementarios al grupo, al mismo tiempo que expresan otras complementariedades: el enfermo es pasivo y alienado; lo informable es la enfermedad de su pensamiento. El hechicero es activo, va más allá de sí mismo y posee la efectividad que crea al símbolo. La curación asegura el pasaje de uno al otro y manifiesta la coherencia psíquica que es la proyección- a su vez- del universo social. La abreacción se da en tres entidades: el enfermo, el chamán y el grupo. En el psicoanálisis el enfermo habla y abreacciona frente al médico que escucha; en el chamanismo, el hechicero habla y realiza la abreacción para el enfermo que guarda silencio. Y aunque no hay abreacción psicoanalítica simultánea, el psicoanálisis acepta la abreacción del analista y del enfermo, pues antes de consultar al psicoanalista debe ser a su vez tratado; debe haber sufrido la abreacción. El problema está en la consideración de la abreacción grupal en ambas técnicas: chamanismo y psicoanálisis. La magia readapta al grupo por medio del enfermo, a problemas predefinidos; el psicoanalista adapta al enfermo al grupo por medio de soluciones “inventadas”. La seguridad que da el grupo como depositario de la tradición, la cosmovisión y lo convencional, es fundamental en la magia. El cuerpo de hipótesis científicas, que constituyen al psicoanálisis, se validan no sólo aparte de la sustancia del pensamiento grupal que es el sentido común, sino que además se opone a éste.

La magia comprende a un tipo de conductas que responden a una situación revelada por manifestaciones afectivas a la conciencia, pero cuya naturaleza profunda es intelectual. La condición intelectual del hombre explica la función simbólica que se encuentra detrás de lo mágico: el universo no significa bastante, siempre hay un exceso de significaciones en relación con los objetos a los que pueda atribuírsele. Fracturado entre los sistemas de referencia del significante y del significado, el hombre acude a un tercer sistema de referencia que integre datos hasta entonces contradictorios: la magia. Aun en situaciones en las que hay una necesidad de transformaciones que van más allá de lo simbólico.

A propósito de un texto mágico-religioso publicado por Wassen y Holmer, Lévi-Strauss analiza el texto de un canto que se entona para ayudar a las mujeres en partos difíciles, en los cuales interviene el chamán o nele- a petición de la

partera- ejecutando el mencionado canto. El texto analizado muestra una dimensión puramente psicológica. Los preliminares están muy desarrollados y obsesivamente detallados, la historia se inicia con los acontecimientos que precedieron al suceso en sí. Parece que la finalidad es conseguir una atención a lo real que se halla disminuida en la enferma, para después pasar de la realidad de las trivialidades del mito al campo fisiológico. La cura hace inteligible algo dado en forma afectiva e informe, permite hacer aceptables dolores que el cuerpo no tolera. El dolor, como amenaza del caos, se ordena y adquiere sentido en la persona a partir del soporte colectivo que organiza la experiencia de la realidad. La enferma al comprender se cura, el chamán da a la enferma un lenguaje que relaciona el significante al significado, reduciendo el símbolo maligno a la enfermedad o cosa simbolizada, lo que permite a ésta expresar estados inenunciables. Así, al pasar a la expresión verbal se desbloquea el proceso fisiológico que causa el mal.

Hay un paralelismo entre el psicoanálisis y el chamanismo, ya advertido renglones arriba. En ambos casos se trata de llevar a la conciencia conflictos hundidos en la dimensión oculta del inconsciente. Hay una experiencia suscitada que se ordena escalonada y paralelamente a una regulación automática de mecanismos externos e independientes del sujeto, hasta llegar al funcionamiento adecuado de éstos. Hay una abreacción. El chamán también es el doble protagonista de la intervención simbólica terapéutica: como orador- en vez del psicoanalista oyente- y como héroe que encarna míticamente al sujeto de la transferencia psicoanalítica: “El enfermo neurótico acaba con un mito individual al oponerse al psicoanalista real; la parturienta indígena vence un desorden orgánico verdadero, identificándose con un chamán míticamente transpuesto” (Lévi-Strauss, 1987b: 222).

El minucioso detallismo del proceso de acceso, búsqueda, combate, salida y parto tienen por objeto despertar una reacción orgánica: la dilatación en la enferma que posibilite el parto. La eficacia simbólica permite la correspondencia entre el mito y las operaciones fisiológicas. Hay pues una inversión paralela del chamán y el psicoanalista: mientras en la cura chamanística el oficiante

proporciona el mito y el enfermo las operaciones; en el psicoanálisis, la cura se da cuando el médico realiza las operaciones y el enfermo produce su mito individual.

La analogía entre chamanismo y psicoanálisis sería más completa si se acepta la sugerencia de Freud, referente a que la descripción psicológica de la psicosis y la neurosis serían sustituidas por la descripción bioquímica. De este modo la cura chamanística y la psicoanalítica se asemejarían, serían la inducción de una transformación orgánica consistente en una reorganización estructural al revivir el mito- recibido socialmente o producido individualmente- de estructura análoga a la que se busca producir en el organismo. De ese modo: “La eficacia simbólica consistiría precisamente en esta ‘propiedad inductora’ que poseerían, unas con respecto a otras, ciertas estructuras formalmente homólogas capaces de constituirse, con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo. La metáfora poética proporciona un ejemplo familiar de este procedimiento inductor: pero su empleo corriente no le permite sobrepasar el psiquismo” (Lévi-Strauss, 1987b: 225).

Lévi-Strauss añade la importancia de la intuición sensible, la hipótesis del *bricolage* como forma de operación y la eficacia simbólica, todo lo demás estaría comprendido en la matriz. En resumen: añade sólo dos índices, y la dimensión relativa a la eficacia simbólica. Esto se explica en gran parte porque la definición general usó como teoría de referencia inicial a Claude Lévi-Strauss.

17.- Edmund Leach* : la magia en la perspectiva lingüística (T¹⁷)

Leach aplica a la magia, un tanto modificado, el tipo de análisis que Lévi-Strauss aplicó al mito. Hay en la magia, según Leach, “mistificaciones lógicas” a las que puede aplicarse el análisis estructural.

En principio Leach hace la observación de que no es lo mismo ambigüedad que error. A juicio de Leach, la opinión de Frazer de que los actos expresivos que pretenden modificar el mundo con medios metafísicos son intentos fallidos de

* Edmund Ronald Leach. Antropólogo británico (1910-1989), graduado en la Universidad de Cambridge (B. A., 1932, M. A., 1938) y en la London Economics School (Ph. D., 1947). Fue lector en antropología (1957-1972) en la Universidad de Cambridge, y en 1972 fue designado profesor. En 1966 se convirtió director del Kings College. Sus más importantes áreas de estudio fueron el parentesco, la mitología, la antropología social sudasiática y la antropología estructural. Entre sus escritos están *Polytical Systems of Highland Burma* (1954), *Pul Eliya: A Village in Ceylon* (1961), *Rethinking Anthropology* (1961), *A Runaway World?* (1968), y *Genesis and Myth* (1970).

actos técnicos que efectivamente modifican el estado físico del mundo, en realidad consiste en interpretar un indicador como si fuera una señal. La confusión entre causalidad real y simbólica, se define así por la terminología de Leach, quien asegura que en realidad el mago no confunde actos expresivos con actos técnicos, sino que interpreta un indicador como si fuese una señal. Es decir, confunde la descripción con la causalidad y la estática con la dinámica en el reino de los acontecimientos. Por lo que respecta a las leyes de la magia simpática, ley de semejanza y ley de contacto correspondientes a las magia homeopática y contagiosa, Leach hace una lectura a partir de Jakobson aparejando la magia homeopática con la metáfora y la magia contagiosa con la metonimia. El mago manipula símbolos icónicos, de tipo metafórico, y signos de naturaleza metonímica. Así pues, no hay relación entre el técnico y su contacto mecánico con el objeto que transforma y el mago que realiza una acción que pretende ser una transformación a distancia. En términos de Leach, los actos mágicos son indicadores y el mago los trata como si fueran señales, esto lo discute más en detalle. Leach observa que la única manera de hacer una transformación a distancia es dando instrucciones a un agente especializado que las ejecute, pero si el agente responde de manera automática al mensaje como si éste fuese una señal, entonces el agente se torna irrelevante, pues el efecto se realiza como si el emisor hubiera ejecutado la acción directamente; es decir, como si se hubiera hecho una acción técnica a distancia. Esto sólo puede suceder si se observa que hay una manipulación del agente, del medio, de forma que la determinación de la naturaleza se humanize. Lo que sólo puede darse si las convenciones simbólicas se tratan como signos, porque es muy fácil que después estos últimos se traten como señales. Precisamente por todo lo antes dicho, en la magia sucede un triple error: “En síntesis, en función de las especificaciones de la figura 1 (p. 17), el hechicero confunde símbolo metafórico (es decir, la designación verbal [el hechizo] ‘este es el cabello de X’ con signo metonímico. Después pasa a tratar el signo imputado como si fuera un indicador natural, y finalmente interpreta el supuesto indicador como si fuera una señal capaz de desencadenar consecuencias automáticas a distancia”(Leach, 1978: 42).

Es obvio que Leach ubica a la magia dentro del territorio de lo sagrado, en oposición a lo profano, cuya zona se delimita por ambigüedades que la delimitan y constituyen. Por tal razón, la entrada a esa zona está restringida a personas que sean capaces de traspasar esos límites, personas diferentes como el sacerdote y el chamán. Ya dentro de lo sagrado, Leach no parece hacer una diferenciación explícita entre magia y religión, pero sí realiza una diferenciación implícita entre las dos formas de ritual: el hechizo- descrito renglones atrás- y el sacrificio; el primero típico de la magia, el segundo de la religión. Es así que entre la magia y la religión la diferencia se da entre la manipulación simbólica de la naturaleza de la primera, y la sumisión frente a la divinidad de la segunda. El fenómeno mágicoreligioso y sus dos caras, la religión y la magia, están en el campo de lo sagrado, el cual está separado de lo profano sólo de grado. A diferencia de Durkheim, Leach no considera como totalmente excluyentes los términos de la oposición entre lo sagrado y lo profano, sino que ve a éstos como polos de un continuo entre los cuales hay los más diversos grados de combinación, por lo que lo sagrado y lo profano no son tanto tipos de acción como aspectos de la acción social. La acción en general puede ser tanto ritual como técnica, puede ser simultáneamente expresiva e instrumental en diversos grados de mezcla y dosificación. Sólo que el aspecto ritual “dice cosas” acerca de los participantes del acto y el aspecto técnico “hace cosas” que se ostentan como productos de la acción. Podemos ver el sentido del ritual como el de una transformación de tipo simbólico frente a la transformación material que produce la técnica. Un rito de paso, un acto mágico como el hechizo y un acto religioso como el sacrificio, se dan por la transformación simbólica mediante la cual operan sin que eso excluya una transformación sincrónica de elementos como amarrar un mechón de cabello y prenderle fuego o degollar un carnero.

Leach hace una diferencia de dos formas de organización de la realidad: la lógica- base de las acciones técnicas- y la mitológica, sustento de la expresividad sacra. Esta división obedece a dos dimensiones: el referente y los principios formales de organización. El referente de las proposiciones lógicas es el mundo físico; el de los enunciados mitológicos o no-lógicos, la realidad metafísica. La

lógica se basa en el principio de no contradicción y su correspondiente- también principio- del tercero excluido; mientras que la seudológica no se basa en estos principios e integra enunciados mutuamente contradictorios o que simplemente no son consistentemente deductivos. Esto es lo que da a lo primero la consistencia de conocimiento y a lo segundo el de creencia. Las categorías que añade Leach, la clasificación de la magia según las leyes de la analogía, debimos añadirla desde Frazer.

18.- Erick Schwimmer* : la magia como práctica transformativa (T¹⁸)

Schwimmer usa la división convencional que parte al fenómeno religioso en dos: prácticas y creencias, con lo que continúa una línea explícitamente establecida por Durkheim, pero además añade una perspectiva: la universalidad de la ideología, de “la representación que los hombres se hacen de la relación que mantienen con sus condiciones reales de existencia” (Schwimmer, 1982: 23), como supuesto principal para el análisis de la religión: “Así pues, mientras la universalidad de la religión sigue siendo un tema cuestionable, la universalidad de la ideología puede afirmarse sin ninguna dificultad” (Schwimmer, 1982: 27).

La magia es una práctica religiosa, no está separada de la religión. Pero hay una diferenciación de la magia por el fisiomorfismo natural y la manipulación. Por último, destaquemos que la magia es una práctica transformativa. Schwimmer divide a las prácticas religiosas en dos tipos: las que tratan de “poner a disposición de las personas implicadas determinado tipo de informaciones derivadas del ámbito de lo espiritual, y que se han convertido en esenciales para el comportamiento logrado en su vida social” (Schwimmer, 1982: 95) o prácticas demostrativas. Éstas se dividen en adivinación, ritos de paso y tabúes. Las relacionadas “con el cambio de las condiciones de existencia” (Schwimmer, 1982: 108) son transformativas, y sus variedades son la magia, el sacrificio y los ritos orales. La magia, como práctica transformativa, depende de la imaginación, pues no son representaciones ideológicas como las demostrativas. La magia y el

* Ausente de antologías y obras de referencia- enciclopedias y/o diccionarios- no se encuentra noticia alguna sobre este autor, salvo su interesante obra aquí estudiada, que en realidad es un ensayo con una hipótesis sugestiva pero de poco alcance en cuanto a la universalidad de la religión tratándola como ideología. Sin embargo es una referencia que obra como lengua franca entre quienes estudian la religión, por eso es que se analizó aquí.

sacrificio “transforman las situaciones mediante procesos simbólicos, pero, al mismo tiempo, constituyen síntesis creativas de determinadas fuerzas económicas, sociales, políticas y, en general, ideológicas.” (Schwimmer, 1982: 108).

Según Schwimmer, las técnicas mágicas siguen siendo explicadas según las formulaciones de la magia simpatética de Frazer y las leyes de semejanza y contigüidad: “Las leyes de Frazer son incuestionablemente verdaderas, pero no explican el hecho de que en ciertas sociedades se adopten determinadas prácticas religiosas, mientras que en otras las prácticas son distintas” (Schwimmer, 1982: 81). Por otro lado hace notar que el funcionalismo plantea una posición que explica esa variación a partir de la variedad de necesidades económicas, políticas y de control social que satisfacen, y que se centra en la problemática referente a la prevalencia de brujería en ciertas sociedades “y explica la prevalencia de la brujería en ciertas sociedades por la ambigüedad que en ellas presentan la jerarquía social y las pautas de las obligaciones de parentesco. Según esta explicación, la citada ambigüedad hace difícil que los conflictos latentes puedan resolverse hasta que se manifiestan las crisis” (Schwimmer, 1982: 82).

Por lo que respecta a la relación magia y la religión, hace notar que se da una diferenciación basada en la jerarquía sociorreligiosa, derivada ésta de la desigualdad en la escala de las sociedades. En las sociedades sin Estado el trato con los espíritus suele ser de intercambio y manipulación y bajo el ministerio del hechicero. En cambio, en las sociedades más jerarquizadas los dioses exigen sumisión absoluta y los intermediarios suelen ser sacerdotes profesionales que no toleran al hechicero. Las formas de la magia que aparecen como las más simples se dan comúnmente cuando se presentan problemas sociales y políticos, resultado de malas cosechas que se achacan a las malas intenciones de rivales y la consabida acusación de brujería. Esa magia “negra” se combate con magia “blanca” o con magia aún más “negra”. La situación puede llegar hasta la celebración de grandes festivales en los que se invita a los enemigos y se les persuade de que retiren la brujería. La magia se emplea también para curar la

5.1.3.1	1	1	1	1	1	1	1	1	$\frac{3}{4}$	1	1	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{3}{4}$	1
5.1.3.2	1	1	1	1	1	1	1	1	$\frac{3}{4}$	1	1	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{3}{4}$	1
5.1.3.3	1	1	0	1	1	1	0	0	0	1	1	1	1	$\frac{3}{4}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{3}{4}$	1
5.1.3.4	1	$\frac{1}{2}$	1	1	1	1	1	1	$\frac{3}{4}$	1	1	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	1	$\frac{3}{4}$	0
5.1.3.5	0	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	1	1	$\frac{3}{4}$	1	1	1	1	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{3}{4}$	0
5.1.4	0	0	0	1	$\frac{1}{2}$	1	0	0	0	0	0	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1
5.1.4.1	0	0	0	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1
5.1.4.2	0	0	0	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1
5.1.4.3	0	0	0	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	1	1	1	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1
5.1.4.4	0	0	0	1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	1	0	0	$\frac{1}{2}$	1	0	0	0
5.1.5	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.5.1	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.5.2	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.5.3	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.5.4	0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.5.5	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	1	1	1	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	0	0	$\frac{1}{2}$
5.1.6	0	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{3}{4}$	$\frac{1}{2}$	1	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1	0	$\frac{1}{4}$	1
5.1.6.1	0	0	0	0	$\frac{1}{2}$	1	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1
5.1.6.1.1	0	0	0	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1
5.1.6.1.2	0	0	0	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	1
5.1.6.2	0	0	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	0	1	1	1	0	1	0	0	0	$\frac{1}{4}$	1
5.1.6.2.1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	0	$\frac{1}{2}$	1	1	0	$\frac{1}{2}$	0	0	0	0	$\frac{1}{4}$	1
5.1.7	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	1	1	0	$\frac{1}{4}$	1								
5.1.7.1	$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	1	1	0	$\frac{1}{4}$	1											

ÍNDICE

Introducción	1
1.- E. B. Tylor: la magia en el contexto del animismo y la supervivencia cultural (T ¹)	4
2.- James George Frazer: la sistematización de la magia simpatética (T ²)	5
3.- Robin Horton: el neointelectualismo (T ³)	7
4.- Emile Durkheim: la magia en el contexto de lo sagrado y lo profano (T ⁴)	12
5.- Marcel Mauss: la definición a partir de lo marginal y lo extraordinario (T ⁵)	14
6.- Mary Douglas: magia y mediación (T ⁶)	17
7.- Bronislaw Malinowski: la magia como catarsis (T ⁷)	19
8.- Robert Lowie: religión, magia y emoción (T ⁸)	21
9.- Evans-Pritchard: la magia como racionalización de las desgracias (T ⁹)	23
10.- Max Gluckman: magia e integración moral (T ¹⁰)	26
11.- Victor Turner: magia y antiestructura (T ¹¹)	28
12.- Max Weber: magia y carisma (T ¹²)	31
13.- Clifford Geertz: la magia en el contexto del sentido común como sistema cultural (T ¹³)	33
14.- Marvin Harris: magia e ideología (T ¹⁴)	37
15.- Maurice Godelier: magia, marxismo y estructuralismo (T ¹⁵)	39
16.- Claude Lévi-Strauss: la magia, la ciencia y el pensamiento salvaje (T ¹⁶)	42
17.- Edmund Leach: la magia en la perspectiva lingüística (T ¹⁷)	48
18.- Erick Schwimmer: la magia como práctica transformativa (T ¹⁸)	51
19.- Tabla enumerativa de transformaciones de las teorías expuestas	53
ÍNDICE	56
BIBLIOGRAFÍA	57

BIBLIOGRAFÍA

Ackerknecht, E. H. 1946, "Natural diseases and rational treatment in primitive medicine" en **Bulletin of the History of Medicine**, XIX, No. 5.

Bachelard, Gastón 1985 , **La formación del espíritu científico**, México, Siglo XXI.

De Coulanges, Fustel 1981, **La ciudad antigua**, México, Porrúa.

Díaz Cruz, Rodrigo 1998, **Archipiélago de rituales**, Barcelona, Anthropos-UAM-Iztapalapa.

Douglas, Mary 1978, **Símbolos naturales**, Madrid, Alianza Editorial.

Douglas, Mary 1970, "Brujería: el estado actual de la cuestión. Treinta años después de Brujería, oráculos y magia entre los azande" en Gluckman, Max et al. 1970, **Ciencia y brujería**, Barcelona, Anagrama.

Douglas, Mary 1966, **Purity and Danger**, London, Routledge and Kegan Paul.

Durkheim, Émile 1968, **Las formas elementales de la vida religiosa**, Buenos Aires, Schapire.

Evans-Pritchard, E.E. 1997, **Brujería, magia y oráculos entre los azande**, Barcelona, Anagrama.

Evans-Pritchard, E.E. 1991, **Teorías de la religión primitiva**, Madrid, Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. 1990, **Ensayos de antropología social**, Madrid, Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. 1990a, "Los antropólogos y la religión" en **Ensayos de antropología social**, Madrid, Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. 1990b, "Reyes y príncipes zande" en **Ensayos de antropología social**, Madrid, Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. 1990c, "Teología zande" en **Ensayos de antropología social**, Madrid, Siglo XXI.

Evans-Pritchard, E.E. 1956, **Nuer Religion**, Oxford, Clarendon Press.

Frazer, James George 1951, **La rama dorada**, México, Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford 1997, **La interpretación de las culturas**, Barcelona, Gedisa.

- Geertz, Clifford 1994, **Conocimiento local**, Barcelona, Gedisa.
- Gluckman, Max 1944, “La lógica de la ciencia y la brujería africanas” en Gluckman, Max et al. 1970, **Ciencia y brujería**, Barcelona, Anagrama.
- Gluckman, Max et al. 1970, **Ciencia y brujería**, Barcelona, Anagrama.
- Gluckman, Max 1978, “Trastornos místicos y ajuste ritual” en **Política, derecho y ritual en la sociedad tribal**, Madrid, Akal.
- Godelier, Maurice 1989, **Lo ideal y lo material**, Madrid, Taurus.
- Godelier, Maurice 1986, **La producción de grandes hombres**, Madrid, Akal.
- Godelier, Maurice 1974, **Economía, Fetichismo y Religión en las Sociedades Primitivas**, Madrid, Siglo XXI.
- Godelier, Maurice et al. 1974, **Marxismo, antropología, y religión**, Barcelona, Roca.
- Gómez García, Pedro 1981, **La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss**, Madrid, Tecnos.
- Harris, Marvin 1998, **Introducción a la antropología general**, Madrid, Alianza Editorial.
- Harris, Marvin 1986, **Caníbales y reyes. Los orígenes de la cultura**, Madrid, Salvat.
- Harris, Marvin 1980, **Vacas, cerdos y brujas**, Madrid, Alianza Editorial.
- Horton, Robin 1967, “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en Gluckman, Max et al. 1970, **Ciencia y brujería**, Barcelona, Anagrama.
- Leach, Edmund 1972, **Replanteamiento de la antropología**, Barcelona, Seix Barral.
- Leach, Edmund 1976, **Sistemas políticos de la Alta Birmania**, Barcelona, Anagrama.
- Leach, Edmund 1978, **Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude 1999, **Antropología estructural (II)**, Madrid, Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, Claude 1987, **Antropología estructural (I)**, Barcelona, Paidós

- Lévi-Strauss, Claude 1979, **Tristes trópicos**, Buenos Aires, EUDEBA.
- Lévi-Strauss, Claude 1971, "Introducción a Marcel Mauss" en Mauss, Marcel 1971, **Sociología y antropología**, Madrid, Tecnos.
- Lévi-Strauss, Claude 1968, **Mitológicas. Lo crudo y lo cocido**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude 1965, **El totemismo en la actualidad**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude 1964, **El pensamiento salvaje**, México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, Claude 1949a, "El hechicero y su magia" en Lévi-Strauss, Claude 1987.
- Lévi-Strauss, Claude 1949b "La eficacia simbólica" en Lévi-Strauss, Claude 1987.
- Linares, María Teresa 1993, "La santería en Cuba" en **Gazeta de antropología**, Número 10, 1993, Universidad de Granada.
- Lowie, Robert 1925, **Primitive Religion**, London, Routledge/Thoemmes Press.
- Mair, Lucy 1972, **Introducción a la antropología social**, Madrid, Aianza Editorial.
- Malinowski, Bronislaw 1993, **Magia, ciencia y religión**, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Mauss, Marcel 1974, "De Ciertas Formas Primitivas de Clasificación" en Mauss Marcel 1974, **Obras II**, Barcelona, Barral.
- Mauss, Marcel y H. Hubert 1902-1903, "Esbozo para una Teoría General de la Magia" en Mauss, Marcel 1971, **Sociología y antropología**, Madrid, Tecnos.
- Mauss, Marcel y H. Hubert 1897-1898, "Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio", en Mauss Marcel 1974, **Obras II**, Barcelona, Barral.
- Morris, Brian 1995, **Introducción al estudio antropológico de la religión**, Barcelona, Piados.
- Schwimmer, Eric 1982, **Religión y cultura**, Barcelona, Anagrama.
- Turner, Victor 1997, **La selva de los símbolos**, Madrid, Siglo XXI.
- Turner, Victor 1989, **El proceso ritual**, Madrid, Taurus.

Turner, Victor 1978, **Dramas, Fields and Methaphors**, London, Cornell University Press.

Turner, Victor 1968, **The Drums of Affliction**, Oxford, Clarendon Press.

Turner, Victor 1957, **Schism and continuity in an African Society**, Manchester University Press.

Tylor, Edward Burnet 1973, **Antropología**, Madrid, Ayuso.

Tylor, Edward Burnet 1977, **Cultura primitiva**, Madrid, Ayuso.

Wallace, Anthony 1966, **Religion: An Anthropological View**, New York, Random House.

Weber, Max 1988, **Ensayos sobre sociología de la religión III.**, Madrid, Taurus.

Weber, Max 1987, **Ensayos sobre sociología de la religión II**, Madrid, Taurus.

Weber, Max 1986, **Ensayos sobre sociología de la religión I**, Madrid, Taurus.

Weber, Max 1977, **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**, Barcelona, Ediciones Península.

Weber, Max 1963, **Economía y sociedad**, México, Fondo de Cultura Económica.