



**Casa abierta al tiempo**

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**

**UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**La magia como elaboración simbólica del entorno:**

**el caso de Jesús María, Aguascalientes**

Fernando Plascencia Martínez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Juan Castainagts Teillery

Asesores: Dr. Raúl Nieto Calleja

Dr. Benjamín Flores Hernández

México, D.F.

Marzo, 2004

<b>Índice</b>	1
<b>Introducción</b>	5
<b>1.- Hacia una matriz transformacional de la teoría antropológica sobre la magia</b>	9
1.1.- Edward Burnett Tylor: la magia en el contexto del animismo y la supervivencia cultural (T <sup>1</sup> )	12
1.2.- James George Frazer: la sistematización de la magia simpatética (T <sup>2</sup> )	13
1.3. - Robin Horton: el neointelectualismo (T <sup>3</sup> )	15
1.4.- Émile Durkheim: la magia en el contexto de lo sagrado y lo profano (T <sup>4</sup> )	19
1.5.- Marcel Mauss: la definición a partir de lo marginal y lo extraordinario (T <sup>5</sup> )	21
1.6. - Mary Douglas: magia y mediación (T <sup>6</sup> )	23
1.7.- Bronislaw Malinowski: la magia como catarsis (T <sup>7</sup> )	24
1.8.- Robert Lowie: religión, magia y emoción (T <sup>8</sup> )	26
1.9.- Evans-Pritchard: la magia como racionalización (T <sup>9</sup> )	28
1.10.- Max Gluckman: magia e integración moral (T <sup>10</sup> )	30
1.11.- Victor Turner: magia y antiestructura (T <sup>11</sup> )	32
1.12.- Max Weber: magia y carisma (T <sup>12</sup> )	34
1.13.- Clifford Geertz: la magia en el contexto del sentido común como sistema cultural (T <sup>13</sup> )	36
1.14.- Marvin Harris: magia e ideología (T <sup>14</sup> )	39
1.15.- Maurice Godelier: magia, marxismo y estructuralismo (T <sup>15</sup> )	41
1.16.- Alfredo López Austin: la magia en la ideología y la producción simbólica (T <sup>16</sup> )	44
1.17.- Claude Lévi-Strauss: la magia, la ciencia y el pensamiento salvaje (T <sup>17</sup> )	48
1.18.- Edmund Leach: la magia en la perspectiva lingüística (T <sup>18</sup> )	53
1.19.- Erick Schwimmer: la magia como práctica transformativa (T <sup>19</sup> )	55
1.20.- Gonzalo Aguirre Beltrán: la apertura sistémica mágica como aculturación (T <sup>20</sup> )	57
1.21.- Tabla enumerativa de transformaciones de las teorías expuestas	62
1.22.- Reducción de la tabla enumerativa de transformaciones a una matriz elemental	64
1.23.- Relación hipótesis formal-matriz teórica de transformaciones: conclusión parcial	67
<b>2.- La magia en Jesús María Aguascalientes: etnografía</b>	68
2.1.- Jesús María: datos histórico-geográficos	68
2.1.1.- Ubicación geográfica	68

2.1.2.- Antecedentes históricos	69
2.1.2.1.- Orígenes del poblado	70
2.1.2.2.- Perfil de un pueblo de indios	72
2.1.2.3.- La construcción de la unidad social: conflicto y defensa de la comunidad	75
2.2.- La magia como escenario cultural	78
2.2.1.- La delimitación del universo del discurso nativo: la brujería como dominio	81
2.2.1.1.- Análisis componencial de la naturaleza y tipos de la brujería	84
2.2.1.2.- Los actores de la brujería vistos por sí mismos	90
2.2.1.3.- Las acciones	97
2.2.1.4.- Los medios rituales	109
2.2.1.5.- El espacio	133
2.2.1.6.- El tiempo ritual	140
2.2.2.- Mapa cognitivo general de la magia en Jesús María: su relación con la hipótesis sustantiva	144
2.3.- La magia ritual en Jesús María Aguascalientes	146
2.3.1.- Tipología emic del ritual	146
2.3.1.1.- Ritos para alejar ( $R_A$ )	146
2.3.1.1.1.- Ritos para alejar una persona	149
2.3.1.1.1.1.- Destierro ( $R_1$ )	149
2.3.1.1.1.2.- Retiro ( $R_2$ )	158
2.3.1.1.2.- Ritos para alejar malas intenciones	164
2.3.1.1.2.1.- Alejar males por enemistades ( $R_3$ )	165
2.3.1.1.2.2.- Alejar chismes ( $R_4$ )	169
2.3.1.1.2.3.- Alejar trabajos mágicos ( $R_5$ )	174
2.3.1.2.- Ritos para deshacer ( $R_D$ )	178
2.3.1.2.1.- La limpia ( $R_6$ )	178
2.3.1.2.2.- Cortar trabajo negro ( $R_7$ )	186
2.3.1.3.- Ritos para dominar ( $R_{D0}$ )	189
2.3.1.3.1.- Dominar personas ( $R_8$ )	190
2.3.1.3.1.1.- El amarre ( $R_9$ )	194
2.3.1.3.2.- Dominar animales ( $R_{11}$ )	200
2.3.1.4.- Ritos para vencer ( $R_V$ )	202
2.3.1.4.1.- Rito para ganar pleito judicial ( $R_{12}$ )	203

2.3.1.4.2.- Rito para vencer en cualquier situación (R <sub>13</sub> )	207
2.3.1.4.3.- Plazeo (R <sub>14</sub> )	212
2.3.1.5.- Ritos de protección (R <sub>P</sub> )	215
2.3.1.5.1.- Ritos de protección general (R <sub>15</sub> )	216
2.3.1.5.2.- Ritos de protección contra la brujería (R <sub>16</sub> )	219
2.3.1.5.2.1.- Cruzar (R <sub>17</sub> )	222
2.3.1.6.- Ritos para recuperar (R <sub>R</sub> )	225
2.3.1.6.1.- Oración a San Judas Tadeo (R <sub>18</sub> ) y a San Antonio (R <sub>19</sub> )	226
2.3.1.7.- Ritos para conseguir (R <sub>C</sub> )	230
2.3.1.7.1.- Rito para conseguir empleo (R <sub>20</sub> )	231
2.3.1.8.- Ritos para abrir camino (R <sub>AC</sub> )	234
2.3.1.8.1.- Peticiones a los santos de abrir camino (R <sub>21</sub> )	237
2.3.1.9.- Ritos para aliviar (R <sub>A</sub> )	240
2.3.1.9.1.- Peticiones de salud a los santos (R <sub>22</sub> )	241
2.3.1.10.- Ritos para atraer. (R <sub>AT</sub> )	244
2.3.1.10.1.- Ritos para atraer personas (R <sub>23</sub> )	245
2.3.1.10.2.- Ritos para atraer buena fortuna (R <sub>24</sub> y R <sub>25</sub> )	248
2.3.2.- Configuración del programa narrativo general de la magia	252
2.3.3.- Matriz de transformaciones de los rituales básicos de la magia en Jesús María	253
<b>3.- Sentido y lugar de la magia de Jesús María en la teoría antropológica: de la etnografía a la etnología</b>	258
3.1.- El perfil de la magia en Jesús María: la contrastación de la etnografía con la teoría	258
3.1.0.- Atributos generales del campo	262
3.1.0.1.- Manipulación simbólica	262
3.1.0.2.- Sanción tradicional y grupal	263
3.1.0.3.- Transmisión familiar, tradicional y empírica	264
3.1.0.4.- La reparación de rupturas de la continuidad	265
3.1.1.0.- Tipos de magia	265
3.1.1.1.- Brujería blanca o curanderismo	266
3.1.1.2.- Brujería negra o hechicería	267
3.1.2.- Actores	267
3.1.3.- Acciones	269

3.1.4.- Objetos	273
3.1.5.- Espacio	276
3.1.6.- Tiempo	278
3.2.- La relación entre la producción mental y las condiciones existenciales	280
3.2.1.- La eficacia simbólica como ejemplificación de la relación entre la magia y el contexto existencial	286
3.3.- La generalización: hacia una matriz de matrices	294
<b>4.- Conclusiones</b>	302
<b>Notas</b>	310
<b>Bibliografía</b>	318
<b>Apéndices :</b>	325
• <b>Esquema de semiótica greimasiana</b>	
• <b>Disertación doctoral</b>	

## Introducción

Antes de cualquier otra cosa que se haga con este texto, se debe tener en cuenta que no se desarrolla en el ámbito de la receta o del manual de magia (grimorio), ni en el de la medicina tradicional, ni tampoco en el de la antropología médica, por más que presente algunos parecidos tangenciales con estos “géneros” contiguos.

Este es un trabajo de antropología simbólica. Se suplica de la manera más atenta que se lea con las expectativas que le son propias y no se espere encontrar lo que no se deseaba hacer ni se hizo.

El poblado de Jesús María es la cabecera del municipio del mismo nombre, es la capital de los brujos en el lugar común del habla aguascalentense. Los autobuses que antaño llevaban al poblado se llamaban “brujos” y así también se llamó un equipo profesional- de una liga disidente de béisbol a la que la liga profesional oficial (Liga Mexicana de Béisbol Triple “A”) llamó “pirata”- que se asentó brevemente en el poblado durante principios de los años ochentas del siglo pasado.

La brujería es el emblema del lugar, eso fue lo que atrajo nuestra atención. Durante los últimos años hemos intentado estudiar los emblemas culturales de Aguascalientes como la generación del “arte criollista” del Aguascalientes de principios del siglo XX (que comprendió a López Velarde, Saturnino Herrán, Pedro de Alva y Enrique Fernández Ledesma entre otros), o la Feria de San Marcos.

Sin embargo en ese lugar no hay un barrio de brujos, ni tampoco hay más brujos de los que puedan existir en otros lugares de Aguascalientes, y con respecto a los existentes no hay manera de determinar objetivamente si son los mejores. En resumen, no parecía que estuviésemos estudiando un lugar privilegiado de la brujería, sólo el emblema cultural convencionalizado lo sostenía así. Y si se continuo con la investigación fue porque, como nos lo recordó el Doctor Raúl Nieto Calleja, en la antropología no estudiamos lugares sino problemas.

El problema que nos interesó fue la relación entre el cultivo de la magia y las condiciones existenciales de los usuarios. En principio, éste es teórico pero es fácilmente traducible a una sustantivación. Se trata de una hipótesis teórica, de un lugar común de la sociología del conocimiento compartido- entre otros científicos sociales- por Evans-Pritchard y Lévi-Bruhl: existe una relación postulada entre producción mental y condiciones existenciales. La magia en Jesús María debería ser entonces - según la hipótesis sustantiva- una entidad relacionada con las condiciones existenciales, quedaba por determinar la naturaleza de la

producción mental “magia”, así como la consistencia, alcance y pertinencia de las condiciones existenciales y, finalmente, la naturaleza de la relación entre ambas partes.

El **objetivo general** es realizar una investigación antropológica sobre la magia en Jesús María como elaboración simbólica del entorno- social y físico- de los actores. Eso requirió conseguir productos parciales, objetivos específicos con sus respectivos procesos implicados y productos imputables congruentes y útiles.

El **primer objetivo específico** consistió en la construcción de una matriz de transformaciones de las teorías antropológicas sobre la magia, para en primer lugar indagar sobre la conceptualización del término, de su contexto de producción y las formas y la naturaleza de la relación entre ambos aspectos. Todo esto también permitió familiarizarnos con el tratamiento teórico general del tema. El proceso consistió en el análisis de algunas teorías antropológicas sobre la magia y la consecución de una definición provisional para su operacionalización, contraste y reformulación con la teorías más influyentes. El resultado fue la construcción de una matriz de transformaciones enumerativa que posteriormente se redujo a una matriz elemental.

El producto ostensible de este primer objetivo específico es el **marco teórico**, con la forma de una matriz transformacional enumerativa y otra matriz teórica elemental que actuaron como dispositivo explicativo, rejilla de observación y medio de acumulación de datos en el momento etnográfico así como lugar de contrastación, análisis y generalización en la parte etnológica.

El **segundo objetivo específico** fue la realización de una descripción del contexto cultural de producción y uso de la magia en Jesús María. Esta parte comprende la descripción del conocimiento cultural mágico desde la etnosemántica y la descripción y análisis de los ritos mágicos a partir de la semiótica greimasiana, así como su explicación a partir de la matriz teórica ya conseguida anteriormente. El resultado es la redacción de una **etnografía** que consiste en varios apartados, el primero de ellos contiene los datos históricogeográficos. El siguiente apartado muestra como se consigue un mapa cognitivo sobre la magia que se reduce a matrices elementales en cada una de las dimensiones de la situación social: actores, acciones, objetos, tiempo y espacio de la magia. Otro apartado más concluye con un esquema semiótico general del rito y una matriz de contrastación entre la matriz teórica enumerativa y los ritos analizados. En relación con este apartado, pero ubicado al final del trabajo, se incluye un apéndice con un esquema consistente en una versión simplificada de la semiótica greimasiana

que, aunque es sumario y simple, incluye los elementos y los fundamentos teóricos y metodológicos aquí usados.

Es conveniente realizar aquí algunas advertencias. La primera de ellas se refiere a las tablas etnosemánticas de análisis componencial, en las que se dio la necesidad de hacer multidimensionales las coincidencias entre el término incluido y los índices de los criterios de contrastación. Haberlo hecho canónicamente- asignación de índice por dimensión a cada término- hubiera quitado la riqueza múltiple de la significación simbólica de la magia, que en parte se rescata cuando se asignan varios índices por dimensión a cada término. La otra advertencia se da por el uso un tanto libre de los símbolos de la semiótica greimasiana, sobre todo por la adición de signos de agrupación-puntuación de la lógica de clases que no se usan comúnmente en la semiótica narrativa. Se usaron, además de los convencionales paréntesis, llaves y corchetes para agrupar unidades más complejas que el enunciado narrativo simple. Del mismo modo, se diferenciaron los roles actanciales de los sujetos por medio de signos diacríticos, como las comillas, que no suelen verse en la semiótica narrativa. Estas advertencias se dan para reducir riesgos de confusión, aunque la simbolización respectiva lleva siempre su traducción lingüística y las acotaciones y advertencias necesarias para entender el uso particular de la simbología. Por último, los roles actanciales se representaron con la calificación del objeto. El objeto modal querer-hacer, deber-hacer, saber-hacer y poder-hacer- por ejemplo- se representó así:  $O_{Mqdsph}$ , el antisujeto por su parte se representó así:  $S_1$ . Estos ejemplos son dos de entre muchos casos más en los que se usó en forma más analítica y un tanto diversa la simbología greimasiana, pero siempre aparecerá el texto y el contexto pertinente para explicar y definir el uso.

El **tercer objetivo específico** es la contrastación de la etnografía con la teoría. El proceso consiste en la reducción de las matrices derivadas de la etnografía con las matrices de transformación teóricas, para conseguir la explicación del caso estudiado y los elementos necesarios para construir una matriz de matrices, desprendible del aquí y ahora etnográfico hacia la generalización etnológica. El producto ostensible- una **etnología**- es la clarificación de la relación entre la magia y las condiciones existenciales, en Jesús María, y una matriz de matrices sobre la magia derivada del caso pero presumiblemente aplicable a otros muchos eventos más que sean pertinentes.

Tenemos entonces un documento integrado por tres partes formales que corresponden a los tres objetivos específicos: una primera parte teórica, una segunda parte predominantemente etnográfica y- finalmente- una tercera parte más enfáticamente etnológica. La dimensión

diacrónica fue sumariamente atendida en la segunda parte, con unos datos histórico-geográficos sobre el poblado. Breves pero suficientes como para revelar la naturaleza de este trabajo anclado enfáticamente en el tiempo del aquí y el ahora etnográfico, por un lado, y para mostrar la necesidad de realizar un estudio posterior que despeje las interrogantes surgidas en torno a los orígenes históricos de la magia en el poblado y su desarrollo hasta nuestros días, por otro lado. Por ahora ya tenemos la definición de lo que se va estudiar en términos estructurales, ahora se le puede dar profundidad histórica con un estudio que atienda adecuadamente este aspecto; podemos ir de la semiótica a la historia, como lo exige Yuri Lotman y la Escuela de Tartu de la semiótica de la cultura.

El presente trabajo no hubiera podido ser realizado sino hubiera recibido la asesoría del Doctor Castaignts. El estructuralismo francés nos permitió tener una lengua franca y una afición común que hizo muy tersa una tarea que consumió muchas horas de trabajo, tuvo muchas dificultades derivadas de la naturaleza sectaria de la magia y la necesidad de recopilar información. Sin olvidar otros muchos problemas más relativos a la siempre omnipresente, inoportuna y castrante tramitología burocrática. Sin pretender haber seguido cabalmente sus instrucciones y colmar sus expectativas, si creemos haber cubierto decorosamente sus indicaciones, en el grado suficiente como para presentar este trabajo como una tesis doctoral, gracias a que generosamente no solamente dirigió y corrigió este esfuerzo, sino que además compartió sus intuiciones y conocimientos sin condiciones ni medida.

## 1.- Hacia una matriz transformacional de la teoría antropológica sobre la magia

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 de este 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 calificar a una teoría como falsa, o a un autor de 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 conseguida, logrando 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 ésta la usamos para analizar 18 teorías, lo que produjo una reformulación de la definición inicial en una nueva y más amplia 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 emotivas, acompañadas por 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 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.”*

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. - Metafórica 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. - Autovalidación tautológica

5.1.2.4. - Incapacidad de reflexionar 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 feligresía

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 representante 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, Godelier y Alfredo López Austin, y después se presenta al estructuralismo: Lévi-Strauss y Leach. Por último se pone a dos autores más bien eclécticos como Schwimmer y –para cerrar con broche de oro- Aguirre Beltrán. 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 el tutor del proyecto, el Doctor Juan Castaignts, es mejor algún orden que ninguno\*.

Al final de esta primera parte 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 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 “<sup>3</sup>/<sub>4</sub>”. Si no se trata el índice directamente pero se puede inferir ciertas

---

\* 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. López Austin y Aguirre Beltrán- y otros antropólogos y etnohistoriadores mexicanos- se introdujeron gracias a unas observaciones del Doctor Carlos Garma Navarro.

consecuencias de éste o capacidad para el caso se escribirá un “½”. 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 “¼”, finalmente si el índice está ausente en la teoría en cuestión, se colocará un “0”.

Con esto habremos logrado el objetivo de esta primera parte de la investigación: 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.

### 1.1.- E. B. Tylor\*: la magia en el contexto del animismo y la supervivencia cultural (T<sup>1</sup>)

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 occidentales, es porque aquellos son básicamente tan racionales como éstos últimos. 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 que existe conexión causal en cosas separadas que una vez estuvieron juntas. Sin embargo destaca que en la magia tanto como en la ciencia se da la dupla 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 en general, 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 ésta: semejanza, contigüidad y causa.

## **1.2. - James George Frazer\*: la sistematización de la magia simpática (T<sup>2</sup>)**

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 religión de la magia, Frazer las relacionaba. 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

---

\* 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 folclore, 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).

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 se 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 y benéfico/dañino.

### **1.3.- Robin Horton\*: el neointelectualismo (T<sup>3</sup>)**

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: “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 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 ésta 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

---

\* 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.

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 zande 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 creer que el mismo 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 por la existencia de la conciencia de alternativas en 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 es oculta y 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 la desecha como instrumento que es.

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 distinción entre el pensamiento irreflexivo y el pensamiento reflexivo. El pensamiento tradicional realiza especulaciones sin ponerse a meditar 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 selección 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 del científico respectivamente- usan de manera semejante los modelos teóricos para relacionar los efectos observados con causas que escapen 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; condiciones de las posibles 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 éstas. 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 alguna 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 (y su contraparte el predicamento abierto).

#### **1.4. - Emile Durkheim\*: la magia en el contexto de lo sagrado y lo profano (T<sup>4</sup>)**

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 ésta. Las categorías del pensamiento, la abstracción de las propiedades universales de las cosas y los esquemas fundamentales del intelecto, son producto de la conceptualización religiosa, la cual- a su vez- es resultado de la organización social que 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 todas las religiones. La otra noción que Durkheim discute es la de divinidad, pues hay religiones en las que está ausente la

---

\* 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).

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 también 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 feligresía 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, característica negativa y ausente de ésta en la magia, y el énfasis en la separación sagrado / profano.

### 1.5.- Marcel Mauss\*: la definición a partir de lo marginal y lo extraordinario (T<sup>5</sup>)

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 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 desechado, 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 en la que se puede identificar el poder mágico con la entropía informativa. Lévi-Strauss observa

---

\* 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).

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 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 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 dé. 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, descansan 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.

### 1.6.- Mary Douglas\*: magia y mediación (T<sup>6</sup>)

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 una organización 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 tolerancia de las creencias ajenas, la pautación 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.

---

\* 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).

Douglas hace notar que las creencias en la brujería pueden estar en la cosmología pero que las acusaciones de brujería sean 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 son ambiguas, ya sea porque éstas 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 sí 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, 1970: 69).

### **1.7. - Bronislaw Malinowski\*: la magia como catarsis (T<sup>7</sup>)**

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. Además 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

---

\* 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 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).

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 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 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, 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 la que está fijada 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 resolverse con la habilidad usada en la vida cotidiana.

En lo que respecta al totemismo, Malinowski encuentra en él 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.

### **1.8.- Robert Lowie\*: religión, magia y emoción (T<sup>8</sup>)**

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

---

\* 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.

el psicologismo intelectualista que hace una definición de la religión desde el punto de la categorización social que divide y separa, según la perspectiva de la colectividad. En cambio para Lowie no hay instituciones religiosas, sino que tan sólo existen los sentimientos religiosos. Lowie hace notar 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 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, critica 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 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 simpática 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 sobrecojimiento 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 en 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.

### **1.9. - Evans-Pritchard\*: la magia como racionalización de las desgracias (T<sup>9</sup>)**

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 muertos 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.

---

\* 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, además del relativo a la magia *zande*: *The Nuer* (1940), un clásico de la etnografía, *Kinship and Marriage among the Nuer* (1951), *Essays in Social Anthropology* (1962), y *The Azande* (1971).

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 desdobla 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 diferenciados, 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 implican 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, en la concepción de la magia como explicación de la desgracia, y en la afinación del concepto de Malinowski del contexto de la magia como arena social de los deseos.

### **1.10.- Max Gluckman\*: magia e integración moral (T<sup>10</sup>)**

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).

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,

---

\* 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).

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 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.

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 éstos 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.

### 1.11.- Victor Turner\*: magia y antiestructura (T<sup>11</sup>)

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 a la pubertad y a 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.

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.

---

\* 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)

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.

### 1.12. - Max Weber\*: magia y carisma (T<sup>12</sup>)

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,

---

\* Fundador del pensamiento social (1864-1920), nació en Erfurt, y se educó en las universidades de Heidelberg, Berlin, y Gotinga. Fue jurista en Berlin (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.

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 subconsciente, del éxtasis que permite pensar en un desdoblamiento del cuerpo. Otros 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 y llegar a la abstracción simbólica, la cual se hace efectiva en virtud del culto y su enlace con una comunidad duradera, lo que esto asegura es 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 le 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 culturales 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.

### **1.13.- Clifford Geertz\*: la magia en el contexto del sentido común como sistema cultural (T<sup>13</sup>)**

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

---

\* 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 Involution* (1963), *Islam Observed* (1968), *The Interpretation of Cultures* (1973), *Mit., Symbol, and Culture* (1974), *Negara. The Theater State in Ninetenth-Century in Bali* (1980). *Local Knowledge* (1983), *Works and Lives* (1988), y la memoria *After the facts* (1995).

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 coherencia. 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 a 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 mágicorreligioso 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 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 éste su significado y base fundamental. La magia se acepta a partir de las convenciones del sentido común, pero también lo refuerza y completa al darle significado 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 procesualistas, pero no se desarrolla en forma tan sistemática la noción del primero como para argumentarla en forma más completa.

#### **1.14.- Marvin Harris\*: magia e ideología (T<sup>14</sup>)**

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 manipulador 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

---

\* 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*.

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 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 hablas tungúes 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.

### **1.15.- Maurice Godelier\*: magia, marxismo y estructuralismo (T<sup>15</sup>)**

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 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.

---

\* 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)

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/ciencia 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 lógica 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 mágicorreligioso se ubica en la magia, ésta 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.

### 1.16.- Alfredo López Austin\*: la magia en la ideología y la producción simbólica (T<sup>16</sup>)

Es mucho más fácil aislar la teoría y el método en los trabajos de López Austin- figura monumental en la antropología mexicana- que en los de Aguirre Beltrán, por ejemplo. Esto es particularmente relevante si se toma en cuenta que el objeto de este apartado es encontrar los lugares teóricos en los que la antropología ha ubicado la magia, y la exposición sustantiva se hace sólo cuando aporta elementos teóricos que no son inmediatamente perceptibles.

López Austin es claramente un teórico de inspiración marxista, y desde ahí lanza su propuesta y su crítica a quienes realizan investigaciones acerca de fenómenos simbólicos como si fuesen eventos separados de la materialidad social: “Aun bajo el inaceptable supuesto de la autonomía absoluta de la superestructura (supuesto que sirve de base a muchas de estas investigaciones), el enfoque resulta insuficiente. Da como resultado un cuadro en el que es imposible discernir jerarquía, peso e interrelaciones de los datos acumulados en el sistema mismo en que se ubican” (López Austin, 1984: 10). Esto nos remite sin más a Godelier, Harris y también a Aguirre Beltrán. Pero a diferencia de éste último, la terminología es mucho más consistentemente marxista.

El hecho social total se sustituye por el todo social, dividido y jerarquizado:

“La investigación se ha hecho con base en el estudio de las interacciones del todo social. Para tal efecto han debido ser tomadas en cuenta la determinación en última instancia de las relaciones socioeconómicas en la producción del pensamiento; la estructuración de los elementos ideológicos en sistemas particulares relativamente autónomos; la articulación del sistema estudiado con el resto de los sistemas ideológicos; las funciones de cohesión, dominación y defensa propias de la ideología, y la correspondencia de la dinámica de la infraestructura con las dinámicas propias de los distintos sistemas ideológicos” (López Austin, 1984: 13).

En ascenso desde el concepto de ideología, propone una colección de términos para el análisis de los productos simbólicos- con las precauciones y líneas ya dadas en la cita anterior- en un dispositivo de gran potencia heurística. Para empezar, marca desde su perspectiva las notas del concepto más relevantes: la consistencia de la ideología está dada por un conjunto de representaciones y creencias; ese conjunto está integrado de forma sistemática; las representaciones, ideas y creencias están condicionadas, en última instancia, por las relaciones

---

\* Alfredo López Austin es doctor en historia, influyente etnohistoriador que se ha destacado en el estudio del México prehispánico, investigador del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. Destacan entre sus obras *Cuerpo humano e ideología*, *Textos de medicina náhuatl*, *Los mitos del tlacuache* y *Breve historia de la tradición religiosa de mesoamericana*.

de producción; tal condicionamiento no es advertido por el productor del proceso ideológico; y finalmente, la actualización de la ideología, tiende a la satisfacción de las aspiraciones y objetivos de un grupo social. Esto último permite distinguir dos dimensiones de la ideología: la abstracta- construida sobre la articulación sistemática de ideas- y la actual, dada en la ejecución e institucionalización de las ideas. Es precisamente en el plano abstracto que propone la colección de términos que hacen más analítica la noción de ideología.

En el plano abstracto la ideología se divide los siguientes conceptos operativos: sistema ideológico, cosmovisión y complejo ideológico, que permiten ver con más fineza la consistencia de la articulación ideológica.

Las sociedades presentan diversos campos- político, económico, religioso, mágico, científico, etc.- que delimitan las realidades sociales en ámbitos específicos de conocimiento, regulación y acción. Las divisiones de éstos varían en cada sociedad, y comprenden ámbitos del universo sobre el que el hombre actúa, a partir de una forma específica de conciencia social, en un contexto integrado por la naturaleza particular del ámbito de acción, el tipo propio de acción y las relaciones sociales como marco. En resumen y en forma más esquemática, el campo particular de acción consta de una forma particular de conciencia social y un ámbito particular de acción. A su vez, la forma particular de conciencia social, consiste en un sistema ideológico particular (en el plano abstracto) y una forma particular de acción (plano de acción e institucionalización). El sistema ideológico está estructural y dinámicamente integrado, pero además se articula con la totalidad del plano ideológico y con la estructura social. La articulación enlaza lógicamente, axiológicamente y emotivamente los elementos del sistema de forma coherente y jerarquizada, integrando en cuerpos más amplios las contradicciones con la adición de elementos que producen la concordancia interior. A continuación, realiza una observación más que relevante para el objeto de este trabajo:

“Los ámbitos se imbrican entre sí, o quedan algunos comprendidos en otros. Por ejemplo, los sistemas ideológicos de la magia, de la religión y del mito tienen ámbitos imbricados, y se refieren en común a dioses, a poderes, a seres sobrenaturales menores y a almas. En cambio, las formas de acción del campo mágico, del religioso y del mítico son muy distintos entre sí, diferenciados por las particulares funciones de la acción en cada uno de los campos, por las técnicas específicas, por las instituciones propias, por sus característicos medios de transmisión ideológica, etcétera” (López Austin, 1984: 19).

Cada sistema ideológico tiene una estructura y una lógica propias, y una dinámica particular pues su estructura y su lógica son afectados de diferente manera por factores de transformación externos y/o internos particulares. Todos los sistemas ideológicos están condicionados en última instancia por la infraestructura, pero la velocidad de respuesta a la dinámica de esta relación es diversa. Mientras lo político es más veloz y sensible a esta relación, las transformaciones producidas en el sistema míticomágico necesitan un tiempo más prolongado pues tiene un cambio más lento. Hay en los distintos sistemas un desfase por sus diversos ritmos de cambio.

Otro concepto analítico es el de cosmovisión, la congruencia que unifica las diversas representaciones e ideas que producen los sistemas ideológicos particulares, el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados congruentemente, con el se puede- o se pretende- aprehender el universo por parte del individuo o del grupo social.

Finalmente, el complejo ideológico es el conjunto articulado de las cosmovisiones soportadas por los diversos grupos en un momento y una sociedad determinada. Su estudio implica el análisis de los conflictos que derivan de la multiplicidad de las cosmovisiones y sus intereses y orientaciones encontradas. Esto también implica el dominio de una cosmovisión, en un momento histórico, y otras cosmovisiones subordinadas o marginales, como la magia de los vencidos o los explotados.

Esta propuesta permite analizar tanto al pensamiento míticomágico como a cualquier otra forma de producción simbólica. Otro grupo más de conceptos, son un instrumental más directamente dirigido hacia el pensamiento míticomágico y su actualización: la definición de las categorías del rito, basadas en las percepciones religiosas de los indígenas mexicanos.

El término ritual tiene dos acepciones, como adjetivo es lo que pertenece al rito, como sustantivo se refiere a un conjunto de ritos. El rito en una acepción muy amplia es toda costumbre o ceremonia más o menos mecanizada y repetida, pero en sentido estricto el rito es toda práctica fuertemente pautada que se dirige a lo sobrenatural, en una clara coincidencia con la definición turneriana. La práctica del rito puede ser tanto colectiva como individual, pero su sentido se establece por las costumbres y la autoridad. Esa práctica se dirige a entidades sobrenaturales, ya sean dioses o fuerzas con los que se desea entablar comunicación y afectarlos. Hay detrás de los ritos fines precisos, comúnmente, como percibir las formas de acción sobrenatural sobre el mundo y alcanzar un efecto o mantener un estado determinado al afectar a los entes sobrenaturales. Estos son los fines más frecuentes. Pero la pauta del rito no

obedece a reglas duras, su orden es flexible y permite variaciones. Con todo, su canonicidad relativa lo hace adecuado y eficaz para afectar a lo sobrenatural.

El rito como expresión se norma por reglas, unas son comunicativas y lo hacen convincente, otras son de comportamiento y añaden la cortesía. Otras reglas se relacionan con su operación, al relacionar la dificultad con el costo como requisito del grado de eficacia. Hay también un reglamentación dada en el compromiso mutuo que tiene que cumplir bajo pena de castigo para el oficiante como para la entidad celebrada. Otros lineamientos se refieren a normas técnicas, ya sean éstas generales o específicas. Hay también normas relativas a la protección contra el peligro de enfrentar lo sobrenatural. El rito es sagrado en sí mismo, tienen una operatividad inmanente y su ausencia es tan nociva como su exceso. Pero también se puede dar que aunque se realice de manera adecuada falle y se justifique su falibilidad por una falla involuntaria, sin poner en duda la eficacia del rito en sí.

López Austin propone una analítica del rito que mostramos a continuación:

“Rito: Práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida... Acto ritual: Hecho significativo, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito... Ritual: Conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común... Celebración ritual: Rito dirigido a la veneración o exaltación de una persona o de un hecho sagrados... Fiesta: Conjunto de prácticas rituales y no rituales que confluyen en una misma dedicación o celebración ritual... Forma ritual: Figura o modo ritual que constituye un tipo de acto común a distintos ritos... Paso ritual: Elemento significativo de una forma ritual... Norma ritual: Regla de observancia en la ejecución de un rito... Liturgia: Conjunto de normas fijadas o instituidas oficialmente por una comunidad para la ejecución ritual” (López Austin, 1998: 15).

Los entes sobrenaturales- destinatarios naturales del rito- se caracterizan por tener una sustancia imperceptible en estado de vigilia y en condiciones normales, se suponen anteriores a la creación humana del mundo y poseen acción eficaz sobre éste, acción que puede ser afectada en grado diverso por los seres humanos. Hay dos tipos de seres sobrenaturales: las fuerzas sobrenaturales impersonales y los dioses, que poseen personalidad y voluntad que puede ser afectada por los hombres para que la ejerzan de cierta forma en el mundo.

Los ritos se pueden clasificar según la entidad natural a quien se dirigen, los dos grandes tipos son los ritos dirigidos a los dioses y los ritos dirigidos a las fuerzas sobrenaturales. En los primeros se pretende establecer una relación interpersonal con la divinidad, en los segundos no hay más que una actuación sobre lo sobrenatural. Los ritos dirigidos a los dioses pueden ser religiosos o mágicos, los religiosos se caracterizan por la actitud de sumisión y subordinación de los oficiantes, con la propiciación, la conciliación y la súplica. Los ritos mágicos se manifiestan cuando la actitud de los oficiantes es de igualdad o superioridad con los seres sobrenaturales, se convence, constriñe y coacciona. Los ritos dirigidos a fuerzas sobrenaturales son los ritos impersonales se dan en el ámbito en que pueden descubrirse las formas de acción de las fuerzas sobrenaturales en el mundo, o se ingresa a lo sagrado para actuar en él.

### **1.17- Claude Lévi-Strauss\*: la magia, la ciencia y el pensamiento salvaje (T<sup>17</sup>)**

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 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 el avance del conocimiento del universo, ordenándolo, reduciéndolo y

---

\* 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 Paris. 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).

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 este 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 chamán lo es, porque tiene la posesión de dos datos: hay una causa de los estados patológicos y ésta 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 chamán y su capacidad de administrar estados psicosomáticos especiales; la del enfermo y su circunstancial alcance o fracaso de la curación; y la del público que presencia la curación y para quien el entusiasmo que experimenta, y su situación intelectual y afectiva, determina una adhesión colectiva. 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 inenunciable 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 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 informulables. 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.

### **1.18.- Edmund Leach\*: la magia en la perspectiva lingüística (T<sup>18</sup>)**

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 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.

---

\* 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 Mith* (1970).

Por lo que respecta a las leyes de la magia simpatética, 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 si 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 mas 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 pseudológica 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.

### **1.19.- Erick Schwimmer\* : la magia como práctica transformativa (T<sup>19</sup>)**

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).

---

\* 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.

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 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 diversidad de necesidades económicas, políticas y de control social que satisfacen, y que se centra en la problemática referente a la existencia 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-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 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 mala salud y tiene en general los mismos lineamientos. Hay ciertamente una importante conjunto de conocimientos referentes a la etiología de las enfermedades con causas naturales y su respectiva farmacopea. Pero además existe una categoría de enfermedades causadas por los espíritus de los muertos, por la brujería y la hechicería, aunque esta última diferenciación- definición de la magia según la calidad adquirida o inherente de hacer magia que dan el par brujería/hechicería- es difícil de sostener, según Schwimmer.

Schwimmer- aparte de su énfasis en la transformación- no añade nada al esquema general de nuestro sistema de transformaciones, la ideología es mejor tratada por Geertz, como tensión, y por Godelier y Harris como interés.

### **1.20.- Gonzalo Aguirre Beltrán\*: la apertura sistémica mágica como aculturación (T<sup>20</sup>)**

Colocado al final de este marco teórico, se posiciona a un autor que es muy ostensible al momento de ubicar conceptos, es el más sustantivo de los teóricos aquí revisados. Por esto nos permitirá, como bisagra, pasar de lo teórico a lo eminentemente descriptivo de la etnografía realizada en la siguiente parte de esta tesis.

En un trabajo realizado desde la perspectiva de la antropología médica, Aguirre Beltrán (1963) aporta un importante trabajo que es en definitiva- además de inspiración y modelo- un antecedente y guía de nuestro estudio. En este estudio se problematiza la relación entre la medicina y la magia como un problema sincrético surgido por el encuentro entre las culturas española, indígena y negra, en el contexto de la estructura de la época colonial. La obvia diferenciación entre nuestro esfuerzo y este magno proyecto - además de la enorme calidad de Aguirre Beltrán- está en su orientación etnohistórica y en la alta jerarquización del concepto de aculturación, concepto ligado a las tradiciones diacrónicas de la tradición antropológica como el difusionismo y el particularismo histórico. Para nosotros la mezcla heterogénea de la magia descansa más en el carácter abierto de ésta como sistema y no tanto de la circunstancia histórico-cultural del préstamo, la imitación y el intercambio que describe la terminología de la aculturación. Por otro lado, pretendemos hacer un estudio anclado en el aquí y ahora

---

\* Antropólogo médico e etnohistoriador, cercano al antropólogo Melvin Herskovits, es uno de los más influyentes figuras del área. Destacan entre sus obras, *Medicina y magia. El proceso de Aculturación y el curanderismo en México*, *Teoría y práctica de la educación indígena* y *La población negra de México*.

etnográfico, con el objeto de correlacionar la magia como producto cultural con el contexto de producción y uso, para posteriormente- en otro estudio- realizar el trabajo de dar profundidad histórica al fenómeno. Finalmente, nuestro esfuerzo se encamina dentro de la antropología simbólica y no de la antropología médica. Enunciadas las diferencias, pasemos a ver las aportaciones que nos brinda este monumental trabajo.

Con la antropología médica como perspectiva principal, Aguirre Beltrán analiza la forma en que se concibe la enfermedad al interno de las perspectivas científica y míticorreligiosa en las culturas española (con su raigambre occidental), indígena y negra, en el momento en que se encuentran en el México colonial y desde sus antecedentes respectivos. La magia se estudia- al analizar la enfermedad- como parte de un sistema que incluye tanto a elementos simbólicos como sociales, y en relación con la religión como partes de una misma forma de pensamiento.

La vertiente española se expresa en una doble estructura mental manifestada tanto por lo míticorreligioso como por lo científico. Lo primero se manifiesta con el catolicismo como religión ética, represiva, patriarcal y excluyente; como una ideología intolerante con lo que no se adapte a su rígido código. Al mismo tiempo se desarrolla la brujería, pero en la marginalidad y la represión que el anterior sistema míticorreligioso dominante le aplica. Por otro lado, se desarrolla la ciencia con la aplicación de métodos racionales. La enfermedad se concibe de manera diversa en cada uno de estos sistemas ideológicos, para la ortodoxia católica el Demonio es la causa de todos los males incluyendo la enfermedad. El Diablo permite gozos y excesos contrarios a la norma éticorreligiosa, incluyendo la capacidad de dañar a quien se desea por medio de un pacto que da concesiones temporales a cambio del alma. Pero también puede suceder que sin que medie pacto ni beneficio alguno, el Diablo tome posesión de las personas con el pretexto del castigo a una conducta blasfema, aunque puede darse tal cosa sin que medie infracción ni castigo. La enfermedad tiene causalidad demoníaca y es un castigo a la infracción a la obediencia de la autoridad y la revelación escrita; la enfermedad es una penalización al pecado. En la cultura occidental ya se había desarrollado la noción de naturaleza y la visión racionalista que construyó la naturaleza y arrebató a la divinidad la etiología de las enfermedades, pero el teocentrismo medieval se prolongó en España incluso hasta el momento de la Conquista- en pleno Renacimiento europeo- y la terapia basada en la eficacia de la oración y el milagro se prolongó. En ese preciso momento se produce una mezcla de la visión míticorreligiosa y emotiva que privilegia lo sobrenatural (el espíritu) y la perspectiva racional científica centrada en la naturaleza (el cuerpo), en el tratamiento de la enfermedad. Hay una

mezcla entre la medicina-folk y la medicina científica, una búsqueda de integración explicativa de lo sobrenatural y lo natural, de la religión y la ciencia: “Por ello resulta comprensible que médicos, tenidos por sesudos, muestren con inusitada insistencia, en éste y en los siguientes siglos, reminiscencias de las primitivas ideas sobre las causas de la enfermedad, atribuyéndolas al castigo por los pecados y creyéndolas provocadas por demonios que subrepticamente toman posesión del alma y del cuerpo del paciente”(Aguirre Beltrán, 1963: 24). Los médicos coloniales buscaban las causas de la enfermedad en una etiología mística contrapuesta a otra científica, sin poder desbrozar con entera certeza lo natural y lo “preternatural” (sobrenatural) o maleficio, el “daño que una persona hace a otra en virtud de pacto expreso y cooperación con el Demonio... La magia, en sus diversas formas, es la técnica usada en el maleficio; quienes sufren el daño se dicen embrujados o enhechizados y aquellos que verifican el mal son conocidos por brujos o hechiceros” (Aguirre Beltrán, 1963: 26). La posición subordinada y marginal de la magia como tal, en un sistema complejo dominado por una religión institucional, recuerda a Mauss tanto como a Harris. También hay apreciaciones que remiten a Evans-Pritchard en el trabajo de Aguirre Beltrán.

El mal de ojo, llamado también herida de ojo y ojo de envidia, no es más que la proyección de la propia animosidad en otra persona, y la idea de que existen personas con capacidad para dañar adquirida mediante un pacto demoníaco o innata. Esto recuerda la brujería como la conceptualiza Evans-Pritchard: competencia innata para causar daños en un contexto competitivo. También recuerda a la magia zande la forma de en que se diagnostica el mal por medio de la adivinación del zahorí.

La cura del hechizo incluye el uso de yerbas como la ruda y la salvia, el uso de oraciones especiales con propiedades curativas y preventivas, así como de reliquias y partes corporales, pero estos elementos no eran exclusivos de la magia, los usaban también los médicos, sacerdotes, curanderos y gente del pueblo: “Esta medicina-folk, en la que prácticas racionales enlazan inextricablemente con evangelios, conjuros y exorcismos, fue la medicina que los españoles difundieron por el país. La otra medicina, la académica, con todo su lastre emotivo-religioso dirigida a la experimentación científica, quedó limitada a servir a las necesidades del grupo en el poder” (Aguirre Beltrán, 1963: 65). La magia y la medicina-folk se cultivaron por los grupos subalternos, y sobre todo por las castas, por los grupos étnicos híbridos que se formaron al margen de la estructura formal de la sociedad virreinal. O más bien, en la posición marginal dentro de una estructura asimétrica de derechos e identidades.

La medicina indígena se ha abordado poniendo entre paréntesis la mística aborígen, y resaltando la parte racional. La medicina azteca presenta motivos mezclados- diría Horton- fusión de lo emotivo y lo racional, lo místico y lo natural.

El universalismo e inclusivismo azteca, junto a su capacidad expansiva militar y comercial, permitió la fusión unitaria de elementos médicos provenientes de las tribus vencidas, dominadas o aliadas, así como de culturas extintas. Esa medicina se caracteriza por su carácter sobrenatural, como otros sistemas ideológicos de los aztecas. Además, la poca diferenciación social permitía que todos los aztecas conocieran y aplicaran los rudimentos de la medicina, pero cuando se tornaba la situación grave se acudía al agorero (ticitl), un especialista en la adivinación pero que Aguirre Beltrán lo ubica en el rol relativo a la solución de ansiedades. Esto es muy cercano a Malinowski, el agorero daba seguridad al grupo frente a los imponderables de la existencia.

Los conocimientos médico-mágicos se transmitían por herencia, la cual era patrilínea, se empezaba desde niño el aprendizaje y se realizaban al final del proceso de exámenes de aptitud tanto como rituales de separación, paso y agregación. La magia médica la podían ejercer tanto hombres como mujeres, pero estas últimas sólo oficiaban después de la menopausia. Había una gran cantidad de especialidades, según la forma de curar o el área corporal en la que se aplicaban. También se identifica una división que identificaba a un conjunto de especialistas que se relacionaban con la simbología de la oscuridad y lo tenebroso, pero que no coincide con la división axiológica de los occidentales que Sahagún les aplicó: “La separación entre medicina buena y mala, que hace el célebre fraile, no corresponde en modo alguno al sistema de valores indígena. En él, la medicina buena es la que da seguridad al grupo propio; la mala, la que aumenta la ansiedad. Los métodos que emplean los buenos y los malos médicos no difieren; la meta hacia la que van dirigidos es lo que varía” (Aguirre Beltrán, 1963: 41).

Según Aguirre Beltrán el azteca tiene una personalidad básica dependiente de las personificaciones de la autoridad comunal, desde los padres hasta los dioses pasando por los jefes comunales. Esta relación de dependencia y ansiedad, permite explicar la enfermedad como castigo a las infracciones, a las desobediencias a alguna de las entidades trascendentes, quienes reaccionan con ira y producen la enfermedad. Sólo es cuestión de saber cual deidad está ofendida para proceder a ritos de desagravio en su honor y así restablecer la salud. Pero cuando la enfermedad no es producto del pecado sino de la hechicería, del maleficio puesto por un sujeto hostil, la curación se complica por la dificultad de saber quien realizó el hechizo, ya

que sólo él puede quitarlo. Esto es muy procesualista, manifiesta las tensiones del grupo pero con la ausencia de una institución que resuelva el agravio hecho por la hechicería, como sería el caso zande.

Suele haber en la medicina indígena el uso de técnicas extáticas con finalidades médico-mágicas, se inducen los estados disonantes por medio de enteógenos en forma análoga al chamanismo más típico. También suele materializarse el mal en un objeto que se absorbe y se expulsa para acabar con éste.

La parte negra del encuentro cultural viene del Congo y de Guinea. En ésta se concibe a la persona como integrada por una parte corporal perecedera, un principio vital, un alma sueño y un espíritu trascendente que sólo se da al morir. Este último espíritu del muerto deviene en algo respetable, en un dios ancestro objeto de la reverencia y el temor. Semejante a los lares romanos, el ancestro es parte de la familia, sólo que con un ascenso en la jerarquía de la misma, pues la muerte es para los negros un ascenso en el estatus familiar y social. Este nivel será mayor si el muerto fue en vida alguien con grandes logros y capacidades. Esta teoría penetra en los productos de la cultura negra y de paso regula las prácticas de una medicina mística. El culto a los ancestros adopta el complejo desobediencia:castigo::obediencia:gratificación ya advertido en la *medicina-folk* de los españoles y en la medicina mística de los aztecas. Obedecer y honrar a los ancestros- para los negros- es fundamental para tener salud y éxito en la vida, como ya lo observamos al tratar a Turner. La infracción al culto ancestral produce la enfermedad, por lo que es necesario encontrar al ancestro molesto y aceptar su voluntad y su llamada, en caso contrario se corre el riesgo de perder la razón.

La comunicación con los antepasados, es la parte más importante del ritual negro. Se produce por medio del trance místico inducido por la danza colectiva en una comunión fática colectiva, que induce el estado disociado mediante el cual se asienta el dios en la persona médium. A quien recibe el llamado se le entrena para que interprete y exprese de forma adecuada el mensaje del dios.

Vencedores con *medicina-folk*, vencidos con medicina mística y esclavos con curaciones a manos de los ancestros, forman un sistema que se integra en un mundo de bienes culturales caídos, refugiados en el sentido común y en la práctica marginal pero vigorosa de la magia y medicina popular en el México actual. Pero Aguirre Beltrán considera- después de descalificar la opción idealista planteada de Weber a la causalidad económica- que hay detrás de la magia-medicina una funcionalización del poder : “Será, por tanto, propósito de las líneas que siguen hacer resaltar esa interacción [*entre religión y economía*] poniendo de manifiesto



1.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2.3	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.1.1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.1.2	0	0	1/4	3/4	3/4	1/4	1/4	1/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1/4	1/4	1/4
2.3.2	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.2.2	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1
2.3.3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.4.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.4.2	1/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1.1	1	1	1	1	1	1	3/4	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1.1.1	1/2	3/4	1	0	0	1	3/4	3/4	1	1	1	0	1	1	1	0	0	0	1
3.1.2	1/2	3/4	1/2	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1	1	3/4	1	1
3.1.2.1	1/2	3/4	1/2	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1
3.1.2.2	1/2	3/4	1/2	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1
3.1.2.3	0	3/4	0	0	0	1	0	1	0	0	0	1	1/2	1	0	1	0	0	1
3.1.3	3/4	3/4	0	0	0	1	3/4	3/4	3/4	3/4	3/4	3/4	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1	3/4	3/4	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.1	3/4	3/4	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.1.1	3/4	3/4	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.1.2	3/4	3/4	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.1.3	0	0	0	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.1.3.1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1/4	0	1/2	1	0	0
3.1.3.1.1.3.2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1/4	0	1/2	1	0	0
3.1.3.1.1.3.3	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1/4	0	1/2	1	0	0
3.1.3.1.2	3/4	1	0	0	0	1	3/4	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.2.1	3/4	1	0	0	0	1	3/4	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.2.2	1/4	1/2	0	0	0	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
3.1.3.1.2.3	1/4	1/2	0	0	0	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
4.1	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	1/4	0	1	1	1	1	1
4.1.1	1/4	1	0	1	1	1	1	1/4	1	1/2	1/2	1/4	0	1	1	1	1	0	0
4.1.1.1	1/4	1	0	0	0	1	1	1/4	1	1/2	1/2	1/4	0	1	1	1	1	0	0
4.1.1.2	1/4	1	0	1	1	1	1	1/4	1	1/2	1/2	1/4	0	1	1	1	0	0	0
4.1.2	1/4	1	1	0	1	1	0	0	1	1/2	1/2	1/4	0	0	1	1	1	3/4	0
4.1.2.1	1/4	1	1	0	1	1	0	0	1	1/2	1/2	1/4	0	0	1	1	1	3/4	0
4.1.2.2	1/4	1	1	0	1	1	0	0	1	1/2	1/2	1/4	0	0	1	1	1	3/4	0
4.1.3	3/4	1	1	1	1	1	1	0	1	1	1/2	1/2	1/4	1	0	1	1	1	1
4.1.3.1	1/2	1	1	3/4	1	1	0	0	0	1/2	1/4	0	0	0	1	1	1	3/4	0
4.1.3.2	1/2	1	1	1	1/2	1	1	1	1	0	1/2	1/4	1	0	1	1	1	3/4	0
4.1.4	1	1	0	1	1	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.4.1	0	1	0	0	0	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.4.2	1	1	0	1	1	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.4.3	1	0	0	1/2	1/2	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.4.3.1	1/4	0	0	0	0	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.4.3.2	1/4	0	0	0	0	1	1	0	1	1/2	1	1/4	0	0	1	1	1	0	0
4.1.5	1	1	0	3/4	3/4	1	0	1/2	1/2	0	1	1/4	0	0	1	1	1	1	1
4.1.5.1	1	1	0	3/4	3/4	1	0	1/2	1/2	0	1	1/4	0	0	1	1	1	1	1
4.1.5.2	1	1	0	3/4	3/4	1	0	1/2	1/2	0	1	1/4	0	0	1	1	1	1	1
4.1.6	0	0	0	0	0	1/4	0	0	1	1	1/4	1/4	0	1	0	1	0	0	0
4.1.6.1	0	0	0	0	0	1/4	0	0	1	1	1/4	1/4	0	0	0	1	0	0	0
4.1.6.2	0	0	0	0	0	1/4	0	0	1	1	1/4	1/4	0	0	0	1	0	0	0
5.1	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2
5.1.1	0	0	1	0	0	1	1	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	1
5.1.1.1	0	0	1	0	0	1	1	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	1
5.1.1.1.1	0	0	1	0	0	1	1	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	1
5.1.1.1.2	0	0	1	0	0	1	1	1/2	1	1	1	1/2	1	1	1	1	1/2	1/2	1
5.1.1.2	0	0	1/2	0	0	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	0	1/2
5.1.1.3	0	0	1/2	0	0	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	0	1/2
5.1.2	1/2	3/4	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	0
5.1.2.1	1/2	3/4	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	0
5.1.2.1.1	1/2	3/4	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	0
5.1.2.1.2	1	3/4	1	1/2	1/2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1/2	1/2	0
5.1.2.2	1	1	1	1/2	1/2	1	1/2	1	1	1	0	1	0	1/2	1	1/2	1/2	0	1
5.1.2.3	1	1	1	1/2	1/2	1	1/2	1	1	1	0	1	0	1/2	1	1/2	1/2	0	1
5.1.2.4	1/2	1/2	1	0	0	1/2	1/2	1	1	1	0	1	0	1/2	1	1/2	1/2	0	1

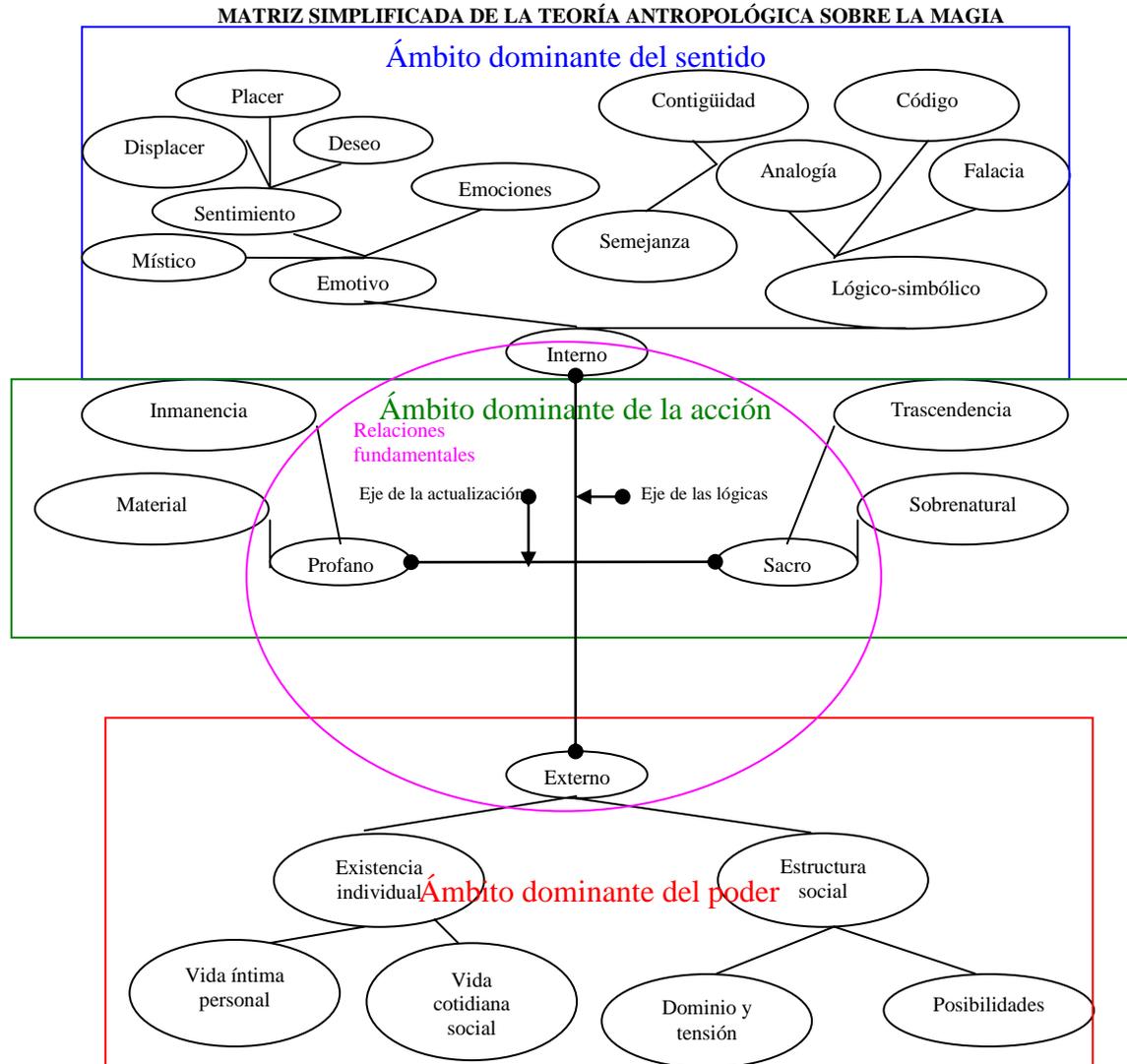
5.1.3	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1/2	1	1	1	3/4	1	1
5.1.3.1	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1/2	1	1	1	3/4	1	1
5.1.3.2	1	1	1	1	1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1/2	1	1	1	3/4	1	1
5.1.3.3	1	1	0	1	1	1	0	0	1	1	1	1	3/4	1/2	1/2	1	3/4	3/4	1	1
5.1.3.4	1	1/2	1	1	1	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1/2	1	1	1	3/4	0	1
5.1.3.5	0	1/2	1	1/2	1/2	1	1	3/4	1	1	1	1	1	1/2	1	1	1	3/4	0	1
5.1.4	0	0	0	1	1/2	1	0	0	0	0	1	1	1	1/2	1	1	0	0	1	1
5.1.4.1	0	0	0	1	1/2	1/2	0	0	0	0	1	1	1	1/2	1	1	0	0	1	1
5.1.4.2	0	0	0	1	1/2	1/2	0	0	0	0	1	1	1	1/2	1	1	0	0	1	1
5.1.4.3	0	0	0	1	1/2	1/2	0	0	0	0	1	1	1	1/2	1	1	0	0	1	1
5.1.4.4	0	0	0	1	1/2	1/2	0	0	0	0	1	0	0	1/2	1	1	0	0	0	1
5.1.5	0	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.5.1	0	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.5.2	0	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.5.3	0	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.5.4	0	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.5.5	1/2	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1	0	1	1	1	0	1/2	1/2	3/4	1	0	0	1/2	1
5.1.6	0	0	1/2	3/4	1/2	1	0	0	1	1	1	1	1	1	1	1	0	1/4	1	1
5.1.6.1	0	0	0	0	1/2	1	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	0	1	1
5.1.6.1.1	0	0	0	0	1/2	1/2	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	0	1	1
5.1.6.1.2	0	0	0	0	1/2	1/2	0	0	0	0	0	0	0	1	1	1	0	0	1	1
5.1.6.2	0	0	1/2	1/2	1/2	1/2	0	0	1	1	1	0	1	0	0	1	0	1/4	1	1
5.1.6.2.1	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	0	0	1/2	1	1	0	1/2	0	0	1	0	1/4	1	1
5.1.7	1/2	1/2	0	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1	1/2	1	1	1	1	0	1/4	1	1
5.1.7.1	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1/2	1	1/2	1	1	1	1	0	1/4	1	1

## 1.22.- Reducción de la tabla enumerativa de transformaciones a una matriz elemental

La matriz muestra relevancias teóricas, que luego se usarán para analizar la etnografía, y señala la posibilidad de realizar una matriz elemental. En primer lugar hay comunidad de opiniones sobre la naturaleza simbólico-transformativa de la magia y su función ordenadora, lo permite destacar el eje del pensamiento. Habría un cruce de dos ejes: uno dado por las lógicas de lo emotivo y lo simbólico y otro por la actualización de estas lógicas, por un lado está la lógica interna y la externa y por otro la práctica profana y la sacra.

La oposición fundamental es entre la lógica de la cosmovisión mágica y la práctica mágica-constituyentes de la sustancia mágica o fuentes de ésta en Godelier- entre el pensamiento mágico y su conducta ritual que transforma al mundo simbólicamente: eje de las lógicas/eje de la actualización práctica de las lógicas. El primer término, la lógica, se bifurca a su vez en otra oposición según se dé en el pensamiento mismo o en relación de éste con lo exterior, produciéndose las terminales interno/externo, que actúan también como ejes respectivos de otros términos. Lo externo se refiere tanto a la existencia individual como a la estructura social, al individuo y a su entorno colectivo al relacionarse con otros individuos: individuo/estructura social. Ambos términos también se resuelven en oposiciones binarias, el individuo se concretiza de diversa forma si se separa analíticamente su vida interior y personalísima de su presentación en la interacción diaria: vida íntima personal/vida cotidiana social. Por su parte, la estructura social se traduce en la

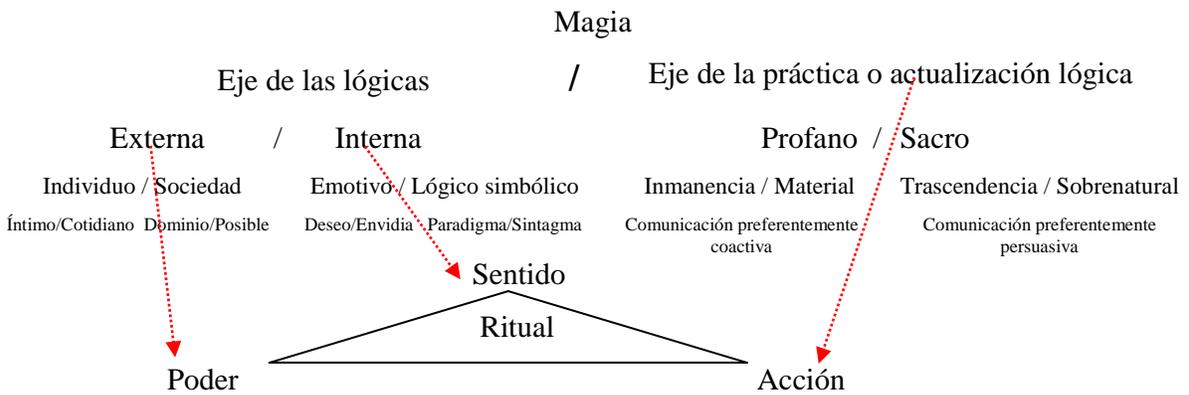
diferenciación binaria entre la necesidad restrictiva que impone el poder y las oportunidades que esa misma estructura comprende, la oposición dominio/posibilidad.



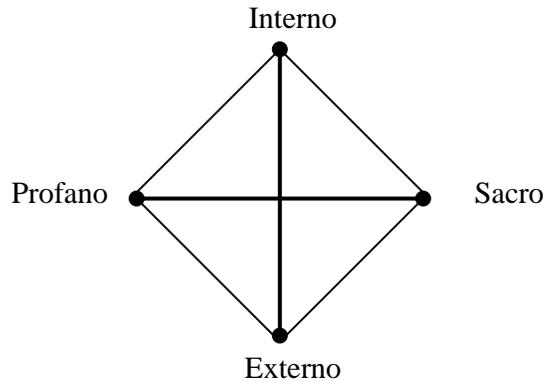
La lógica interna, el ámbito del pensamiento puro, se desdobra en la concreción emotivo/lógico-simbólico que Freud y Lévi-Strauss destacan de forma respectiva en sus estudios particulares sobre el inconsciente. Lo emotivo se da en referencia al deseo del objeto que se manifiesta en la pulsión fundamental del instinto humano, en oposición a las emociones que lo obstaculizan que tienen su analogado principal en la envidia y el miedo. En la parte emotiva también se encuentra el misticismo, con su carga oculta (mana) y los sentimientos displásicos y el placer. La lógica simbólica, en cambio, consiste en dos mecanismos dados por la posibilidad de asociar los elementos entre si o de combinarlos, de ordenarlos de acuerdo a sus semejanzas o de acuerdo a su encadenamiento: paradigma/sintagma que aquí aparecen como semejanza y contigüidad. A éstas operaciones las acompaña la falacia, la argumentación

sesgada de la magia a favor del sujeto, y el código, la convencionalización jerarquizada y ordenada de elementos.

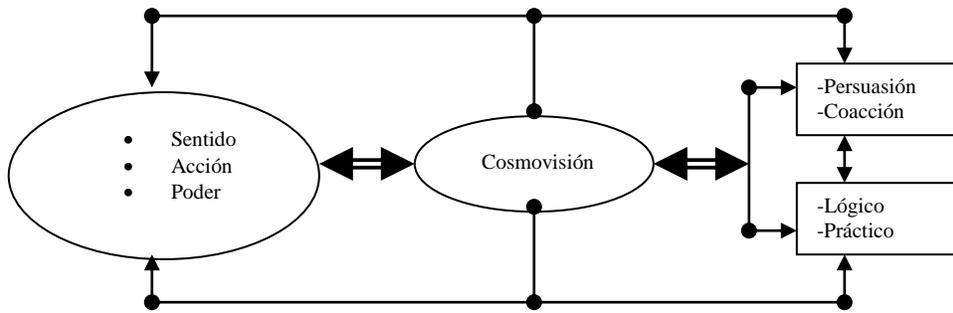
Ya revisado lo relativo a la lógica, falta lo propio de la práctica. La magia va de lo profano a lo sacro, de la religión a la vida cotidiana sin problema alguno, por eso la oposición profano/sagrado en forma sintética le es tan esencial a su acción, a sus ritos ejemplares. Lo profano se manifiesta en la dupla que incluye el interés y el anclaje por el aquí y el ahora y la manipulación del hechizo: inmanencia/materialidad. En cambio lo sacro se toma prestado del interés por el fundamento cosmológico y la súplica de la plegaria: trascendencia/sobrenatural. La actitud frente a las entidades numínicas de la magia incluye tanto la coacción como la súplica, ya que su interés por lo inmediato instrumentaliza para sus fines lo trascendente sin buscarlo del todo. El ritual mágico manifiesta las relaciones con lo sacro tanto como las formas de la lógica interna y externa de la matriz representada, como lo veremos en la parte etnográfica, por ahora concluyamos con la serie de oposiciones binarias en relación con las estructuras elementales:



Todo se puede resumir en este rombo fundamental:



Y este esquema en torno a la cosmovisión mágica como integración total de lo observado que bien pudo haberlo realizado don Alfredo López Austin, pero es un diseño del Doctor Juan Castaignt:



### 1.23.- Relación hipótesis formal-matriz teórica de contrastaciones: conclusión parcial

La hipótesis formal de este trabajo es que hay una relación entre las producciones mentales y la condiciones existenciales. Los autores analizados han aportado diversas posiciones en torno a la naturaleza de la producción mental, las condiciones existenciales y la relación entre ambas. En torno a la naturaleza de la producción mental todos están de acuerdo en que es tanto una representación como una transformación simbólica. Además todos están de acuerdo en que es básicamente de naturaleza analógica, lo cual hemos incluido en la lógica simbólica. En lo que respecta a las condiciones de existencia, la mayoría suponen condiciones sociales precarias: o conflictivas o hipocodificadas, o de simpleza estructural. En lo que toca a la naturaleza de la relación, la magia es causada por la estructura social o viceversa: o es una respuesta a la estructura social o una explicación del mundo, o por el contrario modela a esta estructura social y al mundo. Y por su finalidad, esta relación puede ser ordenadora, explicativa o encubridora de la dominación o la verdad. Todo esto se determinará en las partes que se presentan a continuación.

## **2.- La magia en Jesús María Aguascalientes: etnografía**

En esta segunda parte se trata de ubicar la magia de Jesús María y describir su contexto de producción y uso. Para esto se realizará una descripción mínima de los datos histórico-geográficos relevantes para el tema, después se hará una descripción del conocimiento cultural mágico, que servirá como marco al análisis de los tipos rituales de la magia más comunes que se realizan en Jesús María. El objeto de esta segunda parte es construir una descripción etnográfica que sirva como punto de articulación entre la primera parte teórica y la tercera y última parte etnológica.

### **2.1.- Jesús María: datos histórico-geográficos**

Entre el emblema y el estereotipo, se considera a Jesús María como el lugar de las brujas. Es un lugar común, en Aguascalientes, recomendar a quien tiene accidentes frecuentes, situaciones desafortunadas o desgraciadas, que vaya a Jesús María a “darse una barrida”.

Aunque el objeto general de este estudio no es la realización de un trabajo histórico sobre la magia en Jesús María, ni sobre el poblado en cuestión, si consideramos conveniente incluir los datos histórico-geográficos más relevantes, así como también fijar algunas posiciones e hipótesis que se podrían abordar en estudios posteriores. Por ahora, el presente documento intenta encontrar la consistencia del sistema comunicativo de la magia en Jesús María, para en un trabajo posterior darle profundidad histórica en consonancia con el postulado de Yuri Lotman y la Escuela de Tartu: se parte de la semiótica a la historia.

#### **2.1.1.- Ubicación geográfica**

Jesús María es un municipio de Aguascalientes que se localiza en la parte centro-oeste del estado, en las coordenadas 102° 2' longitud oeste y 21° 58' latitud norte, a una altura de 1880 metros sobre el nivel del mar. Limita al norte con los municipios de San José de Gracia y Pabellón, y al sur y al oriente con el municipio de Aguascalientes. Su cercanía con el municipio que contiene la ciudad capital del estado ha sido determinante en su particular evolución, sobre todo si se toma en cuenta que la cabecera municipal, también llamada Jesús María, se fundó a 16 kilómetros de la que hoy es la ciudad de Aguascalientes.

Actualmente el municipio es zona conurbada de Aguascalientes, conectado con esta ciudad por medio de dos amplios bulevares: el bulevar Manuel J. Clouthier y la carretera panamericana, cortada por el tercer anillo de circunvalación- otro bulevar- y numerosos tramos carreteros pavimentados. Integrada totalmente al sistema urbano de Aguascalientes, la

población de Jesús María se vive como un espacio más de la ciudad. La circulación de objetos y mensajes es regular y copiosa, la dependencia es muy alta y el acceso es ágil. Trasladarse a Jesús María desde la ciudad de Aguascalientes es muy cómodo y fácil, el transporte y las vías de comunicación lo permiten sin mayor problema.

Durante algún tiempo se acudía a Jesús María a comprar carne de cerdo todo el año, a la Feria de los Chichahuales en agosto y a visitar a las curanderas del lugar. Pero actualmente se va a solucionar asuntos regulares que hay dentro de una colonia más de la ciudad de Aguascalientes. El comercio, y demás relaciones socioeconómicas, se realizan normal y cotidianamente entre Jesús María y Aguascalientes.

Los fines de semana es difícil encontrar estacionamiento en la zona que rodea la plaza principal- zona del mercado, el Palacio Municipal y la iglesia- pero los domingos es casi imposible hallarlo. Muchas personas de Aguascalientes acuden a comer en los restaurantes ubicados en los bulevares y tramos carreteros que conectan a Jesús María con la ciudad, y a otros más que se encuentran alrededor del centro cívico-comercial del poblado.

Lo descrito no sería relevante si no fuera porque la mayoría de los informantes más importantes de este estudio no residen en Jesús María, la mayor parte de éstos habitan en Aguascalientes, algunos en otros municipios del Estado y otros más provenían de fuera de éste. La magia de Jesús María que estudiamos, tiene como actores a unos pocos “especialistas”, muchos “amateurs”, pocos clientes de la localidad, otros pocos de otros municipios y estados y una mayoría de residentes en Aguascalientes. No se explicaría esto si no fuese por la forma en que se vincula este poblado con la ciudad de origen de la mayoría de la clientela.

### **2.1.2.- Antecedentes históricos**

No se hubiera escrito este párrafo de no ser por una ponencia leída en un evento sobre medicina tradicional en Jesús María<sup>1</sup>. En ésta el licenciado Victor Solís- investigador de la cultura popular- explicó el porqué a los habitantes de Jesús María se les llama brujos, como un acontecimiento histórico olvidado. Los primeros habitantes de Jesús María eran un grupo tlaxcalteca que se asentó en Aguascalientes gracias a unas mercedes de tierra otorgadas por un particular. Estos tlaxcaltecas eran adoradores de *Toci*, deidad náhuatl madre de los dioses, y por lo tanto abuela de los hombres. Efectivamente una de las advocaciones de la diosa “patrocinaba también a los médicos, adivinos y suertistas (sic.), de donde le vino su nombre *Yoaltiztl*, ‘la médica de la noche;’ y como uno de los principales recursos terapéuticos de aquella clase

consistía en los baño de vapor o de *temascal*, llamábase también por este motivo *Temazkaltezi* o ‘abuela de los baños’,...” (Robelo: 1980, 629).

En consecuencia, los remotos antepasados tlaxcaltecas eran adoradores de *Toci*, matrona o algo parecido de los brujos, aunque no quedó claro si era por mera distinción que relaciona un grupo con un individuo, o un grupo con una función ceremonial o profesional-funcional. Es decir: ¿el término era un gentilicio, o una denominación de un grupo que adoraba a una deidad con sus múltiples funciones, o acaso era un grupo de especialistas en brujería que buscaban el patrocinio de quien les concedía los dones específicos para ejercer su función?

De cualquier manera, el licenciado Solís explicaba el porqué se llama brujos a los habitantes de Jesús María cuando en realidad no todos son brujos, y de entre los que reciben esta denominación son más bien pocos los que en realidad lo son, algunos sólo son “sobanderos”, otras comadronas y otros más bien conocedores de la herbolaria. En otras palabras, Victor Solís permite explicar el que se llame brujos a los habitantes de un lugar con menos brujos que algunas colonias de Aguascalientes, o algunos otros poblados del mismo municipio de Jesús María como Margaritas. Además, también permitía explicar en parte el carácter poco estructurado- y conflictivo- del pequeño grupo de especialistas en Jesús María, la ausencia de un “barrio de brujos” y de la más mínima solidaridad gremial. Sin embargo no presentó material como para contestar las pregunta sobre la naturaleza exacta de esta presunta denominación grupal.

Las preguntas no las responderemos en este trabajo, quedan pendientes para otro ulterior. Pero lo poco que se ha investigado sobre la historia del poblado pone en aprietos esta tesis desde su base.

### **2.1.2.1.- Orígenes del poblado**

Aunque el problema del origen no es relevante en este estudio, no se puede ignorar el hecho de que el fundamento se hunda en el origen, y que lo que se empezó a estudiar como un emblema presuntamente funcional sea sólo un accidente histórico de naturaleza oscura. No se puede dejar de lado que se estudió un problema y no un lugar. Se estudia la relación de la transformación simbólica con la situación social, ubicándose en un lugar que es supuestamente adecuado para el caso. Pero bien pudo ser que no fue tan adecuado, como lo plantea en cierto modo la tesis de Victor Solís.

El pueblo de Jesús María fue la tercera comunidad de indios formada en Aguascalientes, y una de las dos que sobreviven hasta la actualidad como poblados

independientes<sup>2</sup>. El cacique indio Matías Saucedo y Moctezuma negoció desde 1699 un sitio llamado Jonacatique o Mezquital, lugar ubicado a cuatro leguas (aproximadamente 16 kilómetros) al noreste de la villa de Aguascalientes. Este sitio pertenecía al capitán José Rincón Gallardo, titular del mayorazgo de Ciénega de Mata, aunque no estuviese vinculado a él. El capitán Rincón Gallardo cedía un sitio de ganado mayor y cuatro caballerías (1,927.2 hás.) a cambio de servicios, en donación escriturada ante la Real Audiencia en Guadalajara el 24 de julio de 1700. La licencia de fundación fue otorgada el 23 de diciembre de 1700 con todas las prerrogativas propias de los pueblos de indios. Finalmente, el 29 de noviembre de 1701 se confirmó el derecho a fundar el pueblo y usufructuar los terrenos donados, al que ponían por nombre Jesús María de los Dolores.

Los historiadores hacen notar lo extraordinario de una situación en la que un particular otorga tierras a los 32 jefes de familia fundadores del pueblo, y lo explican por la necesidad de mano de obra en una época y lugar en que los esclavos eran caros y escasos, las encomiendas restringidas, los pueblos pocos y aun era mínimo el desarrollo de instituciones como el peonaje por deudas y la aparcería (Gómez Serrano 1985: 19). El capitán Rincón Gallardo obtenía a cambio de unas tierras la fuerza de trabajo de 32 naturales en las tierras de su vínculo. Por otro lado, la estrategia complementa a otra de naturaleza pacificadora contra los indios insumisos con la fundación de asentamientos indígenas, política que tuvo un gran éxito pero que no tiene que ver con el caso:

“La fundación del pueblo de Jesús María no responde evidentemente al reto pacificador. Para 1700, la zona de Aguascalientes no representaba ya ningún problema político; además, los escasos indios que merodeaban en la región habían sido exterminados e incorporados a los núcleos de población hispanos. De todas formas, el asentamiento del nuevo grupo de ‘naturales’ (*cuyo origen étnico nos es desconocido, aunque con mucha probabilidad se trataba de mexicas*) viene a ser una especie de eslabón en el proceso de integración de los pueblos conquistados. No bastaba pacificar una región, diezmar su población nativa y dilapidar los recursos más inmediatamente obtenibles: era necesario, además, auspiciar el desarrollo agrícola y ganadero, fomentar la integración de toda una red de comunicaciones, activar el comercio y fortalecerle peso económico y político de los nuevos núcleos de población. En todas estas tareas, más propias de una empresa colonizadora que de una de conquista, la disposición de mano de obra resultaba vital.<sup>3</sup>” (Gómez Serrano, 1985: 21).

Por ahora nos detendremos en el subrayado que pusimos en la cita anterior, que se completa con la nota número diez en la obra citada: “Esta hipótesis es del profesor Topete, quien basa en presunción (sic.) en el apellido *Moctezuma* del cacique fundador” (Gómez Serrano, 1985: 21).

El pueblo fue fundado por iniciativa particular, con la donación de tierras privadas, que fue secundada por la Corona a indios de origen incierto pero que seguramente eran mexicas, según hipótesis del profesor Topete del Valle. Mexicas y no tlaxcaltecas, ambos son grupos de tipo náhuatl, pero no son lo mismo. Por otro lado en el seminario de investigación del segundo semestre del doctorado- objeto de este trabajo- el doctor José Antonio Gutiérrez negó tajantemente la posibilidad de que haya sido un grupo tlaxcalteca el que fundó Jesús María, basando su declaración en los documentos parroquiales de la época que ha revisado y analizado.

Por lo demás, Gómez Serrano hace notar que los lugares en los que estuvieron los tlaxcaltecas dejaron las huellas suficientes como para reconocer su paso, cosa que no se ve en Jesús María. Todo parece indicar que los fundadores de Jesús María eran chichimecas.

Y en relación con el cacique, “un capitán de fronteras”, un indio que dirigía y representaba a los fundadores, no deja de ser un problema el que ostentará un apellido mexicana pero no se puede también dejar de pensar que su origen no era el mismo que el de sus representados. Chichimecas, tlaxcaltecas o mexicas, el problema del origen debe ser resuelto en un estudio particular, pero que además vincule este origen étnico con la adoración de Toci.

#### **2.1.2.2.- Perfil de un pueblo de indios**

Como pueblo de indios, Jesús María gozó de la protección de las leyes y las autoridades coloniales, lo que les permitió luchar una y otra vez por sus posesiones comunales y sobrevivir hasta nuestros días. El comercio con la ciudad de Aguascalientes de los productos serranos, como el carbón vegetal, la leña y las yerbas, por un lado; y de los productos agrícolas, por la otra, fueron desde los inicios las formas principales de supervivencia de los jesumarienses. Hay un camino de la cultura a la naturaleza, del dominio por el conocimiento humano que cultiva la tierra y arranca a la sierra sus productos y los transforma. Pero hay también un camino inverso que va de la naturaleza a la cultura, los objetos naturales llenan esquemas cognitivos y funcionales dados en la cultura, pero también los modifican, los obligan a adaptarse.

En la actualidad, cada día salen de Jesús María y sus alrededores hombres y mujeres de diversas edades hacia los mercados de la ciudad de Aguascalientes a vender frutas, verduras y legumbres. Unos lo hacen en vehículo propio, otros en transportes públicos colectivos como autobús o combi. Pero el caso es que es verdaderamente notable la cantidad de personas que todos los días salen de Jesús María a comerciar con productos agrícolas, de la misma manera que lo han hecho sus antepasados durante los tres últimos siglos. Sólo que ahora usufructúan diversas formas de propiedad en los más diversos sitios de los múltiples mercados de la ciudad de Aguascalientes, ya como un espacio en el tiradero del tianguis, o como una “piedra” en algún mercado del sistema municipal o como algún local propio o rentado. Algunos productos son propios, otros los consiguen en el Centro Comercial Agropecuario, pero lo importante es que continúan con una estrategia de supervivencia adoptada desde hace 300 años.

De entre las cuatro regiones agrícolas que se constituyeron históricamente en el Estado de Aguascalientes, la región integrada por los municipios de Aguascalientes y Jesús María es la más importante (Gómez Serrano, 2000: 355). Incluso, a fines del siglo XIX y principios del XX, ambos municipios integraban el partido más importante de la capital comprendiendo una población de cerca de 70,000 habitantes, alrededor del 60% de la población estatal. Jesús María contaba con una población de alrededor de 7,000 habitantes, sólo superada por Rincón de Romos (8,953), Asientos (12,186) y Calvillo (10,967). Los casos de Jesús María, Rincón de Romos y Calvillo debían su densidad poblacional a la agricultura, los otros a la minería (Gómez Serrano, 1982: 75).

Esta cercanía con la naturaleza y la tierra cultivable que data de hace siglos, proporcionó una competencia cultural sobre las plantas y sus usos curativos y simbólicos relevante y muy característico. El conocimiento de la herbolaria, aunque no sea en forma generalizada, es impresionante. Las personas de Jesús María, sin embargo, no están conscientes de su competencia cultural. Se necesita un observador externo que desactive la automatización de lo cotidiano para que se ponga a descubierto tal situación. La actual directora de la Casa de Cultura Municipal ha desarrollado un serio programa de fitoterapia, pero al margen de esto, los vecinos de edad y otros de no tanta, conocen propiedades de las plantas que no son comunes en la cultura urbana de la ciudad de Aguascalientes, por ejemplo. En parte, se puede explicar esto por la relación con la tierra y la agricultura ya advertida párrafo arriba, pero no basta para explicar el conocimiento de plantas que no se encuentran en el medio entorno inmediato de su población. Es cierto que de las 61 plantas medicinales silvestres de Aguascalientes- registradas por García Regalado (1999)- cerca del 90% se da en Jesús María, el resto corresponde a lugares

de matorral subtropical- de la zona de Calvillo- y de clima frío en las zonas altas de lo más recóndito de la Sierra Fría. Pero la herbolaria de Jesús María no sólo conoce ese 90% de plantas medicinales de su entorno, maneja además el conocimiento del resto de las plantas medicinales del Estado, además de muchas traídas de fuera.

El conocimiento de la herbolaria del matorral subtropical y de las zonas frías se pueden explicar por acontecimientos históricos que vincularon a los jesumarienses con parte de la Sierra Fría, situación que permitió el conocimiento de una zona que conecta a Calvillo y San José de Gracia, espacios respectivos del matorral subtropical y la vegetación de la zona fría.

Las tierras mercedadas a los indios- en la fundación del pueblo- se utilizaron en la construcción del pueblo y en la adjudicación de predios rústicos explotados familiarmente y dedicados a la siembra y cosecha de frijol y maíz. Al crecer la población las parcelas se fueron subdividiendo hasta reducirse a tal grado que ya no producía lo suficiente para la manutención familiar, por lo que en escrito fechado el 20 de octubre de 1800 solicitaban la posesión de tres sitios de ganado mayor (5, 268 hás.) de unas tierras realengas ubicadas al poniente de la hacienda de Pabellón, en la parte alta de la Sierra Fría. Las tierras fueron concedidas en 1802, a pesar de que los naturales de San José de la Isla argumentaron haber denunciado con anterioridad esas mismas tierras. El agrimensor escribió:

“están en lo más incógnito de las barrancas, en situación montuosa, sin tierras útiles para sembrados (características que) le traen justamente el nombre de inútiles, a lo que se agrégale sumo frío que en todo tiempo se experimenta en aquella inaccesible serranía, que no permite conservar milpas, ni hortalizas, ni otras cosas que son los ordinarios arbitrios de los indios para su subsistencia, de manera que sólo para fábrica de carbón, corte de leña y madera son útiles aquellos inhabitables montes...Sus pastos son serranos, cuya cualidad es siempre insustanciosa, que no sostiene a los ganados y demás crías sino en el tiempo de las aguas” (Gómez Serrano, 1985: 24).

Desde este momento hasta 1920, en que se dio la dotación de ejidos, los indios de Jesús María tuvieron dos terrenos que dieron una suma total de 7195.2 hectáreas. Así pues la “subsistencia de los indígenas giraba en torno al cultivo de sus parcelas- de donde obtenían un poco de maíz- al cuidado de sus pequeños huertos y a la extracción de carbón y leña en la Sierra Fría, que luego vendían en la villa de Aguascalientes y a veces en puntos tan alejados como la ciudad de Zacatecas” (Gómez Serrano, 1985: 25). A esto se tiene que añadir la prestación de servicios en la tierras de los Rincón Gallardo y la situación de que “en muchos informes se dice explícitamente que el pueblo había carecido siempre de pequeños obrajes

textiles, curtidurías de pieles, talleres de carpintería o cualquier otro tipo de industria artesanal que significara una fuente adicional de ingresos” (Gómez Serrano, 1985: 26).

En conclusión, como lo destaca nuestro subrayado de la cita, la economía de Jesús María dependía exclusivamente de los productos de la tierra, que incluía las hierbas que se dan espontáneamente en todas las zonas del estado, incluyendo una zona relativamente alejada de su asiento original como la Sierra Fría, territorio importante de la herbolaria estatal como lo atestigua otro estudio de García Regalado (1999a).

Vinculado irremediamente a la ciudad de Aguascalientes por factores de tipo geográfico y socioeconómico, por su cercanía y por su dependencia comercial, Jesús María se desarrolló y sobrevivió comerciando con la ciudad capital del Estado desde sus orígenes hasta nuestros días. Pero lo hizo de manera que no atentaría contra su supervivencia, cosa que no pasó con el pueblo de indios de San Marcos que fue devorado por el proceso de urbanización de la ciudad capital (Gómez Serrano, 2000: 115). Entre la relativa cercanía para comerciar, y la también relativa distancia para no ser alcanzado por la mancha urbana que desplazó a los indios en San Marcos y los convirtió o en desterrados o vecinos pobres, el pueblo de Jesús María ha subsistido en gran parte como lo que fue, conservando el núcleo de su población a pesar de que la conurbación lo ha inscrito en la zona de influencia de la ciudad de Aguascalientes. Eso se debe a ciertos acontecimientos históricos que se exponen a continuación.

### **2.1.2.3.- La construcción de la unidad social: conflicto y defensa de la comunidad**

Jesús María sobrevivió, a diferencia de otras comunidades indígenas, porque defendió su integridad como pueblo de indios exitosamente y dentro de los marcos de la ley. Su solidaridad y espíritu grupal, le permitió sobrellevar los embates, en la lucha de sus tierras y aguas contra otros pueblos indígenas en situación similar y contra las haciendas del entorno.

En el primer conflicto se dieron complicaciones que se producían por el proceso independentista de Aguascalientes con respecto a Zacatecas y la renuencia de este último a concederla. En este proceso las comunidades indígenas fueron movidas como piezas de ajedrez. El pueblo de indios de San José de la Isla (Zacatecas) solicitó que se repartieron tierras colindantes entre ellos y sus vecinos de Jesús María, supuestamente realengas. Esta ocasión la aprovecharon en el gobierno de Zacatecas para despertar las ambiciones del también pueblo de indios de San José de Gracia. Los peritos patrocinados por Zacatecas determinaron la existencia de tres sitios de ganado mayor de tierras realengas- Ciénega de Cebolletas y parte de la Barranca del Toro- que otorgaron a los josefinos para que las disfrutaran en comunidad en

1840. Esas tierras en realidad pertenecían a los jesumarianos, quienes inmediatamente acudieron al Juez de letras de Aguascalientes quien pidió una revisión en 1841, con protesta de los josefinos, en la que se determinó que tenía razón la comunidad de Jesús María pero no hubo acato por parte de los josefinos. Éstos se vieron favorecidos cuando en 1847 Aguascalientes se volvió a integrar a Zacatecas, cuyas autoridades dieron en depósito las tierras en conflicto a San José de Gracia. Pero en 1854 Aguascalientes se independizó nuevamente de Zacatecas y la situación cambió. En 1855 se expidió un decreto en el que se ordenaba al subprefecto de Rincón de Romos pusiera en posesión de sus tierras a los indios de Jesús María y en 1856 el gobernador de Aguascalientes, Jesús Terán, expedía un decreto para que se repartieran las tierras por sorteo entre las familias jesumarienses, dejando una parte para la fundación de un poblado en el que se pudiera avecindar quien quisiese. Este liberal le daba una interpretación un tanto particular al problema: “En primer lugar, muy a tono con la ley de desamortización de bienes de las corporaciones que recién acababa de expedirse, el gobernador Terán disponía la conversión de terrenos comunales en pequeños predios particulares...Por otra parte, Terán pretendía promover la formación de un nuevo asiento poblacional, el cual, no por azar, quedaría ubicado en una de las regiones más aisladas y de más difícil acceso de todo el Estado” (Gómez Serrano, 1985: 30). La fundación de esa comunidad, lo sabemos ahora, no fue posible.

Los terrenos de la parte de abajo, base de la comunidad, tuvieron también que ser defendidos de la invasión. En 1875, 543 varones denunciaron que parte de sus tierras estaban siendo cultivadas por gente extraña a la comunidad y exigía su reintegración. En 1878 despiden al leguleyo que debió encargarse del asunto y comisionan a un indígena de la comunidad, que a su vez fue relevado por un vecino de Mechoacanejo.

En 1883, la amenaza se cierne de nuevo sobre el pueblo, pero esta vez fueron personas de la misma comunidad quienes aprovechando la recientemente decretada ley de terrenos baldíos, declaraban como comunales tales terrenos, se esperaba la verificación de las autoridades, se pagaba una cantidad mínima y se recibía un título de propiedad por parte del gobierno federal. Este título era un obstáculo insuperable en sí mismo, pero más en una situación en la que sólo se contaba con el amparo de la conciencia colectiva y la tradición.

El 5 de junio de 1883, más de 350 comuneros dirigieron un escrito al presidente municipal denunciando el despojo y éste los traslado a los cuatro acusados a la ciudad de Aguascalientes, donde quedaron bajo la custodia del juez de letras del ramo criminal. Esta situación se repitió poco después cuando otros 24 comuneros quisieron continuar denunciando predios supuestamente baldíos, a pesar de que los indígenas insistían ante las autoridades que

era imposible la existencia de baldíos ya que todo fue repartido desde la donación de Rincón Gallardo y el aumento de población no hizo más que hacer más densa la relación entre población y terreno.

La Reforma no halló problema, las tierras se registraron a nombre de quien las usufructuaba en la comunidad; el reparto ejidal tampoco tuvo mayor problema, se reconoció como comunal lo que siempre fue así. Pero el ingreso de la propiedad privada fue irresistible y callado, los indígenas se hicieron propietarios al correr del tiempo y en un contexto en que se desaparecía su lengua y muchas otras partes de su cultura que se disolvieron formando un pueblo “indígena” con un bien logrado mestizaje cultural.

El pueblo de indios de Jesús María sobrevivió porque en realidad dejó de serlo, su vinculación con el desarrollo de la ciudad de Aguascalientes lo obligo a cambiar para permanecer.

Sin embargo, y a pesar de su origen como pueblo de indios, no es posible hallar en Jesús María las condiciones de una sociedad simple que rehuye y condena la acumulación de bienes, que se halle en situaciones precarias de existencia como para solucionar por medio de la envidia y la brujería las irregularidades que representa todo aquel que excede con sus bienes la situación económica media. Tampoco se halla una radical hipocodificación de la estructura social que premie de forma irregular los esfuerzos y no existe la institución en la que se delata la brujería. Y si bien fue en su origen un pueblo de indios, no sufre la marginación que Mauss precisa que tengan los grupos sociales para que sus prácticas religiosas sean consideradas como mágicas. Jesús María es en estos momentos un pueblo que se ha transformado en un zona conurbada de manera adecuada; es decir, se ha inscrito sin ningún problema a los programas culturales, políticos, económicos y sociales del Estado. Las hipótesis relativas a las condiciones simples, precarias o hipocodificadas del entorno social de la magia como requisitos sociales de su producción social, tienen que ser revisadas y aplicadas con mucha atención y cuidado<sup>4</sup>. El predicamento cerrado de la sociedad que cultiva la brujería- según Horton- sólo puede aplicarse de forma microsocial y al ámbito de la producción y uso, a los usuarios y su red relacional dentro de la magia al interno de una sociedad compleja.

## **2.2.- La magia como escenario cultural**

Si la matriz teórica se vincula con la hipótesis formal que postula una relación entre producción mental y condiciones existenciales (problematizando la naturaleza del producto, las condiciones y la relación). Esta parte continua el trabajo relativo a la hipótesis sustantiva, la magia en Jesús María actualiza ciertas formas de relación entre ésta- como producción mental- y las condiciones existenciales de producción y uso, que son determinables con el estudio de la forma en que los actores la conceptualizan y la usan.

Para este apartado- de naturaleza etnográfica- nos serviremos preferentemente de la etnosemántica, una versión de la etnografía de naturaleza ideacional. La razón de esta elección consiste en que la pregunta fundamental que subyace a esta orientación etnográfica es: ¿cómo ven las personas lo que ellas mismas hacen? Esta pregunta heurística y su respuesta nos conducen a un producto que nos parece útil para nuestros fines, un “mapa” cognitivo de un territorio cultural en los actores que hemos llamado magia.

Con la orientación etnosemántica trataremos de describir como ven la magia- que ellos mismos cultivan- los habitantes de Jesús María. Sin embargo plantearemos algunas advertencias previas que juzgamos necesarias. Para la etnosemántica hay una definición de cultura que identifica la sustancia con el modo de abordarla, como lo advierte y censura Geertz (1997), pero nos parece que es posible diferenciar la forma de estudiar la cultura de lo que ésta es sin mayor problema. Cultura es la dimensión simbólica del acto humano, la cual puede ser estudiada desde diversas aproximaciones técnicas y metodológicas. La etnosemántica, por su parte, no define tanto a la cultura como al conocimiento que las personas usan para comprender, manipular y codificar su entorno social y cultural; el concepto operativo básico no es tanto el de cultura como el de escenario cultural: “A cultural scene is the information shared by two or more people that defines some aspect of their experience” (Spradley y McCurdy, 1972: 24). Aunque la información compartida por los actores se define por medio de la etnografía respectiva, es conveniente destacar lo que hay en los autores analizados, pues aunque lo hemos mencionado no lo hemos resaltado ni esquematizado de manera adecuada. Esta información es la parte intelectual, ideológica o de los entes simbólicos que fundamentan la magia; el sistema de ideas y representaciones. Otra dimensión que destaca la definición de escenario cultural es la de actores, la cual apenas hemos visto en parte y como un índice de la clasificación de la magia y como agentes de la misma. Se necesita que se los tipifique de forma más acuciosa.

Por otra parte, el concepto de escenario cultural se relaciona con otros más, el primero de ellos es el de situación social: “*Cultural scenes are closely linked to recurrent social situations. The later are settings for acting, made up of behavior and artifacts that can be observed by the outsider; the former are the definitions of these situations held by the insider*” (Spradley y McCurdy, 1972: 27). A lo que puede añadirse la siguiente cita: “A social situation is made up persons, their interactions, a place or location, and objects...is the observable place, events, objects and persons seen by an investigator” (Spradley y Mc Curdy, 1972: 27). La situación social es el espacio físico observable en que se incluye la acción o conducta, además de los objetos que se utilizan o que simplemente constituyen el “set” en el que se desarrolla.

Si la matriz que conseguimos en la primera parte, en el marco teórico, nos permite encontrar dimensiones e índices de la magia en la teoría antropológica, el concepto de escenario cultural y su correlato, situación social, permitirán acceder a las definiciones que se dan empíricamente. Tenemos los siguientes conceptos: escenario cultural y situación social que tienen las siguientes dimensiones:

CONCEPTO	DIMENSIONES	CATEGORÍAS
Escenario cultural	Conocimiento cultural compartido por dos o más actores	Conocimiento cultural compartido sobre la magia en torno a:
		Actores
		Espacio
		Acciones
		Objetos
		Tiempo
Situación social	Espacio físico de la acción, observable, con objetos y personas donde se desarrollan eventos	

El conocimiento cultural, la experiencia cultural de los actores, está codificada en complejos sistemas de símbolos que son como una teoría tácita del mundo usada para organizar la conducta propia, anticipar la de los otros y darle sentido al mundo.

El escenario cultural se diferencia de la situación social, en que este último concepto se refiere al lugar físico, a los eventos, objetos y personas observables por un investigador. Una situación social puede estar atravesada por varios escenarios culturales, por diferentes codificaciones del conocimiento cultural que se emplea en esa situación social.

El producto ejemplar del trabajo etnosemántico es la taxonomía, la clasificación del mundo, el énfasis cognitivo de la cultura que responde a la pregunta fundamental de la disciplina: ¿cómo ven los actores lo que ellos mismos hacen? En nuestro particular interés esta pregunta heurística general se hace operativa: ¿cómo conceptualizan, producen y usan la magia los actores en Jesús María según las diversas dimensiones del escenario y la situación social?, ¿qué relación hay entre la producción y uso de la magia con las condiciones existenciales que

las enmarcan? Estas preguntas se focalizan y permiten densificar la pregunta heurística que funda el sentido de la etnosemántica: ¿cómo ven estas personas lo que ellas mismas hacen?, dándonos las preguntas sustantivas suficientes para interrogar al campo de estudio a través de la observación participante y la entrevista según la propuesta etnosemántica de Spradley (1980 y 1979).

Lo primero que se tiene que hacer es encontrar esos términos que tienen el sentido del contexto en particular, pues aunque algunos de ellos puedan resultarnos familiares, su significado no nos es automáticamente accesible si no los recuperamos dentro de su propio marco. Estos términos sobresalen en la situación social, se usan de manera insistente o cuando menos en forma particular, con un uso especial, delatando su importancia en el discurso específico del conocimiento cultural analizado. Estos son los términos “dominantes”, términos de superior jerarquía semántica en el idiolecto que se estudia. Una vez construido un diccionario del idiolecto a partir de los términos, se procede a formar la taxonomía de los mismos, para después terminar analizando sus atributos con el análisis componencial, por medio de las relaciones semánticas y de esquemas paradigmáticos que muestran las relaciones entre ellos a partir de sus dimensiones de contraste. Los términos dominantes<sup>5</sup>, en el sentido de Spradley (1979: 100), son cualquier categoría que incluye a otras categorías, pero esta a su vez puede formar parte de un término cobertura más amplio. Las relaciones semánticas que agrupan los términos pueden ser, siguiendo a Spradley (1997), de inclusión estricta, de atribución, resultado, función, finalidad y razón. En este estudio incluiremos- con perdón de Spradley (o sin él)- una forma de la inclusión un tanto diversa consistente en la inclusión de elementos o simple, sin dejar de lado la llamada inclusión estricta. Presentamos a continuación un cuadro que expliquen el sentido de este instrumental analítico:

CUADRO DE LAS RELACIONES SEMÁNTICAS EN LA ETNOSEMÁNTICA		
Relación semántica	Ejemplificación	Descripción
Inclusión estricta	“x” es un tipo de “y”	Uno es un tipo del otro
Inclusión simple	“x” es elemento de “y”	Uno es parte integrante del otro
Atribución	“x” es atributo de “y”	Uno es característica del otro
Resultado	“x” es resultado de “y”	Uno es efecto del otro (causa-efecto)
Función	“x” se usa o sirve para lograr “y”	Uno sirve para dar otro
Finalidad	“x” es una manera o medio de “y”	Uno sirve como medio al otro
Razón	“x” es una razón de “y”	Uno sirve de motivo al otro

La localización de los términos dominantes se realizó a través de la aplicación de las dimensiones de la situación social: actores, acciones, objetos, etc., por lo que la forma de exponerlos se agrupará según esta subdivisión, pero antes definamos nuestro corpus de estudio, primero se muestra la tabla de términos dominantes:

TABLA DE TÉRMINOS ASOCIADOS A LA MAGIA				
Tipo de relación	Términos emic 6			Dimensiones de la situación social
Medio-fin	Limpia	es una forma de	curar	Acción
Medio-fin	Mal de ojo	es una forma de	dañar	Acción
Inclusión estricta	Amarre	es un tipo de	control	Acción
Función	Sal	sirve para	mala suerte	Objeto
Atribución	Viernes	es bueno para	hacer brujería	Tiempo
Función	Bruja blanca	sirve para	curar males y hechicerías	Actor
Medio-fin	Aceite en la banqueta	es una forma de	salvar	Objeto
Atribución	Mala suerte	es atributo de	del embrujado	Objeto
Causa-efecto	Accidentes raros	son resultado de	brujería	Acción
Función	Orines en la puerta	Sirven para	embrujar	Objetos
Atribución	Trabajo negro	es un atributo de	brujas negras o hechicera	Acción
Medio-fin	Trabajo	es una forma de	brujería	Acción
Inclusión estricta	Curandera	es un tipo de	bruja blanca	Actor
Inclusión estricta	Embrujado	es un tipo de	estar enfermo	Actor
Función	Bruja negra	sirve para	matar a las personas	Actor
Función	Partera	sirve para	ayudar en partos	Actor
Inclusión estricta	Componedor	es un tipo de	huesero	Actor
Función	Polvos	se usan para	embrujar	Objeto
Función	Veladoras	se usan para	curar	Objeto
Inclusión estricta	Huesero	es un tipo de	curandero	Actor
Causa-efecto	No rinde el dinero	es resultado de	brujería	Acción
Inclusión simple	Mediodía	es elemento de	curación	Tiempo
Medio-fin	Curar de susto	es una forma de	curandería	Acción
Medio-fin	Plazear	es una forma de	trabajo negro	Acción
Inclusión estricta	Sobandero	es un tipo de	huesero	Actor
Medio-fin	Desalojo	es una forma de	retiro	Acción
Razón	Susto	es una razón para	ir al curandero	Objeto
Función	Curar	se usa para	quitar males	Acción
Medio-fin	Destierro	es una forma de	retiro	Acción
Atribución	Rezar	es atributo de	la curación	Acción
Inclusión estricta	Yerberero	es un tipo de	curandero	Actor
Inclusión simple	Sangre menstrual	es elemento de	amarre	Objeto
Inclusión simple	Lo de la curandera	es un tipo de	curación	Acción
Medio-fin	Envidias	es una forma de	dañar	Acción
Medio-fin	Males puestos	son una forma de	dañar por brujería	Objetos
Atribución	Estar dañado	es un atributo de	brujería	Acción
Atribución	Estar protegido	es un atributo de	los cruzados con curación	Acción
Atribución	No encontrar empleo	es un atributo de	la salación	Acción
Función	Amansar	sirve para	quitar lo revoltoso	Acción
Función	Magia	sirve para	divertir con puros trucos	Acción
Inclusión simple	Lo del huesero	es un tipo de	curación	Acción
Inclusión simple	Panteón	es un elemento de	ritual negro	Espacio
Función	Cruce	se usa en	la brujería	Espacio

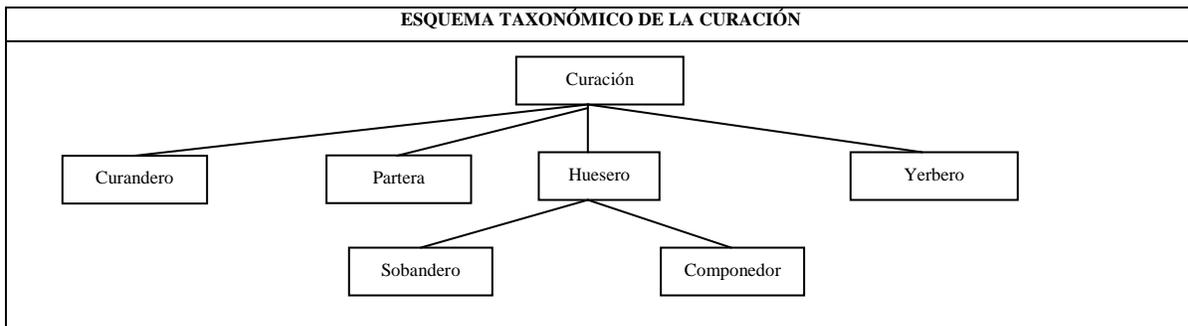
### 2.2.1.- La delimitación del universo del discurso nativo: la brujería como dominio

La primera aproximación al campo implicaba una pregunta grand-tour: ¿qué es la magia?, que en realidad tuvo que plantearse de diversas maneras según el acto social que supone la técnica etnográfica: ¿qué es la brujería?

La respuesta a la pregunta panorámica- grand tour- arrojó mucha información sobre la brujería. Este concepto es el más genérico del campo estudiado; no el de magia, que es en cambio un constructo teórico que se utiliza en este trabajo para incluir en su interior las diversas formas de definir el campo y sus procesos de transformación, desde la perspectiva teórica. Esta primera aproximación nos permitió captar conceptos y usos propios del área

particular del conocimiento cultural. El objeto de esta pregunta panorámica- en realidad de una batería de preguntas encaminadas a responder esa pregunta general- era hallar los grandes apartados de la magia, fijar las fronteras de la misma en una primera aproximación taxonómica.

Primero es necesario fijar las fronteras, permeables pero distintas, entre la brujería y sus relativos. El término de cobertura más amplia es el de “curar”, manipular material o simbólicamente el cuerpo o su entorno para quitar males somáticos y/o espirituales, en un contexto en el que la enfermedad física y la espiritual tienen continuos que se entremezclan con gran facilidad. Por ahora tenemos la siguiente taxonomía general de la curación:



En parte, esta taxonomía, surgió de las entrevistas que arrojaron los términos dominantes, pero fue definitivamente construido por una entrevista sobre las semejanzas y diferencias entre las formas de curación que se relacionaban de forma muy vaga en la entrevista basada en preguntas panorámicas, lo que dio como resultado- entre otros productos más- el siguiente cuadro de las tipos de curación:

TIPOS DE CURACIÓN		
Términos incluidos	Relación semántica: inclusión estricta	Término de cobertura
Lo que el curandero hace	es un tipo de	curación
Lo que el huesero hace	es un tipo de	curación
Lo que el yerbero hace	es un tipo de	curación
Lo que el sobandero hace	es un tipo de	curación
Lo que el componedor hace	es un tipo de	curación
Lo que la partera hace	es un tipo de	curación
Lo que el doctor hace	es un tipo de	curación

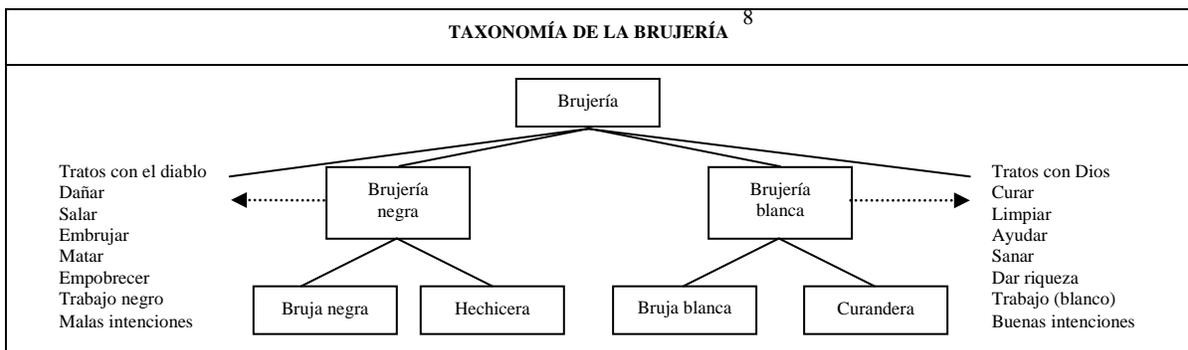
Aparece un invitado, el médico. Esto se debe a que se trató de observar cuál era la consistencia del término cobertura y también saber por qué se acudía a la curandera. Eso sólo es posible por medio del análisis componencial, el cual por medio del contraste nos permite aprender el significado de los términos, con un protocolo un poco diverso. En una técnica sugerida por Spradley y McCurdy (1972) para encontrar los criterios de contrastación, se forma un fichero con los elementos sobre los que se va a trabajar y después se toman las fichas de tres en tres, se le muestran al informante y se le invita a que diga cuál de esos elementos es el más diverso de los tres, y el por qué. Esto se hace hasta que se satura la muestra, es decir, hasta que

todos los elementos fueron aparejados y separados, mostrando con esto las similitudes y diferencias entre ellos, los bits de información que componen todos y cada uno de los términos relacionados entre sí. La aplicación de esta técnica nos revela que en términos émicos la curación no es igual en todos los casos, sino que cada una tiene su contenido componencial diferente en las clasificaciones que formulan los sujetos y las expectativas que construyen al respecto. Por otra parte es muy interesante hacer notar que no se está hablando tanto de un dominio como de un rol, la dificultad de algunos de los informantes para hablar de la magia, la “huesería” (e incluso de la quiropráctica), etc., se disolvió cuando se les empezó a interrogar sobre los roles respectivos y sus funciones, o sea sobre su diversa manera de ejecutar la función-acción curar. Las dimensiones de contraste de la curación, según los actores, y la confrontación con los términos que diferencian la función de la curación según las expectativas que acompañan a cada rol y su análisis componencial, se muestran a continuación<sup>7</sup>:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DEL TÉRMINO CURAR														
1.0.- Forma de manipulación	2.0.- Zona de manipulación		4.0.- Obtención del conocimiento			6.2.- Tés			7.0.- Tipo de enfermedad					
1.1.- Física	2.1.- Huesos		4.1.- Tradición			6.3.- Veladoras			7.1.- Natural curable					
1.2.- Simbólica	2.2.- Músculos		4.2.- Familia			6.4.- Aceites			7.2.- Natural incurable					
1.3.- Prolongada	2.3.- Órganos internos		4.3.- Escuela			6.5.- Polvos			7.3.- Trabajo negro					
1.4.- Rápida	2.4.- Exterior corporal		4.4.- Experiencia			6.6.- Rezos			7.4.- Trabajo (¿blanco?)					
1.5.- Sobrar	2.5.- Interior corporal		5.0.- Calidad de las función			6.7.- Santos								
1.6.- Acomodar	3.0.- Sanción de la función		5.1.- Aprendida			6.8.- Perfumes y aguas								
1.7.- Desprender	3.1.- Tradición		5.2.- Innata			6.9.- Objetos de origen corporal								
1.8.- Cortar y entrar	3.2.- Grupo social		6.0.- Objetos utilizados			6.10.- Medicinas de patente								
1.9.- Poner	3.3.- Estado		6.1.- Hierbas			6.11.-Bisturí, jeringas, quirófano								
1.10.- Quitar														
ANÁLISIS COMPONENCIAL DEL TÉRMINO CURAR COMO FUNCIÓN EN SUS DISTINTOS ÁMBITOS														
	1		2		3		4		5		6		7	
Curandero	1.2		2.4		3.1		4.1		5.2		6.1		6.6	
	1.9				3.2		4.2				6.3		6.7	
	1.10						4.4				6.4		6.8	
											6.5		6.9	
Huesero	1.1		2.1		3.1		4.1		5.1		6.1		7.1	
	1.3		2.2		3.2		4.2				6.2			
	1.5		2.4				4.4				6.3			
Yerberero	1.6		2.3		3.1		4.1		5.1		6.2		7.1	
	1.9		2.4		3.2		4.2				6.4			
	1.10		2.5				4.4							
Sobandero	1.1		2.1		3.1		4.1		5.1		6.2		7.1	
	1.3		2.2		3.2		4.2				6.4			
	1.5		2.3				4.4							
Componedor	1.1		2.1		3.1		4.1		5.1		6.4		7.1	
	1.4		2.2		3.2		4.2							
	1.6		2.5				4.4							
Partera	1.1		2.2		3.1		4.1		5.1		6.1		6.4	
	1.5		2.3		3.2		4.2				6.2		6.10	
	1.6		2.5		3.3		4.3							
Doctor	1.1		2.1		3.3		4.3		5.1		6.10		7.1	
	1.6		2.2				4.4				6.11			
	1.7		2.3											

Esto sólo permite ubicar una parte del mapa cognitivo en torno a la brujería, otros términos dominantes como hechicería, brujería, etc., se acomodan en otra taxonomía. Antes de hacer a los informantes que diferenciaran las formas de curar, algunos metían dentro de la

categoría “brujería” a sobanderos, yerberos, componedores, hechiceros, parteras, etc., pero después de haber distinguido las diversas formas de curación a partir de las definiciones componenciales, diferenciaron de manera pasmosamente constante a la brujería de todas las demás formas de curar. Las constantes se presentaron tanto en actores expertos- especialistas rituales, clientes asiduos y comerciantes de objetos mágicos- como en autores inexpertos, que no tenían mucho tiempo de ser clientes o eran vecinos de Jesús María. Sin más se les pidió que nos dijeran las formas de brujería- término dominante de más amplia cobertura en el discurso nativo- y el resultado fue esta taxonomía:



Con este esquema taxonómico se diagrama, con líneas y nodos, la estructura taxonómica del término de cobertura que interesa. Este es el término dominante más generalizado que se ramifica en las categorías emic. El término cobertura se divide en dos términos contrastantes y sus términos incluidos, además de dos grupos de atribuciones, todo dicotómicamente estructurado. Esta taxonomía se especificará en otras taxonomías, pues los términos incluidos se convierten a su vez en términos coberturas de otros términos incluidos. Además, es necesario practicar el análisis componencial que nos dé la naturaleza diferencial de los elementos terminales de la brujería.

### 2.2.1.1.- Análisis componencial de la naturaleza y tipos de brujería

Sobre la brujería ya sabemos que es una forma de curar un tipo específico de enfermedad y también que existen varias clases de ella. Es decir, conocemos algunos atributos y sus términos incluidos, así como también su función general. Es conveniente hacer explícito el por qué no se acude al médico, al psicólogo o al cura. Pero incluso, a algunos de los informantes (clientes) se les podría decir que mejor pidieran el apoyo de un relojero o un mecánico automotriz. Esto significa que debemos explorar las razones y causas para acudir al brujo, y luego ver cuáles son sus constantes:

TABLA DE RAZONES PARA ACCEDER A LA BRUJERÍA		
Términos incluidos	Relación semántica: de razón	Término de cobertura
La descompostura frecuente del carro	es una razón para ir al	brujo
La necesidad de vencer un rival	es una razón para ir al	brujo
La cantidad y frecuencia alta de accidentes	es una razón para ir al	brujo
Las enfermedades frecuentes	es una razón para ir al	brujo
Los accidentes inoportunos	es una razón para ir al	brujo
La pérdida de objetos	es una razón para ir al	brujo
La ausencia de fortuna	es una razón para ir al	brujo
La baja de ventas	es una razón para ir al	brujo
La competencia contra mi negocio	es una razón para ir al	brujo
La operación quirúrgica que me practica el médico	es una razón para ir al	brujo
La angustia que tengo	es una razón para ir al	brujo
La necesidad de tener pareja	es una razón para ir al	brujo
La retención de pareja	es una razón para ir al	brujo
La consecución de empleo	es una razón para ir al	brujo
La descompostura accidental	es una razón para ir al	brujo
La envidia de las personas	es una razón para ir al	brujo
La sal en la banqueta de mi casa	es una razón para ir al	brujo
El aceite en la entrada de mi casa	es una razón para ir al	brujo
La malquerencia de mi jefe	es una razón para ir al	brujo
La necesidad de vender más	es una razón para ir al	brujo

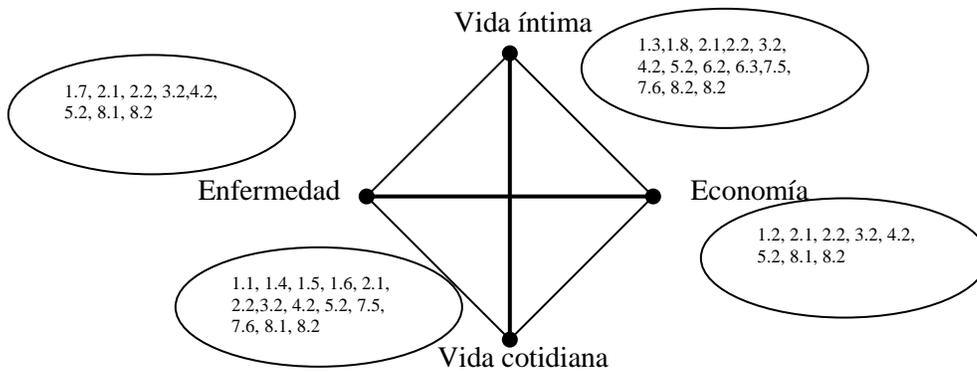
Podríamos seguir indefinidamente citando casos, pero lo que importa es mostrar las múltiples razones para acudir a la brujería. Los problemas que atiende la brujería no sólo atañen a la salud mental o física, también tiene que ver con la continuidad de la vida cotidiana, con la posibilidad de realizar la manipulación y los deseos del actor en forma automática, sin demasiado esfuerzo. Así pues, la brujería se utiliza cuando los problemas son mayores que la capacidad de comprensión intelectual, de resignación o de resistencia. Frente a estos problemas los especialistas ofrecen diversas salidas, la brujería ofrece la solución a la medida del deseo del sujeto. El término genérico es el problema, de aquí salió la pregunta estructural y la atributiva. Tenemos las dimensiones diferenciales de los problemas:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS PROBLEMAS			
1.0.- Naturaleza	2.1.- Solubles	5.2.- Alta	7.3.- Paciencia
1.1.- Técnico	2.2.- Insolubles	6.0.- Contexto de solución	7.4.- Mansedumbre
1.2.- Económico	3.0.- Consistencia	6.1.- Conocimiento (ciencia)	7.5.- Inconformidad con lo establecido o necesario
1.3.- Emotivo	3.1.- Común	6.2.- Fe (creencia)	7.6.- Deseo de cambiar los límites
1.4.- Convivencia	3.2.- Insólito	6.3.- Saber (sentido común)	7.7.- Expectativas de solución
1.5.- Laboral	4.0.- Frecuencia	7.0.- Actitud esperada	7.8.- Exigencia de solución
1.6.- Legal	4.1.- Baja	7.1.- Razón ante límites de la necesidad natural	8.0.- Posición de la actividad del especialista
1.7.- Salud	4.2.- Alta	7.2.- Resignación ante el imperativo o lo inevitable	8.1.- Responsabilidad principal
1.8.- Espiritual	5.0.- Potencia		8.2.- Apoyo
2.0.- Calidad	5.1.-Baja		

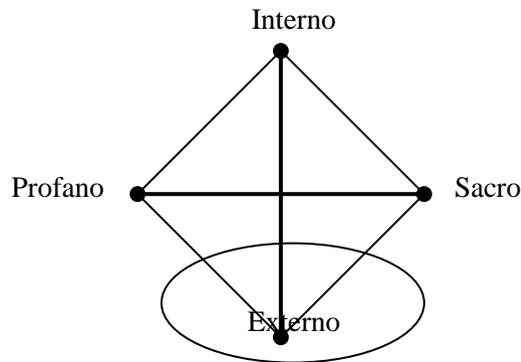
A partir de estas contrastaciones, veamos como se da la consistencia componencial que permite colocar los problemas en mano de uno u otro tipo de especialista:

TABLA DE RUPTURAS DE LA COTIDIANIDAD (ANÁLISIS COMPONENTIAL DE LOS PROBLEMAS EN RELACIÓN CON SUS ÁMBITOS DE SOLUCIÓN)										
	1		2	3	4	5	6	7		8
Bruja	1.1 1.2 1.3 1.4	1.5 1.6 1.7 1.8	2.1 2.2	3.2	4.2	5.2	6.2 6.3	7.5 7.6 7.8	8.1 8.2	
Médico	1.7		2.1	3.1	4.1	5.1	6.1	7.1 7.3 7.7	8.1	
Sacerdote	1.3 1.4 1.8		2.1 2.2	3.1 3.2	4.1 4.2	5.2	6.2	7.2 7.3	7.4 7.7	8.1 8.2
Otros especialistas en solucionar problemas	1.1 1.2 1.3	1.4 1.5 1.6		3.1	4.1	5.1	6.1 6.2	7.1 7.2 7.3	8.1 8.2	

La bruja, blanca o negra, soluciona todos esos problemas que van más allá de nuestra capacidad de resistencia, comprensión y resignación. El Doctor Castaignts sugiere un rombo con dos ejes cruzados que definan la naturaleza de estos problemas y así no dejar el trabajo en una mera definición enumerativa: vida íntima y vida cotidiana en el eje de la existencia del individuo, y la enfermedad y la economía en el eje de la necesidad social y natural<sup>9</sup>.



Este rombo es en realidad una actualización terminal de la base del rombo fundamental de las teorías sobre la magia:



Esto se debe a que es la parte relativa a las razones exteriores para acudir al curandero, lo cual- aunque implica a los otros eventos terminales- se ubica ante todo en la parte externa de la lógica mágica. Para corroborar lo dicho se sugiere ir a las conclusiones de la primera parte, a la *Matriz simplificada de la teoría antropológica sobre la magia*.

Ya sabemos porque la gente pretende solucionar sus problemas por medio de la brujería, ahora sí podemos ver cual es la consistencia de sus tipos. Si tenemos en cuenta que:

<b>TABLA DE RELACIONES DE LOS TÉRMINOS DEL CAMPO DE LA BRUJERÍA</b>			
Términos incluidos <sup>10</sup>	Relación semántica	Término de relación	Tipo de relación semántica
La brujería negra	es un elemento de la	Brujería	Inclusión simple
La brujería blanca	es un elemento de la	Brujería	Inclusión simple
La hechicería	es un tipo de	brujería negra	Inclusión estricta
La curandería	es un tipo de	brujería blanca	Inclusión estricta
Bruja blanca	es un tipo de	Curandera	Inclusión estricta
Bruja negra	es un tipo	Hechicera	Inclusión estricta
Curandera	es un tipo de	bruja blanca	Inclusión estricta
Hechicera	es un tipo	bruja negra	Inclusión estricta

Y que también:

<b>TABLA DE RELACIONES FUNCIONALES DE LOS TÉRMINOS DE LA TAXONOMÍA DE LA BRUJERÍA</b>			
Términos incluidos	Relación semántica: función	Término relacionado	Término (etic) cobertura de términos relacionados
La brujería negra	se usa para	atraer daños	Afectar
La brujería negra	se usa para	quitar lo bueno	Afectar
La brujería blanca	se usa para	quitar daños	Afectar
La brujería blanca	se usa para	atraer lo bueno	Afectar
La hechicería	se usa para	atraer daños	Afectar
La hechicería	se usa para	quitar lo bueno	Afectar
La curandería	se usa para	quitar daños	Afectar
La curandería	se usa para	atraer lo bueno	Afectar
La bruja blanca	sirve para	atraer lo bueno	Afectar
La bruja blanca	sirve para	quitar daños	Afectar
La bruja negra	sirve para	atraer daños	Afectar
La bruja negra	sirve para	quitar lo bueno	Afectar
La curandera	sirve para	quitar daños	Afectar
La curandera	sirve para	quitar daños	Afectar
La curandera	sirve para	atraer lo bueno	Afectar
La hechicera	sirve para	atraer daños	Afectar
La hechicera	sirve para	quitar lo bueno	Afectar

Todo lo que hemos realizado hasta ahora, permite construir el cuadro componencial específico de la brujería y sus tipos, pero además nos permite responder las preguntas que la mera construcción del cuadro no podría contestar. Ahora sabemos porque se escoge a la brujería como opción para solucionar problemas, y el tipo de problemas que se supone que resuelve. No todos tienen que ver con curar, también se pretende dañar, o realizar una operación que nos permita tener una vida cotidiana continua y a la medida de nuestra voluntad.

Las dimensiones de contrastación de la brujería son las siguientes:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS TIPOS DE BRUJERÍA			
1.0.- Entidad mística relacionada	2.2.- Dañar: poner lo malo y quitar lo bueno	4.2.- Lo positivo contra lo negativo	6.- Producto
1.1.- Dios	2.3.- Curar: dañar lo malo (quitar lo malo con lo malo)	4.3.- Lo positivo contra lo positivo	6.1. Trabajo (blanco)
1.2.- Santos y corte celestial	3.0.- Valoración	4.4.- Lo negativo contra lo negativo	6.2.- Trabajo negro
1.3.- Espíritus benditos	3.1.- Positivo	5.0.- Operaciones ejemplares fundamentales	
1.4.- Diablo	3.2.- Negativo	5.1.- Rezar una súplica con la plegaria para coaccionar	
1.5.- Espíritus malignos	3.3.- Poderoso	5.2.- Rezar un hechizo coactivo para manipular	
1.6.- Males puestos	3.4.- Más poderoso	5.3.- Bendición	
1.7.- Malas intenciones	4.0.- Formas de oposición	5.4.- Maldición	
2.0.- Finalidades básicas	4.1.- Lo negativo contra lo positivo		
2.1.- Curar: quitar lo malo y poner lo bueno			

Estas dimensiones nos darán la consistencia de los términos que se desea conocer:

ANÁLISIS COMPONENTIAL DE LOS TIPOS GENERALES DE BRUJERÍA						
1.0.- Tipos	1	2	3	4	5	6
1.1.- Brujería blanca o curanderismo	1.0	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1
	1.1		3.4	4.3	5.2	
	1.2				5.3	
	1.3					
1.2.- Brujería negra o hechicería	1.4	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2
	1.5	2.3	3.4	4.4	5.2	
	1.6				5.4	
	1.7					

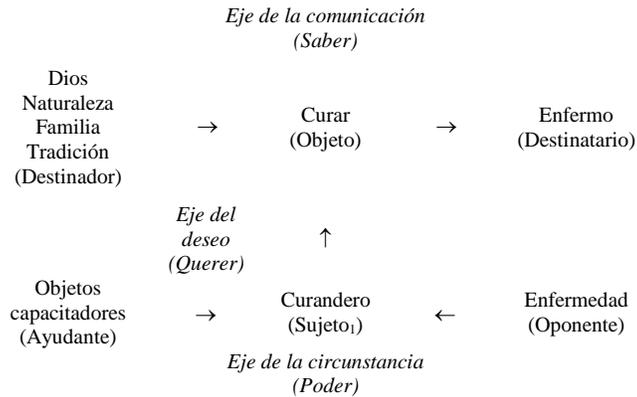
Destaquemos dos reducciones que es posible realizar en este momento, los atributos del curandero y la taxonomía de la brujería en general- lo que incluye al curandero- según los actores. Los atributos del curandero se dan en torno a la manipulación simbólica que otorga “algo”, actuando en la zona corporal exterior cuando realiza sus operaciones. Se sanciona su quehacer desde su grupo social y la tradición, obtiene su saber por vía tradicional, familiar y empírica<sup>11</sup>. Y su competencia, si es de respeto, es innata. El uso de los objetos propios de su función son los tés, las hierbas, veladoras, aceites, polvos, rezos, santos, perfumes, aguas y objetos de origen corporal.

En primer lugar se ve como se construye un sujeto según la consecución de los más diversos objetos modales<sup>12</sup>, o calificaciones, que lo capacitan para ser curandero y al mismo tiempo lo definen. El curandero posee un querer, deber, saber y poder-hacer (curar). La competencia oscila entre lo innato y lo adquirido, entre lo propio del sujeto en sí y lo que consigue al manipular objetos poderosos (poder del sujeto y poder de las cosas). El sujeto se instaure como sujeto del poder cuando se supone con capacidad innata y como sujeto del saber al atender a su conocimiento y habilidad transmitida y sancionada por canales tradicionales, la estructura social de nuestra matriz. El destinador del saber y del poder es por una lado él mismo y por otro la tradición y la colectividad. Los objetos propios de su quehacer, no son más que figuraciones de objetos calificantes del poder que le permiten la realización de su objeto de valor: curar.

Tenemos entonces el siguiente esquema del curandero:

ANÁLISIS DE LOS ROLES ACTANCIALES RELATIVOS AL CURANDERO <sup>13</sup>			
Sujeto (curandero)	Objeto	Destinador	Destinatario
del poder	capacidad innata (objeto modal)	la naturaleza y/o Dios	Curandero
del saber	capacidad adquirida (objeto modal)	la familia, la tradición y la experiencia	Curandero
del querer y deber	curación (objeto de valor)	capacidades del curandero	Enfermo
del querer, deber, saber y poder hacer	capacitador (objeto modal)	capacidades del curandero y objetos(tés, hierbas, etc.)	Enfermo

Lo que nos permite desarrollar el siguiente esquema actancial<sup>14</sup>:



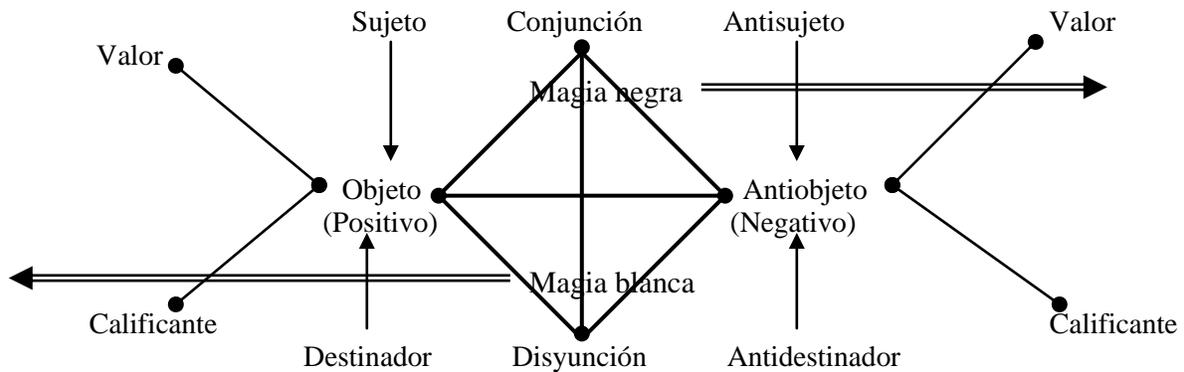
En general el curandero es un mediador, un especialista en la administración del simbolismo que comprende a las diferentes entidades numínicas y que es capaz de desplazarse de manera disonante entre lo real y lo simbólico, manipulando el simbolismo derivado de la cosmovisión mágica, misma que se esquematiza con la forma en que se taxonomiza la brujería en una correcta simetría que delata un mundo en blanco y negro y con fortísimas oposiciones, como todo pensamiento mítico-mágico:

Eje ideológico negativo	Brujería negra / Brujería blanca <sup>15</sup>	Eje ideológico positivo
Antisujeto	Hechicera o bruja negra/ Curandera o bruja blanca	Sujeto
Destinador negativo	Diablo / Dios	Destinador positivo
Transformación disyuntiva de objeto de valor positivo	Dañar / Curar	Transformación conjuntiva de objeto de valor positivo
Transformación conjuntiva de objeto de valor negativo	Salar / Limpiar	Transformación disyuntiva de objeto de valor negativo
Transformación conjuntiva de objeto de valor negativo	Embrujar / Ayudar	Transformación conjuntiva de objeto de valor positivo
Transformación disyuntiva de objeto de valor positivo	Matar / Sanar	Transformación disyuntiva de objeto de valor negativo
Transformación disyuntiva de objeto de valor positivo	Empobrecer / Enriquecer	Transformación conjuntiva de objeto de valor positivo
Transformación disyuntiva de objeto de valor positivo o conjuntiva de objeto de valor negativo	Trabajo negro / Trabajo (blanco)	Transformación conjuntiva de objeto de valor positivo o disyuntiva de objeto de valor negativo
Querer negativo	Malas intenciones / Buenas intenciones	Querer positivo

La correcta simetría se da a nivel meramente ideológico, cosmovisión mítico-mágica, pero revela la naturaleza profunda del hacer de la brujería: la oposición entre el bien y el mal y su contagio con quien lo posee, por un lado, y la naturaleza meramente conjuntiva<sup>16</sup> de la transformación mágica. La magia negra, brujería negra o hechicería, instaura disyunciones del sujeto con los objetos positivos y conjunciones con los antiobjetos; la magia blanca produce

conjunciones con objetos de valor y disyunciones con antiobjetos. El destinador de la conjunción con el antiobjeto y de la disyunción con el objeto de valor es el Diablo; el destinador de la conjunción con el objeto de valor y de la disyunción con el antiobjeto es Dios. El primero es el destinador del querer negativo, el segundo del positivo. Esto se reduce al siguiente gráfico:

**MATRIZ GENERAL DEL DOMINIO DE LA BRUJERÍA<sup>17</sup>**



Esta estructura, por ser mítica, aparece figurada dentro un rotundo maniqueísmo que en la práctica tiene algunas excepciones, pero como estructura profunda antecede a todos los actos de su tipo. La brujería cura pero también daña, lo interesante es que la brujería negra puede usar para curar lo mismo que usa para dañar, puede entonces dañar y curar con más poder que la brujería blanca o curanderismo que sólo cura. Ya vimos la forma de curar- y de dañar- de la brujería y lo que la diferencia de otros conocimientos culturales. Ahora pasemos a analizar a sus actores.

**2.2.1.2.- Los actores de la brujería vistos por sí mismos**

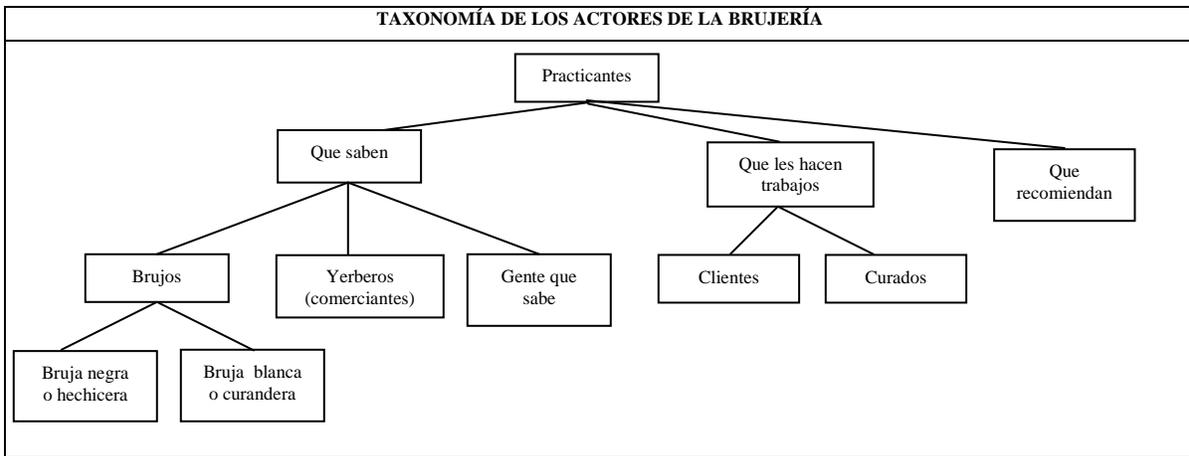
Los significados emergentes, términos dominantes de los actores sobre ellos mismos, aportan nuevos elementos que no se observarían si nos conformáramos con los roles aparecidos en las taxonomías y análisis componenciales ya realizados. Aparentemente ya están definidos los roles referidos a los especialistas de la brujería, pero al contrastarse con los términos de la cobertura propia, la de “actores”, el sentido y las dimensiones de contrastación varían. Veamos la siguiente tabla de términos dominantes de los actores<sup>18</sup>:

TABLA DE TIPOS DE ACTORES		
Términos incluidos	Relación semántica	Término de cobertura
Las curanderas	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería
Las hechiceras	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería
Las brujas blancas	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería
Las brujas negras	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería
Algunas personas que no son brujas ni yerberos	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería

Los que venden en yerberías	son un tipo de	personas que saben y hacen brujería
Los que recomiendan	son un tipo de	personas que les hacen trabajos de brujería
Los clientes	son un tipo de	personas que les hacen trabajos de brujería
Los curados	son un tipo de	personas que les hacen trabajos de brujería
Los dañados	son un tipo de	personas que les hacen trabajos de brujería

Los actores más inmediatamente observables son los especialistas y los clientes. Entre los primeros ya hicimos una diferenciación, pero no añadimos a ésta al vendedor de artículos mágicos, llamado “yerbero” cuando sus conocimientos y competencia va más allá. Esto se debe a que los lugares que venden objetos mágicos son llamados genéricamente “yerberías”, pero no sólo venden yerbas, y muchos casi no venden yerbas. Como actor experto, este comerciante, es capaz de recomendar objetos y acciones mágicas, pero también de realizar (y cobrar) “trabajos”. Otra subdivisión se da entre los actores de rol pasivo, entre los cuales está en primer lugar el cliente, la persona que solicita el ritual. Luego aparece el que será objeto del ritual, que puede ser el mismo cliente. Y finalmente aparece el mediador, la persona que sirve de referencia o recomendación al cliente y permite el acceso al especialista.

La taxonomía de los actores es la siguiente:



Comencemos a atender al primer tipo de actores- “los que saben”- los brujos, comerciantes y gente que sabe pero no es ni vendedor ni brujo.

<b>TABLA DE ATRIBUTOS PARA SABER Y HACER BRUJERÍA</b>			
Términos incluidos	Relación semántica	Término de cobertura	Término de cobertura del tipo de atributo (etic)
La mirada fuerte	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
El cerebro abierto	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Haber sido embrujada	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Llorar antes de nacer	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Tener espíritu fuerte	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Tener carácter fuerte	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Saber rezar bonito	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Tener don de manos	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Poderte concentrar	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
“Irse”	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Tener sombra para ver muertos	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Chupar los males	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Poder mirar los males	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Sentir las malas vibraciones	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato

Enfermarse por curar	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Conocer a los santos	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Saber recetas para curar	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Ver enemigos	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Quitar males	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Poner males	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Saber registrar con barajas	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Tener poder	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Saber dominar	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Ser discreta	es un atributo para	saber y hacer brujería	Adquirido
Soñar cosas que pasan	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Saber escuchar	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Nacer al alba	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Nacer a la medianoche	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato
Nacer al mediodía	es un atributo para	saber y hacer brujería	Innato

Esto no significa que todas las brujas tengan todas estas características, sólo que el conocimiento nativo de especialistas y no especialistas, dan estos atributos como los que permiten la brujería. En realidad cualquier “marca” característica diferencial y distintiva se puede conceptualizar como atributo de la brujería.

La persona que es bruja se convierte o se revela por determinadas razones, en el conocimiento de los actores estas razones se muestran en la siguiente tabla:

TABLA DE RAZONES PARA SER BRUJA			
Términos incluidos	Relación semántica:	Término de cobertura	Atributo
La herencia	es una razón para	ser bruja	Innato
Ser embrujada	es una razón para	ser bruja	Adquirido
La enseñanza de otra bruja	es una razón para	ser bruja	Adquirido
Nacer así	es una razón para	ser bruja	Innato
Una manda	es una razón para	ser bruja	Adquirido

Se observa que las razones para ser bruja pueden ser adquiridas y/o innatas. Estas características no sólo son propias de las brujas sino de los otros actores expertos de la magia: comerciantes de objetos mágicos, actores que saben y tienen el don pero no son “profesionales” del ramo.

Anteriormente, se habían analizado los roles de los expertos profesionales para delimitar la brujería, pero faltaba la inclusión de dos actores expertos, uno “profesional” y otro “amateur”: el comerciante y el que sabe y puede pero no práctica. Ya encontramos como se construye el curandero y el hechicero, el brujo blanco y el brujo negro o hechicero, desde el punto de vista de sus atributos como sujeto competente en el contexto del programa<sup>19</sup> y el antiprograma que desarrollan respectivamente la brujería blanca y la brujería negra en el pensamiento mítico mágico, pero es necesario también analizar a los demás actores en relación con este esquema apenas esbozado:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS ACTORES QUE PUEDEN Y SABEN HACER BRUJERÍA											
1.0.- Entidad mística relacionada 1.1.- Dios 1.2.- Santos y corte celestial 1.3.- Espíritus benditos 1.4.- Diablos 1.5.- Espíritus malignos 1.6.- Males puestos 1.7.- Malas intenciones 2.0.- Finalidades básicas 2.1.- Curar: quitar lo malo y poner lo bueno 2.2.- Dañar: poner lo malo y quitar lo bueno 2.3.- Curar: dañar lo malo (quitar lo malo con lo malo)	2.4.- Vender objetos mágicos 2.5.- Saber y poder y no dañar ni curar 3.0.- Valoración 3.1.- Positivo 3.2.- Negativo 3.3.- Poderoso 3.4.- Más poderoso 4.0.- Formas de oposición 4.1.- Lo negativo contra lo positivo 4.2.- Lo positivo contra lo negativo 4.3.- Lo positivo contra lo positivo 4.4.- Lo negativo contra lo negativo 5.0.- Operaciones ejemplares fundamentales	5.1.- Rezar una súplica con la plegaria para coaccionar 5.2.- Rezar un hechizo coactivo para manipular 5.3.- Bendición 5.4.- Maldición 6.0.- Producto 6.1.- Trabajo (blanco) 6.2.- Trabajo negro 7.0.- Capacidades innatas 7.1.- Simbólico-corporales 7.2.- Herencia familiar 7.3.- Dones particulares 8.0.- Capacidades adquiridas 8.1.- Revelación	8.2.- Contagio 8.3.- Transmisión familiar 8.4.- Transmisión maestro-discípulo 8.5.- Autoaprendizaje 9.0.- Estatus 9.1.- Especialista principal 9.2.- Especialista de apoyo 9.3.- Aficionado competente	ANÁLISIS COMPONENTIAL DE LOS ACTORES QUE SABEN Y PUEDEN HACER BRUJERÍA							
2.0.- Actores		1	2	3	4	5	6	7	8	9	
2.1.- Actores que saben y hacen brujería	2.1.1.- Bruja blanca o curandera	1.0	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1	7.1	8.1	9.1	
		1.1		3.4	4.3	5.2		7.2	8.2		
		1.2				5.3		7.3	8.3		
		1.3							8.4		
	2.1.2.- Bruja negra o hechicera	1.4	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2	7.1	8.1	9.1	
		1.5	2.3	3.4	4.4	5.2		7.2	8.2		
		1.6				5.4		7.3	8.3		
		1.7							8.4		
	2.1.3.- Comerciante de objetos mágicos	Oficiante <sup>20</sup> blanco (curandero)	1.0	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1	7.1	8.1	9.2
			1.1	2.4	3.4	4.3	5.2		7.2	8.2	
			1.2				5.3		7.3	8.3	
			1.3							8.4	
2.1.4.- Persona que sabe	Oficiante negro (hechicero)	1.4	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2		8.5		
		1.5	2.3	3.4	4.4	5.2					
		1.6	2.4			5.4					
		1.7									
	Oficiante blanco (curandero)	1.0	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1	7.1	8.1	9.3	
		1.1	2.5	3.4	4.3	5.2		7.2	8.2		
		1.2				5.3		7.3	8.3		
		1.3							8.4		
	Oficiante negro (hechicero)	1.4	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2		8.5		
		1.5	2.3	3.4	4.4	5.2					
		1.6	2.5			5.4					
		1.7									

Las fronteras entre la curandería y la hechicería, de por sí permeables, en el caso de los roles que saben pero no están definidos por la práctica ritual en forma fundamental, es aun más vago en el conocimiento nativo, en las personas que saben y pueden hacer tanto lo positivo como lo negativo. Por esta razón se bifurca en dos recorridos sus paradigmas componenciales. Por otro lado, las dimensiones 7 y 8 son meras posibilidades que se tienen que actualizar en forma individual en cada caso. En cambio la dimensión 9 es definitivamente distintiva.

El otro actor que vamos a analizar, suele ser un actor experto, es un convencido de la eficacia de la brujería, sabe como se da la interacción en esa cerrada y excluyente forma de relacionarse. Pero además es alguien que sabe cuando es pertinente la competencia del brujo para solucionar los problemas de una persona, a la que además de aconsejar, suele acompañar a

la entrevista con el curandero o simplemente prestarle su grado de confianza y pertenencia otorgados por el especialista. Los términos dominantes son los siguientes:

TABLA DE TÉRMINOS EMIC ASOCIADOS CON EL MEDIADOR			
Tipo de relación	Términos emic		
Función	El que recomienda	sirve para	que te reciba la curandera
Función	El que te manda	sirve para	que quiera atenderte la curandera
Función	El que conoce una bruja	sirve para	decirte que te cura
Razón	Supo de mis problemas y eso fue	razón para	recomendarme con la curandera
Atribución	Hay personas que	saben lo que es brujería	y te aconsejan ir con quien te cure
Medio-fin	Decir que conoces un cliente	es una manera de	que la señora te vea
Medio-fin	Preguntarte quién te manda	es una manera de	que la señora te vea
Medio-fin	Siempre preguntarte una referencia	es una manera de	pedir recomendación
<i>Énfasis función-instrumento (medio)</i>	<i>Términos que se pueden incluir en el "mediador"</i>	<i>Énfasis función-instrumento (medio)</i>	<i>Términos que se pueden incluir en "inclusión del cliente"</i>

El mediador es un rol importantísimo en una situación social cerrada, con reglas particulares de interacción y cierta exigencia de secreto o cuando menos confidencialidad social. Ese intersticio de la vida cotidiana, es un lugar que necesita un portero que permita el acceso físico, social y cognitivo, roles que desempeña el mediador. Pero es evidente, como se muestra en la tabla, que su función es meramente instrumental, actúa como un medio para conseguir el fin de la entrevista con el especialista. Los otros roles incluidos son los pasivos, los que son trabajados y los que piden el trabajo, que pueden ser la misma persona. Los clientes son personas que además de tener un rol pasivo, tienen los motivos para acudir a la brujería presentados en la *Tabla de razones para acceder a la brujería*, y problemas del tipo específico dado en la *Tabla de rupturas de la continuidad* que exigen el ámbito de solución específico del brujo, quien soluciona problemas insolubles en otros contextos, comunes y frecuentes, o gravísimos, pero siempre en el contexto de la fe y de la voluntad que se resiste a aceptar la situación. Pero que además necesita una curación del tipo cubierto por el curandero presentada en la tabla de *Análisis componencial del término curar*, simbólico, con sanción y transmisión tradicional y aplicada a enfermedades incurables por otros medios. Aunque su competencia cultural con respecto a la brujería sea tan amplia, vaga y dispersa como la que se presenta en la *Tabla de términos asociados a la magia*. Comúnmente el cliente es convencido y recomendado por un mediador, quien da forma y sentido al conocimiento cultural del futuro cliente, como actor experto que es, y ordena su conocimiento y dirige su acción. Las dimensiones de contraste de los actores de la brujería son las siguientes:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS ACTORES DE LA BRUJERÍA			
1.0.- Entidad mística relacionada 1.1.- Dios 1.2.- Santos y corte celestial 1.3.- Espíritus benditos 1.4.- Diablo 1.5.- Espíritus malignos 1.6.- Males puestos 1.7.- Malas intenciones 2.0.- Finalidades básicas 2.1.- Curar: quitar lo malo y poner lo bueno 2.2.- Dañar: poner lo malo y quitar lo bueno 2.3.- Curar: dañar lo malo (quitar lo malo con lo malo) 2.4.- Vender objetos mágicos 2.5.- Saber y poder y no dañar ni curar	2.6.- Mediar entre especialista y cliente 2.7.- Solicitar servicio 2.8.- Agente de transformación 2.9.- Paciente de transformación 3.0.- Valoración 3.1.- Positivo 3.2.- Negativo 3.3.- Poderoso 3.4.- Más poderoso 3.5.- Neutro o indiferente 4.0.- Formas de oposición 4.1.- Lo negativo contra lo positivo 4.2.- Lo positivo contra lo negativo 4.3.- Lo positivo contra lo positivo 4.4.- Lo negativo contra lo negativo 5.0.- Operaciones ejemplares fundamentales	5.1.- Rezar una súplica con la plegaria para coaccionar 5.2.- Rezar un hechizo coactivo para manipular 5.3.- Bendición 5.4.- Maldición 6.- Producto 6.1. Trabajo (blanco) 6.2.- Trabajo negro 7.0- Capacidades innatas 7.1.- Simbólico-corporales 7.2.- Herencia familiar 7.3.- Dones particulares 8.0.- Capacidades adquiridas 8.1.- Revelación 8.2.- Contagio 8.3.- Transmisión familiar	8.4.- Transmisión maestro-discípulo 8.5.- Autoaprendizaje 8.6.- Transmisión grupal 8.7.- Transmisión ritual 9.0.- Estatus 9.1.- Especialista principal 9.2.- Especialista de apoyo 9.3.- Aficionado competente 9.4.- Cliente experto 9.5.- Cliente neófito 9.6.- Objeto de ritual  10.- <i>No aplica</i>

Y el análisis componencial de los actores de la brujería es el siguiente:

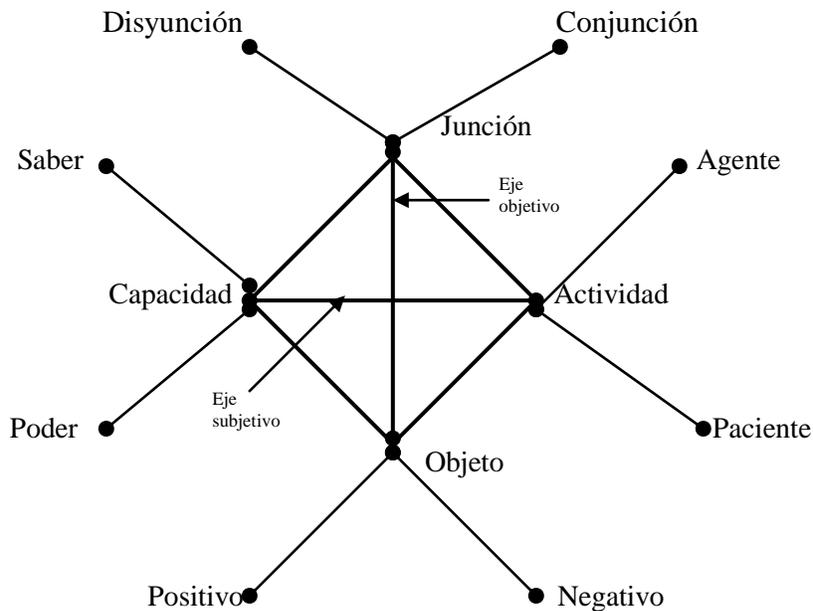
ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS ACTORES DE LA BRUJERÍA																																			
2.0.- Actores		1		2		3		4		5		6		7		8		9																	
2.1.- Que saben y hacen brujería	2.1.1.- Bruja blanca o curandera	1.0	1.3	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1	7.1	8.1	8.4	9.1	1.1	2.8	3.4	4.3	5.2	7.2	8.2	8.5	1.2	8.3	8.3												
		2.1.2.- Bruja negra o hechicera	1.4	1.7	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2	7.1	8.1	8.4	9.1	1.5	2.3	3.4	4.4	5.2	7.2	8.2	8.5	1.6	2.8	7.3	8.3										
			2.1.3.- Comerciante	Oficiante blanco (curandero)	1.0	1.3	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1	7.1	8.1	8.4	9.2	1.1	2.4	3.4	4.3	5.2	7.2	8.2	8.5	1.2	2.8	7.3	8.3								
	Oficiante negro (hechicero)			1.4	1.6	2.2	2.4	3.2	4.1	5.1	5.4	6.2	1.5	1.7	2.3	2.8	3.4	4.4	5.2	7.3	8.3														
	2.1.4.- Persona que sabe	Oficiante blanco (curandero)	1.0	1.2	2.1	2.8	3.1	4.2	5.1	5.3	6.1	7.1	8.1	8.4	9.3	1.1	1.3	2.5	3.4	4.3	5.2	7.2	8.2	8.5	1.4	1.6	2.2	2.5	3.2	4.1	5.1	5.4	6.2	7.3	8.3
		Oficiante negro (hechicero)	1.4	1.6	2.2	2.5	3.2	4.1	5.1	5.4	6.2	7.3	8.3	1.5	1.7	2.3	2.8	3.4	4.4	5.2															
		2.2.-Que recomiendan	2.2.1.- Persona que recomienda	10		2.6		3.5		10		10		10		10		8.6		9.4															
	2.3.- Actores que les hacen trabajos	2.3.1.- Cliente	Paciente	10		2.7		3.5		10		10		10		10		8.6		9.4															
			Oficiante blanco (curandero)	1.0	1.2	2.1	2.8	3.1	4.2	5.1	5.3	6.1	10	8.7	9.4	9.5	1.1	1.3	2.5	3.4	4.3	5.2													
			Oficiante negro (hechicero)	1.4	1.6	2.2	2.5	3.2	4.1	5.1	5.4	6.2					1.5	1.7	2.3	2.8	3.4	4.4	5.2												
2.3.2.- Curado		10		2.9		3.5		10		10		10		10		8.6		9.6																	

En términos más profundos, los actores mágicos se dividen de acuerdo a su capacidad, a su tipo de predicado, a su posición en el programa narrativo y en el esquema actancial:

Actor	Capacidad	Predicado	Posición en el programa narrativo		Roles actanciales
			Cualitativa	Algorítmica	
Curandera	Deber, Querer, Saber, Poder	Activo	Programa (+)	Realizado y realizante	Sujeto del deber, saber y poder. Destinador de la conjunción con el objeto y de la disyunción con el antiobjeto
Hechicera	Deber, Querer, Saber, Poder	Activo	Antiprograma (-)	Realizado y realizante	Antisujeto del deber, saber y poder. Destinador de la disyunción con el objeto y de la conjunción con el antiobjeto
Yerbero	Saber, Poder	Activo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Virtual, actual, realizado y realizante	Sujeto del deber, saber y poder. Destinador de la conjunción con el objeto y de la disyunción con el antiobjeto. Antisujeto del deber, saber y poder. Destinador de la disyunción con el objeto y de la conjunción con el antiobjeto
Con don	Saber, Poder	Pasivo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Virtual	Sujeto del deber, saber y poder. Destinador de la conjunción con el objeto y de la disyunción con el antiobjeto. Antisujeto del deber, saber y poder. Destinador de la disyunción con el objeto y de la conjunción con el antiobjeto
Recomienda	Deber, Querer, Saber	Activo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Realizante	Sujeto del querer, deber y saber; Destinador del saber
Cliente	Deber, Querer	Pasivo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Virtual	Sujeto del querer
Cliente-oficiante	Deber, Querer, Saber, Poder	Activo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Realizado y realizante	Sujeto del querer, saber y poder instaurado por el especialista como competente
Curado	Deber, Querer	Pasivo	Programa (+) o Antiprograma (-)	Realizado	Sujeto del querer realizado, destinatario del objeto de valor

Esto se reduce a una estrella que deriva de un rombo elemental:

### MATRIZ DE LOS ACTORES MÁGICOS



El actor mágico se define en relación con su capacidad para realizar junciones con respecto a objetos de determinada valoración, ya como agente o como paciente<sup>22</sup>.

### 2.2.1.3.- Las acciones

Los actos que se realizan en la magia son los rituales. Estos son las formas de acción que son más representativas de la brujería, la transformación simbólica de estados mediante actos típicos y convencionalizados. En una primera aproximación, los términos emergentes son múltiples y de difícil organización, pero se pueden buscar constantes:

TABLA DE TÉRMINOS ASOCIADOS A LAS ACCIONES DE LA BRUJERÍA				
Tipo de relación	Términos emic			Dimensiones de la situación social
Medio-fin	Limpia	es una forma de	curar	Acción
Medio-fin	Mal de ojo	es una forma de	dañar	Acción
Inclusión estricta	Amarre	es un tipo de	control	Acción
Causa-efecto	Accidentes raros	son resultado de	brujería	Acción
Atribución	Trabajo negro	es un atributo de	brujas negras o hechicera	Acción
Medio-fin	Trabajo	es una forma de	brujería	Acción
Causa-efecto	No rinde el dinero	es resultado de	brujería	Acción
Medio-fin	Curar de susto	es una forma de	curandería	Acción
Medio-fin	Plazear	es una forma de	trabajo negro	Acción
Medio-fin	Desalojo	es una forma de	retiro	Acción
Función	Curar	se usa para	quitar males	Acción
Medio-fin	Destierro	es una forma de	retiro	Acción
Atribución	Rezar	es atributo de	la curación	Acción
Inclusión simple	Lo de la curandera	es un tipo de	curación	Acción
Inclusión simple	Lo del bruja blanca	es un tipo de	curación	Acción
Medio-fin	Envidias	es una forma de	dañar	Acción
Atribución	Estar dañado	es un atributo de	brujería	Acción
Atribución	Estar protegido	es un atributo de	los cruzados con curación	Acción
Atribución	Zozobra	es un atributo de	los dañados con un trabajo	Acción
Atribución	No encontrar empleo	es un atributo de	la salación	Acción
Función	Amansar	sirve para	quitar lo revoltoso	Acción
Función	Magia	sirve para	divertir con puros trucos	Acción

En la *Tabla de contrastes de los tipos de brujería* se encuentra la diferenciación entre las acciones de la brujería y la curandería, ésta se aplica sobre todo por la entidad mística relacionada con el acto ritual.

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS TIPOS DE ACCIÓN DE LA BRUJERÍA			
1.0.- Entidad mística relacionada	2.2.- Dañar: poner lo malo y quitar lo bueno	4.2.- Lo positivo contra lo negativo	5.3.- Bendición
1.1.- Dios	2.3.- Curar: dañar lo malo (quitar lo malo con lo malo)	4.3.- Lo positivo contra lo positivo	5.4.- Maldición
1.2.- Santos y corte celestial	3.0.- Valoración	4.4.- Lo negativo contra lo negativo	6.0.- Producto
1.3.- Espíritus benditos	3.1.- Positivo	5.0.- Operaciones ejemplares fundamentales	6.1.- Trabajo (blanco)
1.4.- Diabolo	3.2.- Negativo	5.1.- Rezar una súplica con la plegaria para coaccionar	6.2.- Trabajo negro
1.5.- Espíritus malignos	3.3.- Poderoso	5.2.- Rezar un hechizo coactivo para manipular	
1.6.- Males puestos	3.4.- Más poderoso		
1.7.- Malas intenciones	4.0.- Formas de oposición		
2.0.- Finalidades básicas	4.1.- Lo negativo contra lo positivo		
2.1.- Curar: quitar lo malo y poner lo bueno			

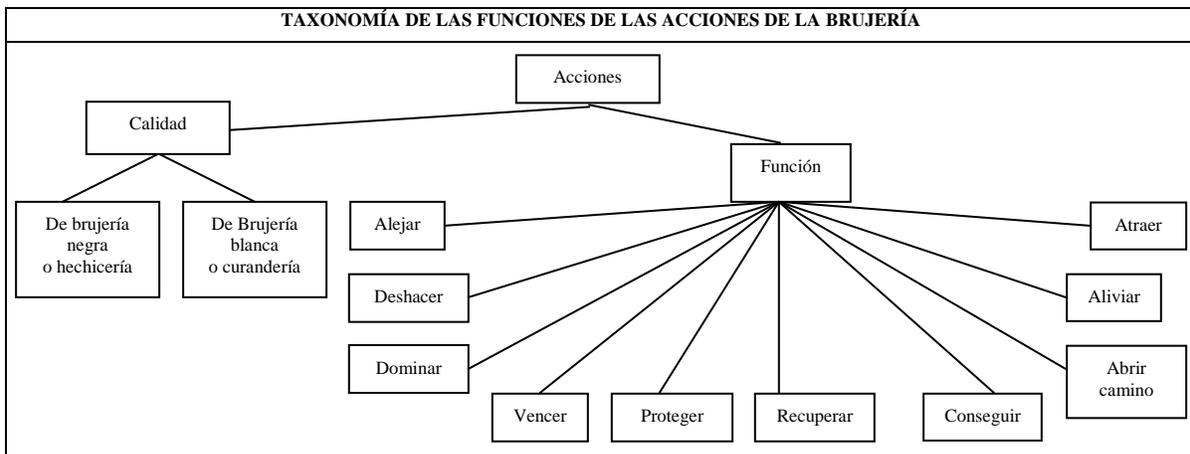
Que nos permite llegar a las dos áreas generales de los ritos mágicos:

ANÁLISIS COMPONENTIAL DE LOS MODOS GENERALES POSIBLES DE LAS ACCIONES DE LA BRUJERÍA							
3.0.- Acciones		1	2	3	4	5	6
3.1.- Contextos generales	1.1.- Acciones de la brujería blanca o curanderismo	1.0	2.1	3.1	4.2	5.1	6.1
		1.1		3.4		5.2	
		1.2		5.3			
		1.3					
	1.2.- Acciones de la brujería negra o hechicería	1.4	2.2	3.2	4.1	5.1	6.2
		1.5		3.4		5.2	
		1.6		5.4			
		1.7					

Sin embargo esto sólo nos da una muy amplia clasificación que da poca cuenta de los tipos de los ritos. Una enumeración simple no nos serviría más que para señalar los ritos existentes pero no pondría orden. La constante está en su función, está obra como término de cobertura para ordenar a los ritos, esto se observa en la tabla de términos asociados a las acciones de la brujería, pero se hace más evidente cuando se pregunta para que sirven los ritos:

TABLA DE TÉRMINOS ASOCIADOS A LAS ACCIONES DE LA BRUJERÍA				
Tipo de relación semántica	Términos emic			Dimensiones de la situación social
Función	Ponerse un limón en la bolsa	sirve para	deshacer males	Acción
Función	Poner el ajo en la puerta	sirve para	alejar brujería y envidias	Acción
Función	La limpia	se usa para	deshacer males	Acción
Función	El destierro	se usa para	alejar personas	Acción
Función	El retiro	se usa para	aleja males	Acción
Función	La cruzada	se usa para	proteger	Acción
Función	Colgarse la cruz de San Andrés	sirve para	abrir camino	Acción
Función	Poner a San Antonio	sirve para	conseguir pareja	Acción
Función	Cortar trabajo negro	sirve para	deshacer males	Acción
Función	Poner en la puerta la imagen de San Ignacio de Loyola	sirve para	alejar brujería	Acción
Función	Taparle la boca a San Ramón	sirve para	alejar chismes	Acción
Función	Hacer un amarre	sirve para	dominar a la pareja	Acción
Función	Desalojar males y envidias	sirve para	alejar brujería	Acción
Función	Hacer una cruzada	sirve para	proteger	Acción
Función	Rezar la oración de San Antonio	sirve para	recuperar	Acción
Función	Plazear	se usa para	vencer matando	Acción
Función	Prender una veladora de Chuparrosa	sirve para	abrir camino	Acción
Función	Rezarle a la Santísima Muerte	sirve para	vencer	Acción
Función	Poner polvo Amansador en una persona	sirve para	dominarla	Acción
Función	Ponerse polvos de Bingo	sirve para	atraer la fortuna en el juego	Acción
Función	La salación	se usa para	atraer males	Acción
Función	La oración a Santa Lucía	se usa para	aliviar los males de los ojos	Acción
Función	El perfume de las 7 potencias	se usa para	atraer poder	Acción
Función	La oración a San José	se usa para	conseguir empleo	Acción

Podemos ver que hay una taxonomía de las acciones según sus funciones:



Spradley (1979: 97) observa que el sentido de un término puede ser construido en relación con otro término. Las funciones de los ritos cobran sentido cuando se les expresa en relación con otros términos, es así como se va a definir el sentido de estas acciones.

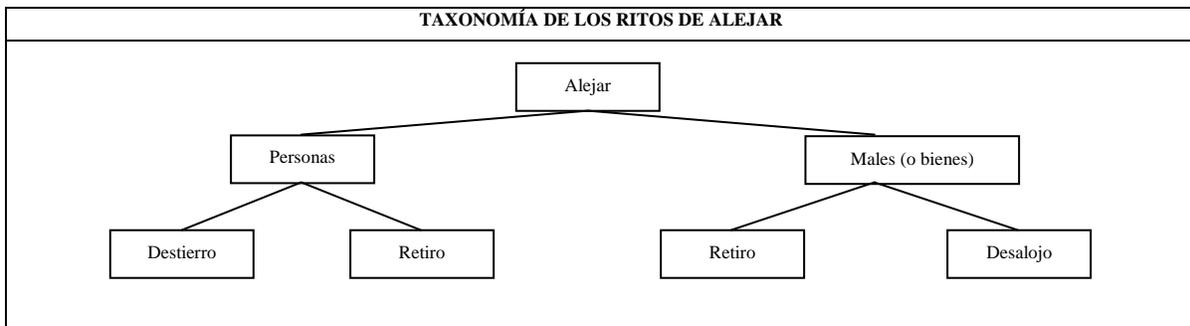
Alejar es la primer función que actúa como término de cobertura de algunos ritos, es básicamente una operación espacial. Los términos asociados del sentido común y la brujería son los siguientes:

TABLA DE TÉRMINOS ASOCIADOS A LA ACCIÓN DE ALEJAR		
Términos incluidos	Relación semántica: medio-fin	Término de cobertura
Correr	es una manera de	alejar
Despedir	es una manera de	alejar
Tirar	es una manera de	alejar
Desterrar	es una manera de	alejar
Separar	es una manera de	alejar
Retirar	es una manera de	alejar
Desalojar	es una manera de	alejar
Exorcizar	es una manera de	alejar
Arrojar	es una manera de	alejar
Evitar	es una manera de	alejar
Ahuyentar	es una manera de	alejar
Expulsar	es una manera de	alejar
Evitar	es una manera de	alejar
Repeler	es una manera de	alejar

En otras palabras, alejar es poner fuera de nuestro alcance, o para decirlo de manera más adecuada, ponernos fuera del alcance de lo que no deseamos o nos perjudica:

TABLA DE RAZONES DE LA ACCIÓN DE ALEJAR		
Términos incluidos	Relación semántica: medio-fin	Término de cobertura
El que algo nos dañe	es una razón para	alejar
Una persona que pelee con nosotros	es una razón para	alejar
Muchos accidentes inexplicables	es una razón para	alejar
Una enfermedad grave	es una razón para	alejar
Un mal vecino	es una razón para	alejar
Una pareja infiel	es una razón para	alejar
Un compañero de trabajo conflictivo	es una razón para	alejar
Una relación desagradable	es una razón para	alejar
Una persona desagradable	es una razón para	alejar

La taxonomía planteada es la siguiente:



La idea que está detrás de esta acción es que lo que esta lejos no es capaz de afectarnos, sólo lo que tenemos cerca nos afecta. Esta manera de concebir la acción se define como algo que se deshace, debido a las siguientes relaciones semánticas:

TABLA DE RELACIONES DEFINICIONALES DE ALEJAR Y DESHACER			
Términos relativo	Relación semántica	Término relativo	Tipo de relación
El destierro	es un tipo de	alejar a alguien	Inclusión estricta
Alejar	es una manera de	deshacer	Medio-fin
El destierro	es una manera de	deshacer a alguien	Medio-fin
Alejar	sirve para	deshacer males	Función
Deshacer	sirve para	alejar males	Función
La limpia	es un tipo de	deshacer males	Inclusión estricta
Deshacer	es una manera de	alejar	Medio-fin
La limpia	es una manera de	alejar males	Medio-fin
Deshacer	sirve para	alejar males	Función
Alejar	sirve para	deshacer males	Función

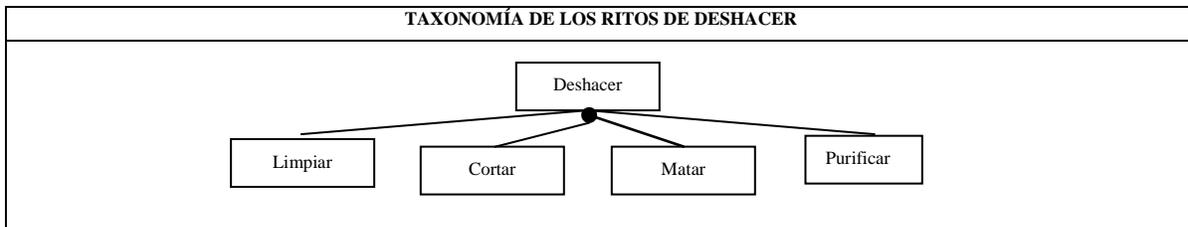
Con una transitividad que no es tan diáfana, se ve que hay una identidad instrumental medio-fin que hace que las funciones se hagan si no iguales si equivalentes. Esto se debe a la lógica del bricolage, la sustitución de los medios y fines a partir de su instrumentación en un contexto más amplio que sin embargo no excluye del todo las finalidades originales. Las acciones rituales son “signos”<sup>23</sup> en este sentido, entre la referencia contextual y la denotación funcional-conceptual. La acción de alejar puede ser un ritual de brujería negra o blanca, incluso al definirse por medio de la acción deshacer:

TABLA DE CALIDAD DE LA ACCIÓN Y SU DEFINICIÓN COMO ALEJAR			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de
Alejar el bien	es un atributo de la	brujería negra	Atribución
Alejar el mal	es un atributo de la	brujería blanca	Atribución
Deshacer el bien	es un atributo de la	brujería negra	Atribución
Deshacer el mal	es un atributo de la	brujería blanca	Atribución
Alejar el bien	es una manera de	deshacer el bien	Medio-fin
Deshacer el mal	es una manera de	alejar el mal	Medio-fin

Deshacer es la siguiente acción, y si alejar tiene consistencia espacial, esta acción se da en torno a la producción. Deshacer se formula de diversas maneras:

TABLA DE TÉRMINOS ASOCIADOS A LA ACCIÓN DE DESHACER		
Términos incluidos	Relación semántica: medio-fin	Término de cobertura
La limpia	es una manera de	deshacer
Cortar trabajo negro	es una manera de	deshacer
Romper malas influencias	es una manera de	deshacer
Barrer	es una manera de	deshacer
Purificar	es una manera de	deshacer
Absorber	es una manera de	deshacer
Matar	es una manera de	deshacer
Plazear	es una manera de	deshacer

La taxonomía de las acciones típicas de la acción de deshacer es la siguiente:



Ya se mostró como se puede definir alejar por deshacer, lo cual es perfectamente conmutativo, también se puede definir deshacer con alejar en los mismos términos. Pero

también es perfectamente posible definir deshacer como vencer o dominar de manera tan radical que o anula la persona hasta convertirla en un objeto o la mata. Tenemos entonces las equivalencias derivadas de las definiciones del vencer y dominar por parte del deshacer:

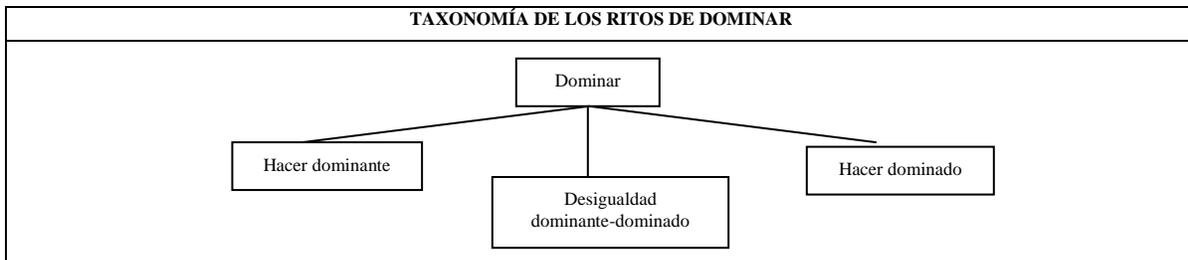
TABLA DE DEFINICIONES DE DOMINAR Y VENCER POR LA ACCIÓN DE DESHACER		
Términos incluidos	Relación semántica: medio-fin	Término de cobertura
Dominar al alejar la voluntad con toloache	es una manera de	deshacer
Vencer hasta matar	es una manera de	deshacer
Plazear para quitar la vida	es una manera de	deshacer

En términos de estado, el dominio se puede también definir desde la acción de alejar como un alejar al dominado de su voluntad o su poder. Esto no es raro si se ve la relación que puede existir entre deshacer y alejar.

Dominar, la siguiente acción, se da en términos de control, de hacerse obedecer. Estos pueden ser para hacerse dominante, para hacer dominado o para hacer dominante a un sujeto y dominado al otro. Este último caso es el que se encuentra en los ritos; los primeros se encuentran en la conducta ritual, como en los objetos:

TABLA DE FUNCIONES DE DOMINAR SEGÚN SUS RESULTADOS				
Términos incluidos	Relación semántica: función	Término de cobertura	Término relacionado	Relación semántica
El polvo yo soy poderoso	se usa para	dominar	al hacer dominante	causa-efecto
El Amansador	se usa para	dominar	al hacer dominado	causa-efecto
El polvo del perro negro	se usa para	dominar	al hacer dominado	causa-efecto
El laurel	se usa para	dominar	al hacer dominante	causa-efecto
El toloache	se usa para	dominar	al hacer dominado	causa-efecto
El amarre	se usa para	dominar	al hacer dominado-dominante	causa-efecto

*Yo soy poderoso* (hace dominante al beneficiario), *Legítimo polvo amansador* (hace dominado al destinatario). En un rito se pueden usar las dos cosas para instaurar la asimetría derivada de la posesión del control. La posibilidad de ver la acción como un estado, como un resultado, permite verlo como un objeto que se une o separa, que se acerca o aleja. Esto permite la definición por medio de las acciones de acercar y alejar. La taxonomía es la siguiente:



Vencer es una forma semejante a dominar, se puede definir por medio de esta última acción, como también se puede definir por medio de deshacer, como ya lo vimos. Sin embargo es conveniente ver tanto la semejanza definicional como la diferenciación entre ambas:

<b>TABLA DE TÉRMINOS E INTERDEFINICIONES DE DOMINAR, VENCER Y DESHACER</b>			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
Dominar	es un tipo de	proceso	Inclusión estricta
Vencer	es un tipo de	resultado	Inclusión estricta
Dominar	es resultado de	vencer	Causa-efecto
Vencer	es un medio para	dominar	Medio-fin
Deshacer al rival (hacerlo cosa)	es un tipo de	vencer	Inclusión estricta
Deshacer al rival (matarlo)	es un tipo de	vencer	Inclusión estricta
Alejar al rival	es un tipo de	vencer	Inclusión estricta
Deshacer al rival (hacerlo cosa)	es un tipo de	dominar	Inclusión estricta
Dominar	es una característica de	vencer	Atributo
Hacer dominada a una persona	es una manera de	dominar/vencer	Medio-fin
Hacer dominante a una persona	es una manera de	dominar/vencer	Medio-fin
Hacer dominada a una persona y dominante a otra	es una manera de	dominar/vencer	Medio-fin

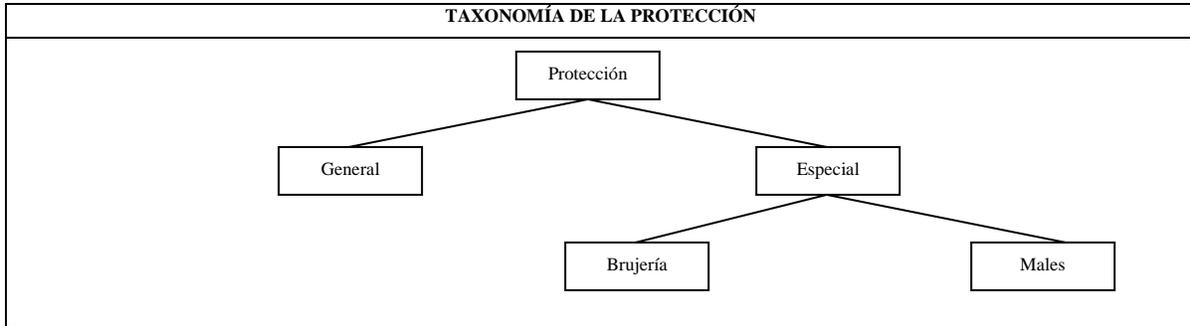
Vencer es un punto culminante, dominar es un proceso constante. El dominio es la condición previa a la victoria; dominar es un resultado de la victoria. Sin embargo la victoria puede no sólo ser la anulación de la persona como tal, al hacerse objeto, si no que también su destrucción o muerte.

<b>TABLA DE ATRIBUTOS E INTERDEFINICIONES DE DOMINAR, VENCER Y DESHACER</b>		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término relacionado
Lo momentáneo	es un atributo de	vencer
Ser un resultado	es un atributo de	vencer
Hacer un ganador y un perdedor	es un atributo de	vencer
La desigualdad de fuerza	es un atributo de	vencer
La disputa	es un atributo de	vencer
Matar como límite	es un atributo de	vencer

La protección es una acción que pretende conservar las cosas como están, por lo que se supone que el que realiza esta acción ve como ideal y deseable la situación, para bien o para mal. Los términos asociados en el lenguaje nativo son los siguientes:

<b>TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON PROTEGER</b>			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
No dejar que cambien las cosas	es una razón para	proteger	Razón
Conservar la salud, el empleo y el amor	es resultado de	proteger	Causa-efecto
Cruzar	es un tipo de	protección	Inclusión estricta
Orar a la Santísima Providencia	es una manera de	proteger	Medio-fin
Poner el ajo en la puerta	es una manera de	proteger	Medio-fin
Bendecir	es un tipo de	protección	Inclusión estricta
La cebolla	se usa para	proteger	Función
La cruz ansata	se usa para	proteger	Función
San Ignacio de Loyola	sirve para	proteger	Función
Los amuletos	sirven para	proteger	Función
Las venas cruzadas de las personas	es causa de	protección	Causa-efecto
Excluir los males	es un resultado de la	protección	Causa-efecto
El agua bendita	sirve para	proteger	Función
Los santos	sirven para	proteger	Función

La taxonomía de esta acción es la siguiente:



La protección puede ser general o contra la brujería, como se ve en la taxonomía, y sus atributos particulares son los que se leen en la tabla:

**TABLA DE ATRIBUTOS DE PROTEGER**

Alejar el mal	es característico de	proteger
Deshacer el mal	es característico de	proteger
Conservar el bien	es característico de	proteger
Aislar	es característico de	proteger
Hacer inaccesible	es característico de	proteger
La bendición	es característica de	proteger
Actuar para que nada cambie	es característica de	proteger

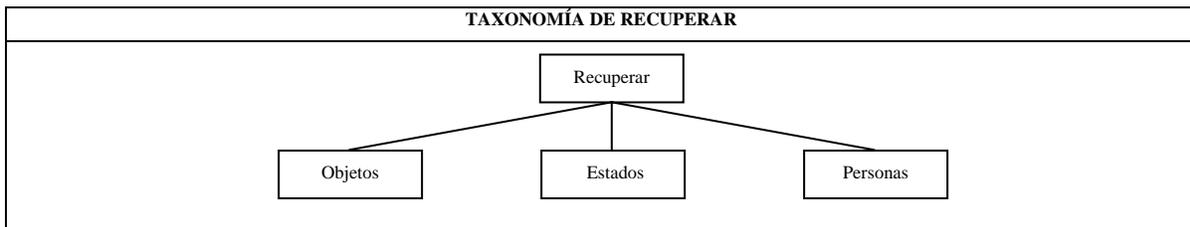
Se puede ver que también se puede definir la protección en término de la acción de alejar y deshacer, como se puede ver en la anterior tabla de atributos

La restitución, la consecución de lo perdido que antes se poseía, es la definición de la acción recuperar. Implica por lo tanto haber estado junto a lo que se desea. Así se manifiesta en la emergencia de las expresiones que acompañan a este término:

**TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON RECUPERAR**

Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
Recuperar	es una manera de	conseguir lo perdido	Finalidad
Recuperar	es una manera de	atraer	Finalidad
El alejamiento de algo poseído	es un elemento de	recuperar	Inclusión simple
El acercamiento de algo de perdido	es un elemento de	recuperar	Inclusión simple
Conseguir	es un elemento de	recuperar	Inclusión simple
Las ganas	es un elemento de	recuperar	Inclusión simple
El regalo	es una causa de	pérdida	Causa-efecto
Querer volver a estar tranquilo	es una manera de	recuperar	Medio-fin
La oración a San Judas Tadeo	sirve para	recuperar	Función
La oración a San Antonio	sirve para	recuperar pareja	Función
El despojo	es una causa de	recuperar	Causa-efecto
El despojo	es una manera de	recuperar	Medio-fin
La partida	es una manera de	perder	Medio-fin
Perder	es una manera de	alejamiento	Medio-fin
Devolver	es una manera de	recuperar	Medio-fin
Retornar	es una manera de	recuperar	Medio-fin

La taxonomía es breve pero ilustrativa:



Los atributos de la acción ponen en evidencia la particularidad:

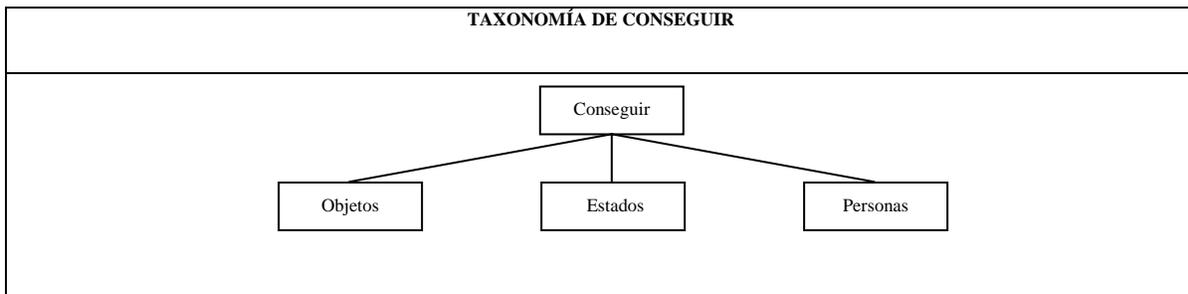
TABLA DE ATRIBUTOS DE RECUPERAR		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término de cobertura
Perder lo que se tenía	es una característica de	recuperar
Alejar lo que se tenía	es una característica de	recuperar
Regalar lo que se tenía	es una característica de	recuperar
Ser despojado de lo que se tenía	es una característica de	recuperar
Partir	es una característica de	recuperar
Reapropiarse	es una característica de	recuperar
Acercar lo perdido	es una característica de	recuperar
Requerir lo regalado	es una característica de	recuperar
Despojar lo perdido	es una característica de	recuperar
Retornar	es una característica de	recuperar
El deseo	es una característica de	recuperar

Acercar y alejar se encuentran en la conceptualización de la recuperación, se puede entonces definir en términos espaciales, aunque los informantes no hicieron lo mismo desde el deshacer y el hacer; al menos no espontáneamente. También, por lo anteriormente dicho, se puede definir en términos de la acción de conseguir.

Conseguir es básicamente una acción que tiene como función llenar una necesidad, satisfacer un deseo. Los términos relativos con esta acción revelan los diversos matices y modos de esta transformación básica:

TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON CONSEGUIR			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
Conseguir	es una manera de	atraer lo que se desea o no se tiene	Finalidad
Conseguir	es una manera de	apropiarse de lo que no se tiene	Finalidad
Hallar trabajo	es un tipo de	conseguir	Inclusión estricta
Buscar la paz	es un tipo de	conseguir	Inclusión estricta
Encontrar pareja	es un tipo de	conseguir	Inclusión estricta
Atraer buena fortuna	es una manera de	conseguir	Finalidad
Poner de cabeza a San Antonio	es una manera de	conseguir pareja	Finalidad
Atraer dinero	es una manera de	conseguir	Finalidad
Querer lo que se tiene	es una causa para	conseguir	Causa-efecto
Querer tener algo	es una causa para	conseguir	Causa-efecto
Las ganas de enamorarse	es un tipo de	conseguir	Inclusión estricta
Alejar dudas	es una causa para	conseguir	Causa-efecto

La taxonomía se asemeja a la anterior, la de recuperar:



Los atributos son:

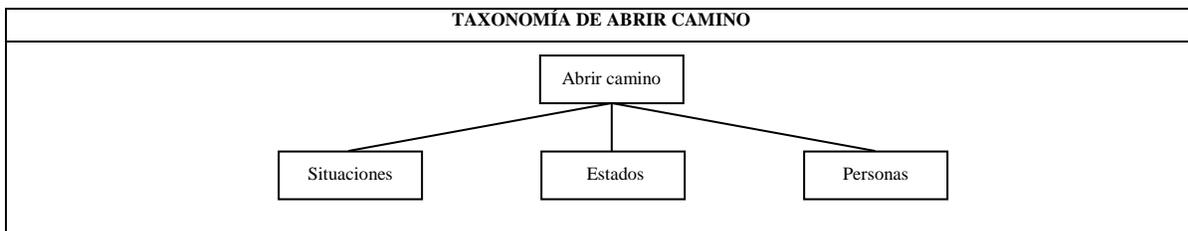
TABLA DE ATRIBUTOS DE CONSEGUIR		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término de cobertura
Querer algo	es una característica de	conseguir
Necesitar algo que no tienes	es una característica de	conseguir
Querer algo más de lo que tienes	es una característica de	conseguir
No estar conforme con lo que tienes	es una característica de	conseguir
La necesidad de estado, cosa o persona	es una característica de	conseguir
Acercar algo	es una característica de	conseguir
Hacer algo	es una característica de	conseguir

Como puede verse, conseguir es también una acción que se puede definir a partir de la acción de acercar y la de hacer.

Abrir camino es una acción consistente en despejar de obstáculos el entorno de una persona. Por lo tanto, quita dificultades, personas o situaciones que obstaculizan la manipulación del entorno de interés de las personas. Su colección de términos relacionados se da a continuación:

TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON ABRIR CAMINO			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
Quitar envidias	es una manera de	abrir camino	Medio-fin
Alejar malos vecinos	es una manera de	abrir camino	Medio-fin
Deshacer lo que no te deja vivir	es característica de	abrir camino	Atributo
Las dificultades para conseguir tus planes	son efectos de	la envidia y males puestos	Causa-efecto
Abrir camino	sirve para	quitar males puestos por enemistad y envidias	Función
Abrir camino	es una manera de	despejar tu vida de tanto problema y enemigos	Medio-fin
Abrir camino	es una manera de	deshacer los que te estorbe	Medio-fin

La función primordial de abrir camino, se define solventemente por medio de las acciones de alejar y deshacer lo que estorbe, sea esto personas, estados personales o situaciones:



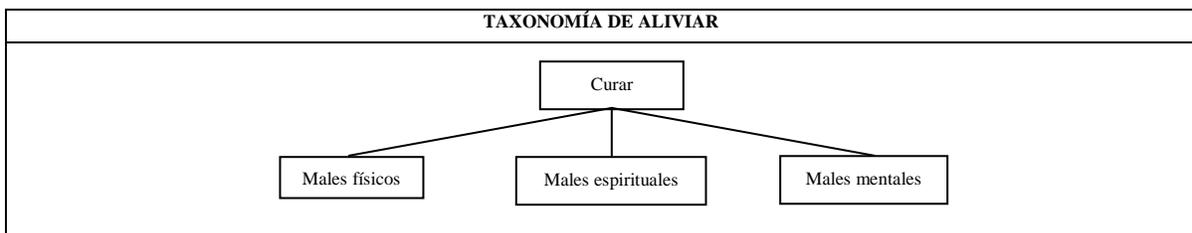
Los atributos delatan su fácil definición con las acciones de deshacer y alejar:

TABLA DE ATRIBUTOS DE ABRIR CAMINO		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término de cobertura
Deshacer males y envidias	es característica de	Abrir camino
Alejar males y envidias	es característica de	Abrir camino
Desterrar enemigos	es característica de	Abrir camino
Quitar miedos y tristezas	es característica de	Abrir camino
Alejar enemistades	es característica de	Abrir camino

Aliviar es la acción que se puede aplicar en el mismo sentido que curar, por lo que para el caso se puede ver la tabla *Análisis componencial del término curar como función en sus distintos ámbitos*, en el espacio referente al curandero. Pero podemos añadir que se define desde las acciones de alejar y deshacer y sus contrarios acercar y hacer. Aliviar tiene resonancias físicas, espirituales y psicosociales:

TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON ALIVIAR			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
Aliviar es	una manera de	hacer sentir bien	Medio-fin
Las envidias y males puestos	son causa de	enfermedades	Causa-efecto
Una enfermedad mala	es resultado de	brujería	Causa-efecto
Una enfermedad natural	es resultado de	lo normal	Causa-efecto
Una enfermedad mala	es un tipo de	enfermedad que no ve el doctor	Inclusión estricta
Una enfermedad mala	es un tipo de	enfermedad que no cura el doctor	Inclusión estricta
Una enfermedad incurable	es una manera de	enfermar por brujería	Causa-efecto
El trabajo negro	es causa de	muerte	Causa-efecto
Las enfermedades del alma por brujería	son resultado de	trabajos negros	Causa-efecto
Aliviar	es una manera	de alejar males y envidias	Medio-fin
Aliviar	es una manera	de deshacer males y envidias	Medio-fin

La taxonomía mágica de la acción de aliviar, muestra la manera de cobertura y permite pasar a la tabla de atributos:



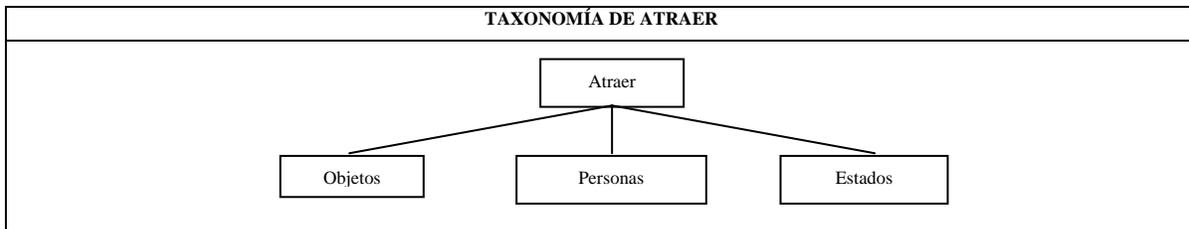
La tabla de atributos se da preferentemente en términos espaciales y productivos:

TABLA DE ATRIBUTOS DE ALIVIAR		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término de cobertura
Deshacer enfermedades por males y envidias	es característica de	aliviar
Alejar enfermedades por males y envidias	es característica de	aliviar
Desterrar enfermedades malas	es característica de	aliviar
Quitar enfermedades por miedos y tristezas	es característica de	aliviar
Alejar enfermedades por enemistades	es característica de	aliviar
Atraer salud	es característica de	aliviar
Producir buena salud	es característica de	aliviar
Bendecir para sanar	es característica de	aliviar

Atraer es la última acción exactamente simétrica de la primera expuesta, de alejar. Por esta razón se puede observar como se desarrolla en el mismo eje espacial y también se puede definir como una forma de producir. Atraer es acercar a través de la manipulación, como alejar es poner distancia por medio de esa misma manipulación. Los términos emergentes que se vinculan con la operación muestran lo antes dicho:

TABLA DE TÉRMINOS RELACIONADOS CON ATRAER			
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación
El deseo de pareja	es una causa para	atraer	
Acercar	es una manera de	atraer	Finalidad
La atracción de suerte	se usa para	tener dinero	Función
Atraer lo bueno	es un tipo de	curanderismo	Inclusión estricta
Atraer lo malo	es un tipo de	brujería	Inclusión estricta
La atracción	se usa para	atraer todo lo que se desea, bueno o malo	Función
Los talismanes	sirven para	atraer lo positivo y la buena suerte	Función
Las oraciones a los santos	sirven para	atraer bendiciones	Función
La atracción de bendiciones	es causa de	la destrucción de males	Causa-efecto
La atracción de bendiciones	es causa de	alejamiento de males	Causa-efecto
El alejamiento de lo bueno	es causa de	atracción de males	Causa-efecto

Se puede atraer personas, cosas o estados físicos y psicológicos que se desean. Además se puede usar, como todas las acciones, en la brujería o en el curanderismo. La taxonomía es bastante simple:



Hay cierta constancia de la contradicción entre lo bueno y lo malo, ambos no pueden coexistir, pero también se hace presente el principio de horror al vacío. Las cosas no pueden estar vacías de lo bueno o lo malo, o se tiene uno o lo otro, o ambos coexisten en algunos momentos y en situación conflictiva, hasta que uno arroja al otro. Atraer es llenar un vacío, inducir el acercamiento de algo:

TABLA DE ATRIBUTOS DE ATRAER		
Términos incluidos	Relación semántica: atribución	Término de cobertura
Acercar	es característica de	atraer
Ser contrario de alejar	es característica de	atraer
Acercar lo malo	es característica de	atraer
Acercar lo bueno	es característica de	atraer
Llevar hacia algo o alguien	es característica de	atraer
Cumplir deseos	es característica de	atraer
Llenar vacíos de la vida de las personas	es característica de	atraer

Luego de haber realizado la exposición de las formas emergentes que nos proporcionan los términos dominantes del lenguaje nativo, podemos determinar cuales son las constantes que permiten diferenciar a las acciones dentro del conocimiento cultural que se relaciona con la brujería. Estas son: las formas de proceder según los géneros de la brujería; las definiciones de las acciones según los modos productivo, espacial y jerárquico; los tipos de transformación simbólica que arrojan como resultado las acciones; y realmente los objetos del ritual. El análisis componencial de las acciones se realiza en torno a estas dimensiones de contraste:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS TIPOS DE ACCIÓN DE LA BRUJERÍA			
1.0.- Modos generales de las acciones de brujería (hechicería)	2.2.- Curar: quitar lo malo y poner lo bueno	4.1.- Acercar	6.0.- Tipo de transformación
1.1.- Entidad mística relativa negativa	2.3.- Lo positivo contra lo negativo	4.2.- Distanciar	6.1.- Conjuntiva
1.2.- Curar: dañar lo malo (quitar lo malo con lo malo)	2.4.- Lo positivo contra lo positivo	4.3.- Clausurar	6.2.- Disyuntiva
1.3.- Dañar: poner lo malo y quitar lo bueno	3.0.- Modo productivo	4.4.- Modo espacial nuclear	6.3.- Conservadora
1.4.- Lo negativo contra lo negativo	3.1.- Producir o hacer	4.5.- Modo espacial periférico	6.4.- Restitutiva
2.0.- Modos generales de las acciones de la curandería (brujería blanca)	3.2.- Destruir o deshacer	4.6.- Modo espacial complementario	7.0.- Objeto de la acción
2.1.- Entidad mística relativa positiva	3.3.- Conservar	5.0.- Modo Jerárquico	7.1.- Persona
	3.4.- Modo productivo nuclear	5.1.- Hacer dominante	7.2.- Estado
	3.5.- Modo productivo periférico	5.2.- Hacer dominado	7.3.- Cosa
	3.6.- Modo productivo complementario	5.3.- Indiferente	7.4.- Animales
	4.0.- Modo espacial	5.4.- Modo jerárquico nuclear	
		5.5.- Modo jerárquico periférico	
		5.6.- Modo jerárquico complementario	

Dimensiones que nos permiten realizar el análisis componencial correspondiente:

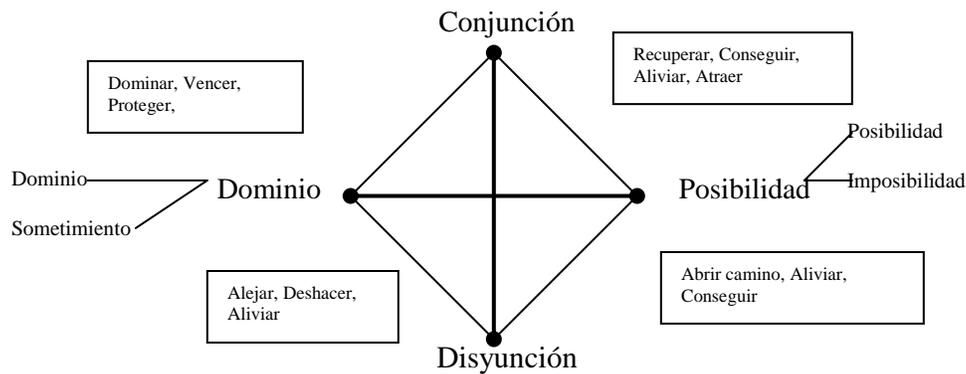
ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LAS ACCIONES DE LA BRUJERÍA							
3.0.- Acciones	1	2	3	4	5	6	7
3.1.- Alejar	1.1	2.1	3.2	4.2	5.2	6.2	7.1
	1.2	2.2	3.5	4.4	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					
3.2.- Deshacer	1.1	2.1	3.1	4.2	5.2	6.2	7.1
	1.2	2.2	3.4	4.5	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					
3.3.- Dominar	1.1	2.1	3.2	4.1	5.1	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.3	4.5	5.2	6.2	7.4
	1.3	2.3	3.5		5.4	6.3	
	1.4	2.4					
3.4.- Vencer	1.1	2.1	3.2	4.1	5.1	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.5	4.2	5.2	6.2	
	1.3	2.3		4.5	5.4	6.3	
	1.4	2.4					
3.5.- Proteger	1.1	2.1	3.1	4.1	5.3	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.2	4.2	5.5	6.2	7.2
	1.3	2.3	3.3	4.3		6.3	
	1.4	2.4	3.6	4.6			
3.6.- Recuperar	1.1	2.1	3.3	4.1	5.3	6.4	7.1
	1.2	2.2	3.5	4.4	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					
3.7.- Conseguir	1.1	2.1	3.1	4.1	5.3	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.6	4.6	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					
3.8.- Abrir camino	1.1	2.1	3.2	4.2	5.1	6.2	7.1
	1.2	2.2	3.6	4.6	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					
3.9.- Aliviar	1.1	2.1	3.1	4.1	5.1	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.2	4.2	5.5	6.2	
	1.3	2.3	3.6	4.6			
	1.4	2.4					
3.10.- Atraer	1.1	2.1	3.1	4.1	5.1	6.1	7.1
	1.2	2.2	3.5	4.4	5.5		7.2
	1.3	2.3					7.3
	1.4	2.4					

En su más elemental manifestación se puede observar que las formas de proceder según los géneros de la brujería se relacionan con la valoración del objeto de la junción, como se vio en la estrella derivada de la estructuración elemental de los actores. También se observa que las

definiciones de las acciones según los modos productivo, espacial y jerárquico se pueden reducir a producir o alejar como conjunción; y a destruir y alejar como disyunción. El poder asimétrico sería conjunción o disyunción con respecto a éste como objeto, o como objetos de valor o antivalor. La relación de poder entre los hombres- no lo olvidemos- se da a través del control de éstos.

Las diez acciones mágicas intentan establecer relaciones de conjunción o disyunción con objetos y antiobjetos, en un cruce de los ejes de la junción y las relaciones:

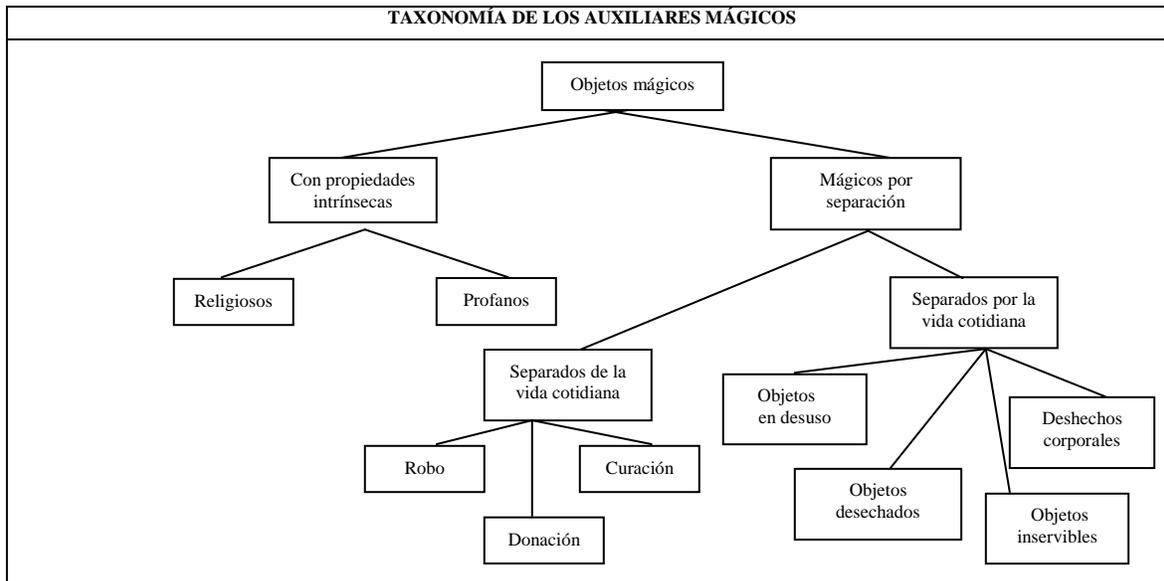
### MATRIZ GENERAL DE LAS ACCIONES<sup>24</sup>



Las acciones corren en torno a las terminales del rombo actualizando, realizando de diversas maneras los ejes de la operación y la competencia social, actualizando la lógica interna del pensamiento en la externa de la comunicación social y su asimetrías<sup>25</sup>.

#### 2.2.1.4.- Los medios rituales

Los objetos, los auxiliares mágicos que sirven como medios en la consecución de la transformación simbólica son de diversas procedencias. Una de ellas es la vida cotidiana, la ascensión simbólica de lo dado en la función utilitaria a una función simbólica equivalente. En general los objetos de la vida cotidiana pueden transformarse en mágicos, puede decirse incluso que de ella derivan sus propiedades particulares como medios mágicos. Hay objetos implícitamente mágicos, pero muchos objetos que en principio tienen una posición determinada en la vida cotidiana, luego extienden y extrapolan esa función a lo simbólico, por lo que tienen que ser separados de ésta. Tal proceso se da ya sea por acciones humanas como: el rito (curación), el robo o la donación; o por procesos de la cotidianidad que los margina, como es el caso de los desechos corporales, lo que se tira por ser consumido, desgastado o inutilizado. Tenemos la siguiente taxonomía:



El ajo y la cebolla, suelen usarse para repeler ciertos tipos de plagas de insectos, pero también contra otro tipo de perjuicios más “místicos” como la brujería o los malos espíritus. Los condimentos y alimentos dulces, como la canela, la vainilla y la azúcar, endulzantes y agradables, se usan para atraer una vida plácida, para atraer la felicidad. En ese mismo sentido, los cereales suelen representar la riqueza, la prosperidad y la fecundidad en los rituales. La tabla de términos emergentes obtenidos en las entrevistas, nos permitirán ver lo expuesto:

TABLA DE TÉRMINOS EMERGENTES DE LOS AUXILIARES MÁGICOS EN LA HERBOLARIA					
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación	Atributos	Razones
Poner el ajo en un negocio	es una manera de	expulsar males	Medio-fin	El ajo es fuerte de olor y sabor	Aleja males por ser potente, hasta a las hormigas aleja
El ajo	se usa para	dominar	Función	El ajo es fuerte de olor y sabor	Amansa por ser fuerte, le quita lo bravo al chile
La alfalfa	se usa para	atraer bienestar económico	Función	La alfalfa es verde y se da mucha	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y lo verde (se da de alimento a vacas lecheras, símbolo de la abundancia)
Aventar arroz en las bodas	es una manera de	que las parejas tengan hijos y prosperidad	Medio-fin	Es una semilla que se da de a mucho	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho
La avena	sirve para	Atraer prosperidad	Función	Es una semilla que se da de a mucho	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y por las semillitas que son como hijitos
La canela	se usa para	atraer el éxito y la felicidad	Función	Es de olor bonito y perfumado	Lo perfumado bonito atrae lo bonito y lo bueno
La canela	se usa para	proteger	Función	Es fuerte de olor y sabor	Lo fuerte y bonito atrae lo bueno y aleja males, le quita el dolor de garganta y pecho
La cáscara sagrada	sirve para	proteger en lo legal y lo económico	Función	Es rete amarga, y buena para curar	Es fuerte y buena, por eso protege y le quita hasta infecciones del estómago
El chile	se usa para	proteger y dañar	Función	Es fuerte y picoso	Lo fuerte ayuda a defenderse y a atacar
Poner un chile en la vela	es una manera de	desesperar a alguien	Medio-fin	Es fuerte y picoso	Lo fuerte ayuda a defenderse y a atacar
El cilantro	sirve para	chupar males	Función	Quita dolores	Chupa el mal por eso quita dolores y se usa para limpiar

Poner comino	es una manera de	atraer bienestar y amor	Medio-fin	Es chiquito pero mucho y huele bonito	Lo bonito y mucho atrae la abundancia, el amor y los hijos
El clavo	se usa para	proteger, alejar males y atraer cosas buenas	Función	Quita dolor de muelas y huele bonito, y se da de a mucho	Si quita dolor protege, aleja de males y huele bonito entonces atrae la felicidad y la prosperidad
El eucalipto	sirve para	proteger	Función	Quita enfermedades de la garganta y pecho	Si cura, aleja males y protege
El estafiate	sirve para	limpiar y purificar	Función	Quita la bilis que es puro mal, puro coraje	Si quita los males como los corajes, purifica
La flor de tila	se usa para	adivinar	Función	Sirve para poder dormir y quitar nervios	Lo dormido te da sueños que pasan, pero también calma y se usa para amansar
La fresa	se usa para	atraer la amistad	Función	Huele y sabe bonito	Toda frutita sabrosita, dulcecita, pone paz
La hierba del venado	sirve para	curar del susto	Función	El venado es nervioso y miedoso	El susto se quita con la hierba
Los higos	sirven para	atraer la buena fortuna y la prosperidad	Función	El higo es dulce y tiene muchas semillitas dentro	Lo sabroso atrae la felicidad y el éxito, lo mucho la abundancia
El limón	se usa para	cortar males y chuparlos	Función	El limón es amargo y fuerte, corta infecciones, purifica	Por lo fuerte y amargo limpia y chupa males
La malva de campo	se usa para	arrojar males y proteger	Función	Alivia picaduras de hormiga y abejas, se usa en lavados de intestino	Puede arrojar males y proteger
El manrubio	se usa para	proteger de males	Función	Es de sabor fuerte, amarguísimo	Su fuerza protege al alejar males
La mejorana	se usa para	proteger de males y atraer cosas positivas	Función	Huele perfumado, fuerte y penetrante	Por fuerte y perfumado atrae lo bueno y aleja lo malo
La menta	se usa para	purificar	Función	Es de olor perfumado y de sabor agradable, fuerte, limpia la garganta	Por limpiar y ser olorosa y de sabor bonito y fuerte, purifica, aleja lo malo atrae lo bueno
La naranja	sirve para	atraer pareja y amor	Función	Es dulce, sabrosa	Las frutas dulces atraen el amor
El nopal	se usa para	proteger de males y marcar	Función	Es espinoso y es planta de afuera	Las espinas por picosas se usan para dañar o marcar o para proteger
El orégano	sirve para	calmar	Función	Alivia irritaciones, inflamaciones y da sueño	Por suavizar y calmar, se usa para amansar
El perejil	sirve para	proteger, dar prosperidad y purificar	Función	Es fuerte, ayuda en mal de orín	Su fuerza protege y lo que cura tiene que ver con tener hijos y con la prosperidad
La pimienta	sirve para	el exorcismo y la protección	Función	Es picante, pero agradable y de la casa	Aleja males por lo fuerte y lo casero, ahí está su lugar que le corresponde
El pirul	se usa para	chupar males, purificar	Función	Es grande y muy fuerte, su olor no se va tan fácil	Deshace males, los absorbe en la limpia
El rábano	sirve para	atraer prosperidad	Función	Se da de a mucho, en racimos	Lo mucho llama a lo mucho, a la abundancia
El roble	se usa para	proteger, expulsa males, atrae el bien y la prosperidad	Función	Es fuerte y frondoso, del monte, es como el pirul	Se parece al pirul, expulsa males y atrae lo bueno
Romero	Se usa para	Limpiar, proteger, alejar males	Función	Es de olor fuerte cuando se quema	Es un amuleto muy poderoso
Ruda	se usa para	proteger, aleja males, atrae la prosperidad	Función	Quita dolor de cabeza en chiquiadores y huele fuerte y perfumado	Aleja los males en la limpia por fuerte, atrae lo bueno por lo perfumado
Sábila	se usa	proteger, aleja males, atrae la prosperidad	Función	Aguanta todo como el nopal, sin agua, nada lo daña	Por su resistencia aleja males en el frente de la casa
Toloache	se usa para	dominar y destruir personas, expulsar males	Función	Marea y hasta atonta, puede hasta matar	Se usa para amansar, porque atonta
Tomillo	sirve para	purificar, proteger y atraer el bien	Función	También es hierba de olor, fuerte y perfumada, alivia el embaramiento	Por su olor se usa para limpiar y proteger
Yerbabuena	se usa para	atracción, éxito, fertilidad	Función	Es hierba de olor, agradable y perfumada, alivia males digestivo	Lo agradable atrae el éxito y la prosperidad
Zanahoria	sirve para	tener hijos, prosperidad	Función	Sacada de la tierra, tiene que ver con la fertilidad	La fertilidad y la prosperidad se dan juntas

Esta tabla permite ensayar el análisis componencial de los elementos herbolarios de la magia, primero tenemos las dimensiones de contraste:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS ELEMENTOS HERBOLARIOS DE LA BRUJERÍA			
1.0.- Modo productivo de la función 1.1.- Producir o hacer 1.2.- Destruir o deshacer 1.3.- Conservar 1.4.- Modo productivo nuclear 1.5.- Modo productivo periférico 1.6.- Modo productivo complementario 2.0.- Modo espacial de la función 2.1.- Acercar 2.2.- Distanciar 2.3.- Clausurar 2.4.- Modo espacial nuclear 2.5.- Modo espacial periférico 2.6.- Modo espacial complementario 3.0.- Modo Jerárquico de la función 3.1.- Hacer dominante 3.2.- Hacer dominante 3.3.- Indiferente 3.4.- Modo jerárquico nuclear 3.5.- Modo jerárquico periférico 3.6.- Modo jerárquico complementario	4.0.- Tipo de transformación 4.1.- Conjuntiva 4.2.- Disyuntiva 4.3.- Conservadora 4.4.- Restitutiva 5.0.- Objeto de la acción 5.1.- Persona 5.2.- Estado 5.3.- Cosa 5.4.- Animales 6.0.- Relación con la vida cotidiana 6.1.- Extensión de funciones comunes 6.2.- Separación de lo cotidiano 7.0.- Operaciones analógicas 7.1.- Lo semejante atrae lo semejante 7.2.- Lo semejante aleja lo semejante 7.3.- Lo semejante produce lo semejante 7.4.- Lo semejante deshace lo semejante 7.5.- Lo semejante protege lo semejante 7.6.- Lo diferente atrae lo diferente 7.7.- Lo diferente aleja lo diferente	7.8.- Lo diferente produce lo diferente 7.9.- Lo diferente deshace lo diferente 7.10.- Lo diferente protege lo diferente 8.0.- La cantidad como contenido de las operaciones analógicas 8.1.- Lo numeroso o abundante 8.2.- Lo escaso 9.0.- La valoración como contenido de las operaciones analógicas 9.1.- Positivo 9.2.- Negativo 9.3.- Agradable 10.0.- El poder como contenido de las operaciones analógicas 10.1.- Fuerte 10.2.- Débil 11.0.- Canal de clasificación 11.1.- Tacto 11.2.- Olfato 11.3.- Sabor 11.4.- Vista	12.0.- Acción ritual incluyente 12.1.- Alejar 12.2.- Deshacer 12.3.- Dominar 12.4.- Vencer 12.5.- Proteger 12.6.- Recuperar 12.7.- Conseguir 12.8.- Abrir camino 12.9.- Aliviar 12.10.- Atraer 13.0.- Contexto del producto de la acción 13.1.- Material 13.2.- Espiritual 13.3.- Social 13.4.- Mental 13.5.- Físico 14.- No aplica

Luego el análisis componencial propiamente dicho:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS TÉRMINOS EMERGENTES DE LOS AUXILIARES MÁGICOS EN LA HERBOLARIA													
Términos incluidos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Ajo	1.2 1.5	2.2 2.4	3.2 3.4	4.2 4.3	5.1 5.2 5.3 5.4	6.1	7.3 7.7	14	9.1	10.1	11.2 11.3	12.1 12.2 12.3 12.4 12.5 12.9	13.1 13.2 13.3 13.4 13.5
La alfalfa	1.1 1.6	2.1 2.5	3.3	4.1	5.1 5.2	6.2	7.1 7.3	8.1	9.1	10.2	11.4	12.10	13.1 13.2 13.3
Arroz	1.1 1.6	2.1 2.5	3.3	4.1	5.1 5.2	6.2	7.1 7.3	8.1	9.1	10.2	11.4	12.10	13.1 13.2 13.3 13.5
Avena	1.1 1.6	2.1 2.6	3.3	4.1	5.1 5.2	6.2	7.1 7.3	8.1	9.1	10.2	11.4	12.10	13.1 13.2 13.5
La canela	1.1 1.2 1.5	2.1 2.2 2.3 2.6	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.9	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.2 12.3 12.5 12.10	13.1 13.2 13.5
La cáscara sagrada	1.3 1.4	2.3 2.5	3.3	4.3	5.1 5.2 5.3	6.1	7.9	14	9.1	10.1	11.3	12.5 12.9	13.1 13.2 13.3 13.4 13.5
Chile	1.2 1.3 1.5	2.1 2.2 2.5	3.2	4.2	5.1 5.2	6.1	7.3 7.9	14	9.1	10.1	11.1 11.2 11.3	12.2 12.2 12.3 12.4 12.5	13.1 13.2 13.3 13.4 13.5

Cilantro	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.1	7.7 7.9	14	9.1	10.2	11.2 11.3	12.1 12.2 12.5 12.9	13.1 13.2 13.3 13.5
Comino	1.1 1.6	2.1 2.6	3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.2	7.1 7.5	8.1	9.1	10.1	11.2 11.3 11.4	12.10	13.1 13.2 13.5
Clavo	1.3 1.6	2.1 2.2 2.3 2.5	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.7 7.9	8.1	9.1 9.3	10.1	11.1 11.2 11.3 11.4	12.1 12.2 12.5 12.10	13.1 13.2 13.3 13.5
Eucalipto	1.3 1.4	2.2 2.3 2.5	3.3	4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.9	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.1 12.2 12.5 12.9	13.2 13.4
Estafiate	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.1	7.3 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.3	12.1 12.2 12.9	13.1 13.2 13.3 13.5
Flor de tila	1.1 1.4	2.1 2.5	3.2 3.5	4.1	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3	14	9.1	10.2	11.2 11.3	12.1 12.3 12.9 12.10	13.2 13.3 13.4 13.5
Fresa	1.1 1.2 1.5	2.1 2.2 2.4	3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.7 7.9	14	9.1 9.3	10.2	11.2 11.3	12.1 12.2 12.10	13.2 13.3 13.4
Hierba del venado	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.2	6.1	7.2 7.3	14	9.1	10.1	11.4	12.2 12.2	13.2 13.3 13.4
Higo	1.1 1.4	2.1 2.4	3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.2	7.1 7.3	8.1	9.1 9.3	10.2	11.3 11.4	12.10	13.1 13.2 13.3 13.4
Limón	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.1	7.3 7.7 7.9 7.10	14	9.1	10.1	11.2 11.3	12.1 12.2	13.1 13.2 13.3 13.5
Malva de campo	1.2 1.3 1.5	2.2 2.3 2.5	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.7 7.9	14	9.1	10.2	11.1 11.4	12.1 12.2 12.5	13.1 13.2 13.5
Marrubio	1.2 1.3 1.4	2.2 2.3 2.5	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.3	12.1 12.5	13.2
Mejorana	1.3 1.4	2.1 2.2	3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.7 7.9	14	9.1 9.3	10.2	11.1 11.3	12.5 12.10	13.1 13.2 13.3 13.4 13.5
Menta	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.7 7.8	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.2 12.10	13.2 13.2 13.3 13.4 13.5
Naranja	1.1 1.5	2.1 2.4	3.3	4.1	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.10	13.2 12.3 13.4 13.5
Nopal	1.2 1.3 1.4	2.2 2.3 2.4	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1	7.3 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.1 11.2	12.2 12.3 12.4 12.5	13.2 12.3 13.4 13.5

Orégano	1.2 1.4	2.2 2.5	3.2	4.2	5.1 5.2	6.1	7.3 7.9	14	9.1	10.2	11.2 11.3	12.2 12.2 12.4 12.9	13.2 13.4 13.5
Perejil	1.1 1.2 1.3 1.6	2.1 2.3 2.6	3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.5 7.9	14	9.1	10.1	11.1	12.2 12.5 12.10	13.1 13.2 13.3 13.5
Pimienta	1.2 1.3 1.4	2.2 2.3 2.5	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.5 7.9	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.1 12.2 12.5	13.1 13.2 13.3 13.5
Pirul	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.2	7.5 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.1 11.2 11.4	12.1 12.2 12.3 12.5	13.1 13.2 13.3 13.5
Rábano	1.1 1.5	2.1 2.4	3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1	7.3 7.5 7.9	8.1	9.1	10.1	11.2 11.4	12.3	13.1
Roble	1.1 1.2 1.3 1.5	2.1 2.2 2.3 2.6	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1	7.3 7.5 7.9	8.1	9.1	10.1	11.4	12.1 12.2 12.10	13.1 13.2 13.3 13.5
Romero	1.2 1.4	2.2 2.5	3.3	4.2	5.1 5.2	6.2	7.5 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.1 11.2 11.4	12.1 12.2 12.3 12.5	13.1 13.2 13.3 13.5
Ruda	1.2 1.3 1.5	2.1 2.2 2.3	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.2	7.3 7.5 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.2 11.3	12.1 12.5 12.10	13.1 13.2 13.3 13.5
Sábila	1.3 1.5	2.1 2.2 2.4	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.3 7.7 7.9	14	9.1	10.1	11.1 11.4	12.1 12.5 12.10	13.1 13.2 13.4 13.5
Toloache	1.2 1.3 1.5	2.2 2.5	3.2 3.4	4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.1 7.2 7.3 7.9	14	9.2	10.1	11.3 11.4	12.1 12.2 12.3 12.4 12.5	13.1 13.2 13.4 13.5
Tomillo	1.1 1.3 1.6	2.1 2.3 2.6	3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.1	7.1 7.3 7.5 7.9	14	9.1 9.3	10.1	11.2 11.3	12.1 12.2 12.5 12.10	13.2 13.3
Yerbabuena	1.1 1.5	2.1 2.4	3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1	7.1 7.3	14	9.1	10.2	11.2 11.3	12.10	13.1 13.2 13.4 13.5
Zanahoria	1.1 1.4	2.1 2.5	3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1	7.1 7.3	14	9.1	10.2	11.2 11.3 11.4	12.7 12.10	13.1 13.2 13.4 13.5

En otros casos, los objetos rituales no son tanto extensión de su uso cotidiano como infracción o separación de éste<sup>26</sup>. Pudimos ver hierbas que no tenían más función que la mágica, como el caso del pirul. Lo disfuncional, lo marginado de la clasificaciones convencionalizada y lo apartado por medio de ciertos ritos, es lo que constituye a otro tipo de objetos mágicos. Esto es así de tal modo, que lo que se usa comúnmente en su función cotidiana, como la azúcar o el ajo, sólo tiene efecto mágico si es robado (o regalado). Lo que es diferente y sobrante, como las uñas, el pelo, los orines, la saliva y los excrementos, tienen funciones mágicas que se suponen potentes. El basurero, es también lugar de objetos que

pueden ser mágicos o de ritos potentes para dañar a una persona. Lo que para el sentido común se aparta de la normalidad funcionante y regular, eso es un objeto mágico potencial. Lo separado<sup>27</sup> es pues otra categoría de objetos mágicos, además de los que extienden su función convencional hacia el dominio mágico:

TABLA DE TÉRMINOS EMERGENTES DE LOS AUXILIARES MÁGICOS SEPARADOS						
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación	Atributos	Razones	Término de cobertura
Robar sal	es una manera de	poder usarla en una salación	Medio-fin	La sal atrae mala suerte	Sólo si es robada sirve para hacer salación	Separar
La sal regalada	sirve para	dañar a una persona	Función	La sal atrae mala suerte	Sólo robada o regalada sirve	Separar
La azúcar robada	sirve para	curar	Función	La azúcar atrae felicidad por dulcecita	Hay que robarla para que endulce de otro modo y no como siempre	Separar
Cortar la baraja con la izquierda	es una característica	del registro	Atributo	La mano izquierda hace lo que no puede la derecha	La derecha parte para jugar, la izquierda para la leída	Separar
Escupir con odio	es un tipo de	retiro	Inclusión estricta	La saliva es muy poderosa	Escupir con odio es aventar el mal en la saliva	Separar
Poner un retrato de un persona en excremento	es una manera de	dominar	Medio-fin	El excremento es humillante y poderoso y huele mal	Al poner en excremento la persona se ve humillada y rebajada	Separar
Echar orines en una persona o su casa	es una manera de	retirar o dañar	Medio-fin	Los orines son fuerte y malos	Los orines dañan a las personas	Separar
Tomar sangre menstrual	es causa de	ser amarrado	Causa-efecto	La sangre menstrual es poderosa	La sangre menstrual lleva potencia femenina muy grande de la persona	Separar
Todo lo que desecha el cuerpo	sirve para	hacer brujería	Función	El desecho corporal es fuerte y negativo	Lo que es inmundo y aislado es poderoso y nocivo	Separar
Un trapo viejo, tirado o inservible	sirve para	hacer monos para brujería	Función	Está cargado de energías por ser tirado	Lo separado por ser desperdicio, caer en desuso o ser inútil es poderoso	Separar
El pelo tirado en muladar se llama pelo embrujado	debido a que	se puede usar para hacer brujería	Causa-efecto	Está cargado de energías por estar en el muladar	El tiradero es un lugar donde se acumula energía negativa o muy grande y sin control	Separar
Las lágrimas en un hechizo	son causa de	mala suerte	Causa-efecto	Las lágrimas son saladas	La sal de las lágrimas y el que sea desecho corporal, sala y daña, causa retiro	Separar
Las cosas viejas	sirven para	hacer brujería	Función	Son lugares de muerte	Los muertos se pegan en las cosas viejas que se guardan	Separar
Agarrar agua bendita sin que nadie vea	es una manera de	poder usarla en la brujería	Medio-fin	El agua bendita tiene poderes positivos	Agarrar el agua bendita es el modo de poderla usar fuera de la iglesia	Separar
Hacer una curación	es una manera de	hacer que una cosa sirva para la brujería	Medio-fin	La curación es un rito que hace mágico lo que no es	Las cosas deben desprenderse de su uso normal para hacer brujería	Separar

En otras palabras, hay objetos que tienen de por sí propiedades mágicas y no tienen propiedades instrumentales, como el pirul. Otros tienen propiedades instrumentales más cotidianas que se transmutan en mágicas, muchas hierbas así lo son. En este caso, suele haber una separación, sobre todo cuando son objetos de uso cotidiano más frecuente y utilitario. La

separación puede ser por medio de un ritual (curación), robo o donación. Pero además hay otros objetos que no se separan por una acción consciente, no se separan de la cotidianidad; al contrario, la cotidianidad los separa. Tal es el caso de los desechos corporales, lo que se tira por que sobra, lo que está en desuso por desgaste o por su inutilidad. Estos caen en la marginación, se separan de la normalidad. Las formas de separación se ven en las dimensiones de contrastación de ésta<sup>28</sup>:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LA SEPARACIÓN DE LOS ELEMENTOS DE LA BRUJERÍA			
1.0.- Desecho 1.1.- Corporal 1.2.- Social 2.0.- Desuso 2.1.- Desgaste 2.2.- Inutilidad 2.3.- Arrumbado	3.0.- Obtención 3.1.- Donación 3.2.- Apropiación de objeto sin dueño 3.3.- Despojo 4.0.- Curación 4.1.- Objeto común 4.2.- Objeto religioso	5.0.- Acción ritual incluyente 5.1.- Alejar 5.2.- Deshacer 5.3.- Dominar 5.4.- Vencer 5.5.- Proteger 5.6.- Recuperar	5.7.- Conseguir 5.8.- Abrir camino 5.9.- Aliviar 5.10.- Atraer

Lo que nos permite ver la consistencia componencial de las formas de separación:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LAS FORMAS DE SEPARACIÓN					
Términos incluidos	1	2	3	4	5
Robar sal			3.3		5.1 5.10
La sal regalada			3.1		5.1 5.10
La azúcar robada			3.3		5.10
Cortar la baraja con la izquierda				4.1	5.10
Escupir con odio	1.1				5.1
Poner un retrato de un persona en excremento	1.1				5.3
Echar orines en una persona o su casa	1.1				5.3 5.4
Tomar sangre menstrual	1.1				5.3 5.4
Todo lo que desecha el cuerpo	1.1				5.2 5.3
Un trapo viejo, tirado o inservible		2.1 2.2 2.3			5.2 5.3 5.4
El pelo tirado en muladar se llama pelo embrujado	1.1				5.1 5.2 5.3 5.4
Las lágrimas en un hechizo	1.1				5.1 5.2 5.10
Las cosas viejas, usadas o tiradas		2.1 2.2 2.3			5.1 5.2 5.3 5.4
Agarrar agua bendita sin que nadie vea		3.2 3.3			5.1 5.2 5.3 5.4 5.5 5.6 5.7 5.8 5.9 5.10
Hacer una curación				4.1 4.2	5.1 5.10

Otros objetos recorren el continuo que va de la religión a la magia sin mucho problema, pero al igual que los objetos más funcionales necesitan una traducción, una separación que no siempre es consciente; es decir, realizada por un ritual especial<sup>29</sup>. Robar, pedir dado o recoger

un objeto del tiradero es separar una cosa de lo común para hacerlo mágico. El agua bendita, las imágenes de santos y los cirios, no necesitan ser adquiridos de la misma manera, su separación se da en la ejecución y no en la preparación del ritual, en su uso mágico. La producción de este tipo de objetos se da al interno de la religión, dentro de la institución que canoniza y bendice autorizadamente. Los elementos más relevantes de este tipo son los santos que se encuentran en esta exposición de funciones:

TABLA DE FUNCIONES Y RAZONES DE LOS AUXILIARES MÁGICOS TOMADOS DEL SANTORAL CATÓLICO			
Términos incluidos	Función	Término relacionado	Razón
Divina Providencia	sirve para	proteger la salud, el trabajo, la casa, la comida y el sustento	Su nombre lo dice, es lo que protege
Niño Jesús de Praga	sirve para	alejar problemas de salud , proteger en operaciones e incertidumbre	Ha de haber hecho un milagro de una operación
Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos	sirve para	ayudar en casos especiales y en conflictos graves	Por eso se llama de “Auxilio”, para eso sirve
Nuestra Señora del Carmen	sirve para	alejar accidentes y muerte repentina, proteger en situaciones especiales	Ha de haber hecho un milagro, aparecerse y avisar algo
N. S. de la Caridad del Cobre	sirve para	ayuda y protección en caso muy desesperados	Fíjese como salva a unos náufragos en su imagen
Nuestra Señora de la Gracia	sirve para	alejar la ansiedad, aliviar la ansiedad, atraer pareja, proteger al matrimonio	La “gracia”, quiere decir estar bien, en paz y protegido
Ntra. Señora de la Merced	sirve para	conceder justicia, atraer paz y salud, salir de la cárcel	Los mercedarios liberaban a esclavos cristianos
Nuestra Señora de Loreto	sirve para	dar un lugar donde vivir, proteger en los viajes y al hogar	Ha de ser una protectora del hogar como otras vírgenes
N. S. del Perpetuo Socorro	sirve para	protege a los niños y ayuda	El “socorro” es la advocación que ayuda, que te protege
N.S. de la Purísima Concepción	sirve para	alejar la enfermedad, curar y dar hijos	Es la virgencita ya embarazada, con Jesús en su vientre
Nuestra Señora de Regla	sirve para	protege, ayuda y aplazar pleitos legales	“Regla” es como ley, manda las leyes, lo de licenciados
San Alejo	sirve para	alejar enemigos, salir de la cárcel, dejar adiciones	Escapó de su casa, de su cárcel y la cuidó como limosnero
San Alfonso de Ligorio	sirve para	enfermedades para no moverse, reuma, gota , artritis, etc	Estuvo enfermito de eso que cura
San Antonio de Padua	sirve para	hallar pareja y objetos perdidos, fortalecer la memoria	Siempre se ha usado para eso, para hallar cosas y pareja
San Bartolomé Apóstol	sirve para	operaciones quirúrgicas, hallar la verdad, proteger contra la violencia	Lo martirizaron quitándole la piel
San Benito	sirve para	cortar fiebres, alejar enfermedades del riñón	Se salvó de ser envenenado por sus enemigos
San Blas	sirve para	alejar muerte por asfixia	Le quitó la asfixia a un niño, lo martirizaron ahogándolo
San Cipriano	sirve para	proteger de accidentes de viaje, brujería y vecinos malintencionados	Siempre viajaba... y de joven fue hechicero
San Cosme	sirve para	atraer la salud, superar dificultades	Era doctor cristiano que martirizaron
San Damián	sirve para	atraer la salud, superar dificultades	Era doctor cristiano que martirizaron
San Expedito	sirve para	maldecir, acelerar situaciones y resolver conflictos	Su nombre quiere decir “rápido”, “pronto”
San Francisco de Asís	sirve para	atraer y proteger la paz, mostrar conspiraciones	Fue un santito muy buena gente, muy pacífico y amistoso
San Gerardo Mayela	sirve para	embarazar, alejar falsas acusaciones y adivinar	Fíjese en su imagen, era agricultor, sembraba la tierra

San Ignacio de Loyola	sirve para	alejar y proteger de los malos espíritus y la brujería	Sus ejercicios espirituales vencen al diablo, al mal
San Joaquín	sirve para	conseguir marido fiel	Es papá de la virgen y fue muy fiel marido
San Jorge	sirve para	alejar el miedo y los celos, y fortalecer	Mató al dragón, que es puro miedo y puros celos y envidia
San José	sirve para	conseguir trabajo, atraer paz y bienestar en la casa	Fue trabajador y buen padre y marido
San Juan Bautista	sirve para	atraer buena fortuna, prosperidad, cosechas y fertilidad	Anunció con las aguas a Jesucristo
San Juan Bosco	sirve para	ayuda a los estudiantes con problemas	Fue un santito maestro muy buena gente
San Judas Tadeo	sirve para	ayuda en casos difíciles, encontrar cosas perdidas, disipar dudas en parejas	Lo confundieron con el Iscariote, por eso hace el bien
San Lázaro	sirve para	aliviar enfermedades de los pies, conservar la salud y aliviar adiciones	No ve las muletas de la imagen, estaba malo de los pies
San Lorenzo	sirve para	conservar la paz en el hogar, proteger contra los incendios	Fue martirizado, quemado vivo
San Luís Beltrán	sirve para	problemas para hablar, quitar mal de ojo	Su imagen tiene un crucifijo en una lengua
San Luís Gonzaga	sirve para	proteger de epidemias y plagas	Murió curando gente en una epidemia
San Martín Caballero	sirve para	proteger de enemigos y males, atrae la prosperidad y buena suerte	Fue un soldado muy santo, puede acabar con los males
San Martín Caballero	sirve para	ayuda económica, y milagros de todos	Es muy milagroso de todo
San Miguel Arcángel	sirve para	proteger contra enemigos y ayuda a vencer	Es un ángel soldado muy poderoso y muy bendito
San Pablo	sirve para	tener paciencia y aguantar situaciones difíciles domésticas	Fue un apóstol muy paciente y muy decidido
San Patricio	sirve para	alejar mordeduras de víbora, atrae la prosperidad	Una serpiente no lo mató y trae un trébol su imagen
San Peregrino	sirve para	alejar el cáncer	Ha de haber sanado a alguien del cáncer
San Pedro	sirve para	eliminar contratiempos y obstáculos, atraer la prosperidad	Fue alguien que vivió y murió solucionando problemas
San Pío Décimo	sirve para	conseguir favores de las autoridades	Fue un Papa que ayudaba a la gente
San Rafael Arcángel	sirve para	proteger de enfermedades de malos espíritus, contra posesión demoníaca	Los arcángeles sirven para esto, como San Miguel
San Ramón Nonato	sirve para	alejar chismes, proteger niños y que las mujeres paran	Nació de cesárea y fue martirizado con candado en la boca
San Roque	sirve para	alejar plagas, epidemias y enfermedades y recuperar la salud	Ha de haber hecho un milagro de eso
San Santiago el Mayor	sirve para	vencer enemigos, quitar obstáculos y obtener justicia	Es soldado de Cristo y justiciero
San Sebastián	sirve para	vencer enemigos en toda lucha	Fue soldado martirizado y flechado
Santa Ana	sirve para	alejar la esterilidad	Tuvo embarazo muy grande
Santa Bárbara	sirve para	prevenir muerte inesperada, alejar el rayo y daños por arma de fuego	La mató un rayo en la torre que la encerraba
Santa Catalina de Alejandría	sirve para	proteger todas las características femeninas más buenas y bonitas	Era una señorita muy educada y de buena familia que martirizaron por ser cristiana
Santa Cecilia	sirve para	tener éxito en actividades musicales	Era música
Santa Clara	sirve para	problemas de la vista y de confusión del entendimiento	Su nombre dice que hace, ver claro y entender claro
Santa Elena	sirve para	curar cáncer, epilepsia, superar el dolor y encontrar amor o recuperarlo	Ha de haber hecho algún milagro de curar, encontró la cruz de Cristo perdida, su gran amor
Santa Inés	sirve para	alejar problemas de pareja, de fidelidad, sinceridad y obediencia	Su nombre quiere decir borreguito, cordero, como el de Dios, blanco y bueno
Santa Juana de Arco	sirve para	vencer al enemigo y soportar el encierro	Fue soldada muy ganadora y estuvo en la cárcel
Santa Lucía	sirve para	alejar enfermedades de los ojos, da luz a personas y jueces para que hagan lo justo y lo bueno	Los ojos de su plato en la imagen es porque la martirizaron sacándoselos. Su nombre quiere decir "luz"

Santa María Goretti	sirve para	protección contra la violación y protección de la fidelidad matrimonial	La mataron porque no se dejó violar
Santa Marta	sirve para	ayudar en problemas de la familia y la casa de todo tipo	Era una ama de casa muy fiel y muy hacendosa
Santa Rita de Cascia	sirve para	Ayudar en casos imposibles y desesperados, alejar abusos, amarrar pareja	Fue una señora maltratada por su marido que se hizo monja y se le apareció el clavo de Nuestro Señor Jesucristo
Santa Teresa del Niño Jesús	sirve para	alejar vicios, protegerse de la brujería y curarse de tuberculosis	Una monjita muy buena que murió muy joven de enfermedad mala que se miró como tuberculosis
Santísima Muerte	sirve para	Proteger, matar gente, alejar trabajo negro, vencer	La muerte es tan fuerte que pudo con Jesús
Santísima Trinidad	sirve para	Protege, da paz y ayuda	Da bendiciones, es bendita
Santo Señor del Veneno	sirve para	Quitar envenenamiento, proteger de males	Un obispo lo quisieron envenenar al ponerle al Cristo veneno en los pies, donde lo besaba
Santo Tomás de Aquino	sirve para	mejorar la memoria y la inteligencia de gentes estudiosas	Fue un santo muy sabio, muy inteligente y muy estudioso
Virgen de la Caridad	sirve para	protege la casa y la familia, le trae dinero, paz y amor	Es una advocación de ayuda de la virgencita
Virgen de la Esperanza	sirve para	ayudar en casos difíciles y desesperados, para poder aguantar tiempos difíciles	Es una advocación de la virgen, su nombre dice que hace: da "esperanza"
Virgen de Guadalupe	sirve para	hacer milagros y proteger	Es una virgen muy milagrosa
Virgen de Lourdes	sirve para	atraer la salud y quitar males	Es una advocación muy milagrosa de la virgencita, sus aguitas del santuario son muy milagrosas

La iconografía cristiana es muy usada en la magia, sobre todo se utiliza parte del santoral como San Cipriano para protegerse de vecinos malintencionados y de malas intenciones, San Ignacio de Loyola para protegerse de los malos espíritus, San Alejo para casos desesperados como salir de la cárcel, la Santa Muerte para conseguir fuerza en trabajos poderosos y San Ramón en caso de dificultades de parto o chismes. Así también se usan las representaciones de Jesús y la Virgen María en sus diversas advocaciones con sus respectivas funciones simbólicas. El Santo Señor de Veneno, nada más para citar dos casos entre muchos, se utiliza para prevenir ser envenenado o picado por una víbora (con o sin patas), y Nuestra Señora de la Caridad del Cobre para ayuda en casos desesperados.

Es común que sea el martirio físico del santo el que lo especializa en sanar alguna parte del cuerpo, así San Bartolomé- que fue desollado vivo- se le suplica en casos de afecciones de la piel o intervenciones quirúrgicas, a San Lorenzo que fue quemado vivo se le invoca contra el fuego y a Santa Lucía, a quien se le sacaron los ojos entre otros suplicios, contra las enfermedades de los ojos. Rememorar el martirio del santo en busca de una acción curativa por medio de rituales, o solicitar sus cualidades especiales, puede ser tanto mágico como religioso, pero hacer uso de este tipo de rituales para afectar a otra persona o forzar al santo a conceder sus dones por medios coactivos, son acciones específicamente mágicas.

Los cirios y el agua bendita, así como el incienso, son compartidos por los rituales religiosos y mágicos. Pero el agua bendita procede exclusivamente del templo, del cual se

extrae y se reubica en la magia. Y si bien, el cirio y el incienso no se consigue directamente del templo, su sentido último si pasa por él. La liturgia cristiana aporta elementos y acciones a la magia, que se resemantizan en el nuevo contexto que crea la magia. Oraciones, iconografía y rituales se retoman y se usan mezclados con elementos de múltiples procedencias, como lo veremos más adelante. Por ahora veamos las dimensiones de contraste de las funciones simbólicas de los santos y su respectivo análisis componencial:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LAS FUNCIONES DEL SANTORAL CATÓLICO EN LA BRUJERÍA			
1.0.- Calidad intrínseca de la función del santo	4.1.- Conjuntiva	6.5.- Lo semejante protege lo semejante	7.8.- Abrir camino
1.1.- Naturaleza divina	4.2.- Disyuntiva	6.6.- Lo diferente atrae lo diferente	7.9.- Aliviar
1.2.- Oficio	4.3.- Conservadora	6.7.- Lo diferente aleja lo diferente	7.10.- Atraer
1.3.- Rol ejemplar	4.4.- Restitutiva	6.8.- Lo diferente produce lo diferente	8.0- Contexto del producto de la acción
2.0.- Calidad adquirida de la función del santo	5.0.- Objeto de la acción	6.9.- Lo diferente deshace lo diferente	8.1.- Material
2.1.- Martirio	5.1.- Persona	6.10.- Lo diferente protege lo diferente	8.2.- Espiritual
2.2.- Milagro después de muerto	5.2.- Estado	7.0.- Acción ritual asociada	8.3.- Social
2.3.- Milagro en vida	5.3.- Cosa	7.1.- Alejar	8.4.- Mental
2.4.- Acontecimiento existencial	5.4.- Animales	7.2.- Deshacer	8.5.- Físico
3.0.- Vehículo de la función	6.0.- Operaciones analógicas	7.3.- Dominar	9.- No aplica
3.1.- Iconografía	6.1.- Lo semejante atrae lo semejante	7.4.- Vencer	
3.2.- Tradición narrativa oficial	6.2.- Lo semejante aleja lo semejante	7.5.- Proteger	
3.3.- Tradición narrativa no oficial	6.3.- Lo semejante produce lo semejante	7.6.- Recuperar	
4.0.- Tipo de transformación de la función	6.4.- Lo semejante deshace lo semejante	7.7.- Conseguir	

El análisis componencial correspondiente es el siguiente:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS AUXILIARES MÁGICOS TOMADOS DEL SANTORAL CATÓLICO											
Términos incluidos	1	2	3	4	5	6		7		8	
Divina Providencia	1.1	9	3.1	4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.5	6.7 6.9	7.5		8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Niño Jesús de Praga	1.1	2.2	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5	8.2 8.3 8.5		
Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos	1.1 1.2	9	3.2	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.5 6.9	7.5		8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
Nuestra Señora del Carmen	1.1	2.2	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
N. S. de la Caridad del Cobre	1.1	2.2	3.1	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.2 7.5	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Nuestra Señora de la Gracia	1.1	9	3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5	7.9 7.10	8.1 8.2	8.3 8.4
Ntra. Señora de la Merced	1.1	2.2	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.4 7.10	8.1 8.2 8.3		
Nuestra Señora de Loreto	1.1 1.3	9	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.1 6.5	7.5 7.10		8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	

N. S. del Perpetuo Socorro	1.1 1.3	9	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
N.S. de la Purísima Concepción	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.9 7.10	8.1 8.4 8.5		
Nuestra Señora de Regla	1.1 1.3	9	3.3	4.1 4.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.10	8.1 8.3	
San Alejo	1.1	2.4	3.2	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.8	8.1 8.2	8.3 8.5	
San Alfonso de Ligorio	1.1	2.4	3.3	4.4	5.1 5.2	6.3 6.4	7.2 7.5 7.9	8.5		
San Antonio de Padua	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.7 7.10	8.1 8.2 8.3		
San Bartolomé Apóstol	1.1	2.1	3.2	4.1 4.3 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3	6.5 6.7	7.5 7.10	8.2 8.3 8.5	
San Benito	1.1	2.4	3.2	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.1 8.5		
San Blas	1.1	2.1	3.2	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.6	7.1 7.5	8.1 8.5		
San Cipriano	1.1	2.4	3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.8 6.9	7.1 7.2 7.5	8.1 8.2 8.5	
San Cosme	1.1 1.2	2.1	3.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
San Damián	1.1 1.2	2.1	3.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
San Expedito	1.1 1.3	9	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5	7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5	
San Francisco de Asís	1.1 1.3	2.4	3.2	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.9	7.1 7.5 7.10	8.2 8.3		
San Gerardo Mayela	1.1 1.2	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.7 7.10	8.2 8.3 8.5		
San Ignacio de Loyola	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5	8.2		
San Joaquín	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.7	8.2 8.3		
San Jorge	1.1 1.2	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.10	8.2 8.4 8.5		
San José	1.1 1.2 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
San Juan Bautista	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3		
San Juan Bosco	1.1 1.2	2.4	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	
San Judas Tadeo	1.1	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2	4.3 4.4	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	6.5 6.6	7.5 7.10	8.1 8.2 8.4
San Lázaro	1.1	2.4	3.1	4.1 4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5 7.9	8.1 8.5		

San Lorenzo	1.1	2.1	3.1 3.2	4.3	5.1 5.2	6.3	7.5	8.1 8.5
San Luís Beltrán	1.1	2.4	3.1	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.2 7.9	8.2 8.5
San Luís Gonzaga	1.1	2.4	3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.5	8.1 8.5
San Martín Caballero	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.2 8.3
San Miguel Arcángel	1.1 1.2 1.3	9	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.2 8.3
San Pablo	1.1 1.3	2.4	3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.7	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
San Patricio	1.1	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.5 6.6	7.1 7.10	8.1 8.5
San Peregrino	1.1	2.2 2.3	3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.6	7.1 7.9	8.1 8.5
San Pedro	1.1	2.4	3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	7.1 7.2 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
San Pío Décimo	1.1 1.2	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.3	7.7	8.3
San Rafael Arcángel	1.1 1.2	9	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.6	7.5	8.2
San Ramón Nonato	1.2	2.1 2.4	3.2 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.5	8.3 8.5
San Roque	1.1	2.4	3.2 3.3	4.2 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.6	8.5
San Santiago el Mayor	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.9	7.4 7.8 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
San Sebastián	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.4	8.2
Santa Ana	1.1 1.3	2.4	3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.7 7.10	8.2 8.5
Santa Bárbara	1.1	2.1 2.4	3.2	4.2 4.3	5.1 5.2	6.2 6.3	7.1 7.5	8.1 8.5
Santa Catalina de Alejandría	1.1 1.3	2.1	3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
Santa Cecilia	1.1 1.2	2.4	3.2	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.7 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4
Santa Clara	1.1 1.2	9	3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.9	7.2 7.9	8.2 8.3 8.4 8.5
Santa Elena	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.2 7.4 7.9	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
Santa Inés	1.1 1.3	9	3.2 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1	8.2 8.3 8.5
Santa Juana de Arco	1.1 1.2	2.4	3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.3 7.4	8.2 8.3 8.4 8.5
Santa Lucía	1.1	2.1	3.2 3.3	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3	7.1 7.6 7.7 7.9 7.10	8.2 8.3 8.4 8.5
Santa María Goretti	1.1	2.1 2.4	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.2 8.3
Santa Marta	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5
Santa Rita de Cascia	1.1 1.3	2.4	3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5 6.7	7.1 7.3 7.5 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5

Santa Teresa del Niño Jesús	1.1	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.4 6.5	7.1 7.5 7.9	8.2 8.3	8.4 8.5
Santísima Muerte	1.1	9	3.3	4.2 4.3 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3 6.4 6.7	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Santísima trinidad	1.1	9	3.2	4.1 4.2 4.3 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5 6.6 6.9	7.1 7.2 7.5 7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Santo Señor del veneno	1.1 1.3	2. 2.4	3.3	4.3 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3 6.4 6.9	7.5 7.9	8.5	
Santo Tomás de Aquino	1.1 1.2 1.3	2.4	3.2	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.4	
Virgen de la Caridad	1.1 1.3	2.2	3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Virgen de la Esperanza	1.1 1.3	9	3.2	4.1 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5
Virgen de Guadalupe	1.1 1.3	2.2	3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5 7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5	
Virgen de Lourdes	1.1	2.2	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5 6.7 6.9	7.1 7.2 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5

Otros objetos nacen específicamente mágicos. Veladoras, polvos, imágenes, perfumes, aguas, aceites y amuletos, se fabrican con funciones mágicas expresas de alejar, atraer o proteger, entidades místicas traducidas a efectos positivos o negativos en términos concretos y consuetudinarios. Existe un repertorio de elementos, de funciones mágicas representadas por un mismo símbolo, pero expresadas por significantes diversos. Existe la imagen de San Antonio, con sus funciones de atracción de pareja y encuentro de cosas extraviadas, pero también hay veladora, polvo, imagen, perfume, agua y amuleto derivado de este símbolo que primigeniamente se expresa como una imagen de la iconografía del santoral católico. Tal es el caso de San Ignacio, La Divina Providencia, San Ramón, la Virgen de la Caridad del Cobre y en general de lo más utilizado del santoral católico en la magia. El uso mágico no cambia, pero si varía un poco su utilización más instrumental. Una serie de significantes instrumentales diversos con una misma función simbólica puede usarse con ese fin ya sea utilizando todos los elementos, uno o alguno de ellos. Una imagen de San Ignacio de Loyola y su oración protectora que aleja a los malos espíritus, puede sustituirse por el ritual de prender su veladora respectiva, esparcir su polvo, frotar su aceite, arrojar su agua o cargar con su imagen protectora en medalla o escapulario. O también pueden usarse todos los elementos, untar de aceite y polvos la veladora, curar con perfume la medalla, prender la veladora y rezar la oración enfrente de la imagen sería un caso límite al que no se llega comúnmente, pero no es imposible que suceda. El

resultado sin embargo sería muy redundante, como es el ritual mágico, pero con un sentido demasiado obvio, lineal y continuo. Lo que se hace es combinar polvos, aguas, perfumes, veladoras, etc., de diversos tipos. Un imagen de la *Divina Providencia*, un veladora de *San Alejo* y polvos del *Justo Juez*, con sus respectivas oraciones, permiten sacar a un inocente de la cárcel.

Hay también símbolos icónicos que se manifiestan en los diversos productos mencionados, pero que no proceden de la iconografía del santoral católico ni de la corte celestial. Esa iconografía aunque no tiene su imagen correspondiente en el santoral si produce a los demás objetos, así tenemos veladora, polvo, aceite, agua, de *Corderito Manso*, *Ven a mí*, *Yo puedo más que tú*, *Destierro*, etc.

En general es muy raro que un símbolo no se exprese mediante todas las presentaciones mencionadas, permaneciendo la ocasión fundante y la destinación mágica aunque cambie la destinación instrumental primaria<sup>30</sup>. Y si bien, algunas veces no se utiliza la iconografía cristiana, si se usa un simbolismo iconográfico bastante convencional y fuertemente denotativo.

La veladora del *Destierro* muestra una figuración que denota un juicio, con un hombre postrado ante otro de aspecto señorial, la de *Corderito manso* a una oveja regordeta y de aspecto inofensivo, la de *Ajo macho* tiene un ajo enorme, y así sigue la misma situación en todos los casos sucesivos. Esta misma iconografía se encuentra en los demás productos con el mismo nombre y función mágica, además de rótulos redundantes que titulan la imagen y al objeto, correspondiendo y denotándose recíprocamente.

Esa correlación entre iconografía (apoyada por el rótulo) y función simbólica, es la determinante en la ubicación y uso de este tipo de materiales mágicos hechos ex profeso. Los polvos tienen casi todos la misma consistencia, textura y color; y los perfumes huelen todos igual. Y aunque sucede que hay diversos colores de veladoras, perfumes y aguas, éstos no se usan de manera denotativa, pues no se vinculan con un icono, símbolo o función de manera constante y diferencial. El color y el olor, no son marcas expresivas diferenciales; el primero por su libérrimo uso, el segundo por su manifestación única, tanto en aguas como en perfumes. Lo único que diferencia un elemento de otro es su iconografía que simboliza su destinación mágica actualizando una ocasión mítica ejemplar.

Las dimensiones de contrastación de estos objetos son las siguientes:

DIMENSIONES DE CONTRASTE DE LOS OBJETOS MÁGICOS PRODUCIDOS EX PROFESO			
1.0.- Calidad intrínseca de la función del numen	4.4.- Restitutiva	7.0.- Acción ritual asociada	9.0.- Formas de presentación
1.1.- Naturaleza personalizada	5.0.- Objeto de la acción	7.1.- Alejar	9.1.- Imagen
1.2.- Oficio	5.1.- Persona	7.2.- Deshacer	9.2.- Veladora
1.3.- Rol ejemplar	5.2.- Estado	7.3.- Dominar	9.3.- Perfume
2.0.- Calidad adquirida de la función del santo	5.3.- Cosa	7.4.- Vencer	9.4.- Polvo
2.1.- Martirio	5.4.- Animales	7.5.- Proteger	9.5.- Aceite
2.2.- Milagro después de muerto	6.0.- Operaciones analógicas	7.6.- Recuperar	9.6.- Agua
2.3.- Milagro en vida	6.1.- Lo semejante atrae lo semejante	7.7.- Conseguir	9.7.- Jabón
2.4.- Acontecimiento existencial	6.2.- Lo semejante aleja lo semejante	7.8.- Abrir camino	10.0.- Contexto de origen del objeto
3.0.- Vehículo de la función	6.3.- Lo semejante produce lo semejante	7.9.- Aliviar	10.1.- Santoral o litúrgica católica
3.1.- Iconografía	6.4.- Lo semejante deshace lo semejante	7.10.- Atraer	10.2.- Herbolaria
3.2.- Tradición narrativa oficial	6.5.- Lo semejante protege lo semejante	8.0.- Contexto del producto de la acción	10.3.- Santería
3.3.- Tradición narrativa no oficial	6.6.- Lo diferente atrae lo diferente	8.1.- Material (económico)	10.4.- Imaginería popular
4.0.- Tipo de transformación de la función	6.7.- Lo diferente aleja lo diferente	8.2.- Espiritual	10.5.- Imaginería orientalizante
4.1.- Conjuntiva	6.8.- Lo diferente produce lo diferente	8.3.- Social	10.6.- Imaginería egipcia
4.2.- Disyuntiva	6.9.- Lo diferente deshace lo diferente	8.4.- Mental	11.- No aplica
4.3.- Conservadora	6.10.- Lo diferente protege lo diferente	8.5.- Físico	

Y el análisis componencial se ve a continuación:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS AUXILIARES MÁGICOS PRODUCIDOS EX PROFESO														
Términos incluidos	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10				
Ajo macho	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.0 5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.2 7.4	7.4 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.4	10.2	
Amansador	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.6 6.9	7.3		8.2 8.3 8.4		9.2 9.3 9.4	10.4	
Amansa guapo	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.6 6.9	7.3		8.2 8.3 8.4		9.2 9.3 9.4	10.4	
Amarrador	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3	6.5 6.6	7.3		8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.6 9.7	10.4
Ángel del paraíso (Legítimos polvos)	1.1 1.3	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.7		7.1 7.7 7.10		8.1 8.3	8.4 8.5	9.2	10.1 10.4	
Ánima del retiro	1.1	2.2 2.4	3.2 3.3	4.2	5.1	6.2 6.3		7.1		8.1 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2	9.3 9.4	10.1 10.4
Ánima sola	1.1	2.2 2.4	3.2 3.3	4.2	5.1	6.2 6.3		7.1				9.1 9.2	9.3 9.4	10.1 10.4
Arrasa con todo (Legítimo polvo)	11	11	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.3 6.7 6.9		7.8 7.10		8.1 8.3	8.4 8.5	9.3 9.4	10.4	
Atrayente	11	11	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3		7.10		8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4
Bendición al hogar (Legítimo polvo)	11	11	3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	6.7 6.9	7.10 7.5 7.10		8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.2 10.4	
Bingo y lotería (Legítimo polvo de)	11	11	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3		7.10		8.1		9.4	10.4	
Buda (Legítimo polvo de)	1.1 1.3	11	3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3		7.4 7.8 7.10		8.2 8.3 8.4		9.4	10.5	
Calavera (Legítimo polvo de)	1.1 1.3	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.1 6.3		7.2 7.4 7.4		8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.4	
Callar chismes (Legítimo polvo para)	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.4		7.1 7.2		8.2 8.3		9.4	10.4	

Cariñoso	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.3 7.10	8.2 8.3 8.4	9.3 9.4 9.7	10.4			
Chuparrosa	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	6.7 6.9	7.8 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.7	10.4
Contradaños (Legítimo polvo)	11	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.7	7.1 7.2 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4	
Corderito manso (el)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	7.3	8.2 8.3 8.4	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4		
Corta maldad (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2 7.5	8.2 8.3	9.2 9.3 9.4	9.6 9.7	10.4		
Coyote (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	7.1 7.2 7.3	7.4 7.10	8.1 8.3 8.4	9.4	10.4		
Cuatro magias (Legítimo polvo de las)	11	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.2 6.3 6.4	6.7 6.8 6.9	7.1 7.2	8.2	9.4	10.4		
Cuerno de la abundancia	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1			10.4		
Cruz de Caravaca (Legítimo polvo)	1.1 1.3	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.5 7.8	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
De los 7 elefantes	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2	9.4	10.5			
Destierro (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3	7.1	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4	
Detente enemigo (Legítimo polvo)	11	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.4		
Divina Providencia	1.1	11	3.1 3.2	4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.5 6.7 6.9	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
Doblegado a mis pies	11	11	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3	7.3	8.2 8.3	9.3 9.4	9.6 9.7	10.4		
Doble suerte (rápida) o Fast Luck	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3	9.3 9.4	9.6 9.7	10.4		
Dominador	11	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.3	8.2 8.3 8.4	9.4 9.7	10.4			
Dragón rojo	1. 1.3	11	3.1 3.3	4.2	5.2	6.3 6.7	7.1	8.1	9.2	10.5			
Espíritu Santo	1.1 1.3	11	3.1 3.2	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.7	7.3 7.2	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3	9.4 9.6 9.7	10.1 10.4
Gallina negra (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.2 6.3	6.4 6.6	7.1 7.2 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.3	
Herradura (la)	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1	9.4	10.4			
Hoja de toloache	11	11	3.1 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.4	7.3	8.3 8.4	9.2 9.4	10.2 10.4			
Imán	11	11	3.1 3.3	4.3	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2 8.3	8.4	9.3	10.4		

Jorobado	1.1 1.3	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3	9.2 9.4	10.4				
Juan el conquistador	1.1 1.3	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.3 7.4	8.3 8.4	9.2 9.3 9.7	10.2 10.4				
Jugadores (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.9	7.4 7.10	8.1 8.3	9.4	10.4				
Justo Juez (Legítimo polvo de)	1.1 1.2 1.3	2.1 2.2 2.3 2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.3 6.7	7.1 7.4 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.1 10.4			
Llave maestra (la)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2 5.3	6.3	7.8	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.3	10.4			
Mano poderosa (la)	1.1 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.1 10.4			
Maravilloso polvo del Congo	11	11	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.3	9.4	10.1				
Money drawing	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3	9.4	10.4				
Mujer X (Legítimo polvo de la)	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.5	9.4	10.4				
Niño Fidencio	1.1 1.2 1.3	2.2 2.3	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.2 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	6.6 6.9	7.5 7.6 7.7	7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.3	10.4	
Niño Jesús de Praga	1.1	2.2	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5	8.2 8.3 8.5	9.1	10.1 10.4			
Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos	1.1 1.2	11	3.2	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.5 6.9	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.5	10.1 10.4			
Nuestra Señora del Carmen	1.1	2.2	3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2	10.1 10.4		
N. S. de la Caridad del Cobre	1.1	2.2	3.1	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.2 7.10	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
Nuestra Señora de la Gracia	1.1	11	3.2 3.3	4.1 4.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5 7.10	7.9	8.1 8.2 8.3	8.4	9.1	10.1 10.4
Ntra. Señora de la Merced	1.1	2.2	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.5	6.7 6.9	7.4 7.10	8.1 8.2	8.3	9.1	10.1 10.4		
Nuestra Señora de Loreto	1.1 1.3	11	3.2 3.3	4.1 4.2	4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.5	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.5 9.6	10.1 10.4		
N. S. del Perpetuo Socorro	1.1 1.3	11	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4			
N.S. de la Purísima Concepción	1.1 1.3	2.4	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.9 7.10	8.1 8.4 8.5	9.1	10.1 10.4				
N. S. De San Juan de los Lagos	1.1 1.3	2.3	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.3 4.4	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5 6.7 6.9	7.1 7.2 7.3 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.1 10.4			
Nuestra Señora de Regla	1.1 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.10	8.1 8.3	9.1	10.1 10.4			
Nueve hierbas del indio	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3	9.3	10.4				

Olvido (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	7.1 7.2	8.3 8.4 8.5	9.4	10.4		
Paz en el hogar	11	11	3.1 3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.7	7.1 7.5	8.3 8.4 8.5	9.3	10.1 10.4		
Perro prieto (Legítimo polvo)	11	11	3.1 3.3	4.3	5.4	6.3 6.4	7.3	8.4	9.4	10.4		
Polvo de la bruja	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.2 6.3 6.4	7.1 7.2	8.2	9.4	10.4		
Polvo especial del brazo poderoso	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3 6.4	7.5 7.10	8.1 8.2	9.4	10.4		
Polvo especial triángulo mágico	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.9	7.2	8.2	9.4	10.4		
Polvo protector del dinero	11	11	3.1 3.3	4.3	5.1 5.2 5.3	6.3 6.10	7.5	8.1	9.4	10.4		
Poderoso polvo compuesto de los 7 poderes	11	11	3.1 3.3	4.1 4.4	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	6.4 6.9	7.4 7.10	8.1 8.3	9.4	10.4	
Poderoso polvo talismán de las 9 potencias universales	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.4	
Quiero trabajo pronto	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.7 7.10	8.1 8.3	9.2 9.3 9.4	10.4		
Quiéreme siempre	11	11	3.1 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3	7.3 7.7	8.2 8.3 8.4	9.2 9.3 9.4	10.4		
Retiro (del)	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2 5.3	6.3	7.1	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.4	
Rey Salomón	11	11	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.3	7.3 7.4 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
Rompe camino	11	11	3.1 3.2 3.3	4.2	5.1 5.2 5.3	6.3	7.2	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.4	
Sábila (de)	11	11	3.1 3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4 9.5 9.6 9.7	10.2 10.4
Sal rápido	11	11	3.1 3.2 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.2	9.4	10.4		
San Alejo	1.1	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.8	8.1 8.2 8.3 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Alfonso de Ligorio	1.1	2.4	3.1 3.3	4.4	5.1 5.2	6.3 6.4	7.2 7.5 7.9	8.5	9.1	10.1 10.4		
San Antonio de Padua	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.7 7.10	8.1 8.2 8.3	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Bartolomé Apóstol	1.1	2.1	3.1 3.2	4.1 4.3 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5 6.7	7.5 7.10	8.2 8.3 8.5	9.1	10.1 10.4		
San Benito	1.1	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.1 8.5	9.1	10.1 10.4		

San Blas	1.1	2.1	3.1 3.2	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.6	7.1 7.5	8.1 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Cipriano	1.1	2.4	3.1 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.8 6.9	7.1 7.2 7.5	8.1 8.2 8.3 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Cosme	1.1 1.2	2.1	3.1 3.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1		10.1 10.4
Sándalo	11	11	3.1 3.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.3		10.1 10.4
San Damián	1.1 1.2	2.1	3.1 3.2	4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1		10.1 10.4
San Expedito	1.1 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5	7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5	9.1 9.2 9.3		10.1 10.4
San Fernando	1.1 1.2 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1	9.1 9.3		10.1 10.4	
San Francisco de Asís	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 4.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.9	7.1 7.5 7.10	8.2 8.3	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Gerardo Mayela	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.7 7.10	8.2 8.3 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Ignacio de Loyola (Legítimo polvo de)	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5 6.7	7.1 7.5	8.2	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Joaquín	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.7	8.2 8.3	9.1		10.1 10.4	
San Jorge	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.10	8.2 8.4 8.5	9.1		10.1 10.4	
San José	1.1 1.2 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4
San Juan Bautista	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.3	9.1		10.1 10.4	
San Juan Bosco	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1		10.1 10.4
San Judas Tadeo	1.1	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.3 4.4	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5 6.6	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
San Lázaro	1.1	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.3 4.4	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5 7.9	8.1 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Lorenzo	1.1	2.1	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3	7.5	8.1 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Luís Beltrán	1.1	2.4	3.1	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.2 7.9	8.2 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Luís Gonzaga	1.1	2.4	3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.5	8.1 8.5	9.1		10.1 10.4	
San Martín Caballero	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.2 8.3	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	

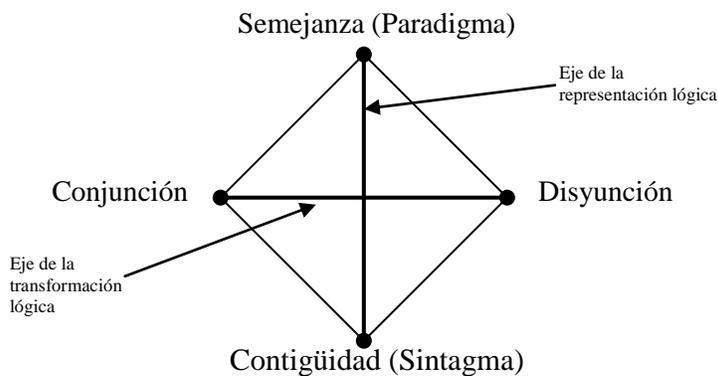
San Miguel Arcángel	1.1 1.2 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.2 8.3	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4		
San Pablo	1.1 1.3	2.4	3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.7	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
San Patricio	1.1	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.3 6.5 6.6	7.1 7.10	8.1 8.5		9.1	10.1 10.4		
San Peregrino	1.1	2.2 2.3	3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.6	7.1 7.9	8.1 8.5		9.1	10.1 10.4		
San Pedro	1.1	2.4	3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	7.1 7.2 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
San Pío Décimo	1.1 1.2	2.4	3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.3	7.7	8.3		9.1	10.1 10.4		
San Rafael Arcángel	1.1 1.2	10	3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.6	7.5	8.2	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4		
San Ramón Nonato	1.2	2.1 2.4	3.2 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1 7.5	8.3 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4		
San Roque	1.1	2.4	3.2 3.3	4.2 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.1 7.6	8.5		9.1	10.1 10.4		
San Santiago el Mayor	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	6.7 6.9	7.4 7.8 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4	
San Sebastián	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.4	8.2		9.1	10.1 10.4		
Santa Ana	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.7 7.10	8.2 8.5		9.1	10.1 10.4		
Santa Bárbara	1.1	2.1 2.4	3.1 3.2	4.2 4.3	5.1 5.2	6.2 6.3	7.1 7.5	8.1 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4		
Santa Catalina de Alejandría	1.1 1.3	2.1	3.1 3.2	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
Santa Cecilia	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.7 7.10	8.1 8.2	8.3 8.4	9.1	10.1 10.4		
Santa Clara	1.1 1.2	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.9	7.2 7.9	8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
Santa Elena	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.7	7.2 7.4 7.9	8.1 8.2	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
Santa Inés	1.1 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7	7.1	8.2 8.3 8.5		9.1	10.1 10.4		
Santa Juana de Arco	1.1 1.2	2.4	3.1 3.2	4.2	5.1 5.2	6.3	7.3 7.4	8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
Santa Lucía	1.1	2.1	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3	7.1 7.6 7.7	7.9 7.10	8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4	
Santa María Goretti	1.1	2.1 2.4	3.1 3.2 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.2 8.3		9.1	10.1 10.4		
Santa Marta	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4		
Santa Rita de Cascia	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	6.5 6.7	7.1 7.3	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4
Santa Rita de Cascia	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3	6.5 6.7	7.1 7.3	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4

Santa Teresa del Niño Jesús	1.1	2.4	3.1 3.2 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.4 6.5	7.1 7.5 7.9	8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4			
Santísima Muerte	1.1	11	3.1 3.3	4.2 4.3 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3 6.4 6.7	7.1 7.2 7.3	7.4 7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4	
Santísima trinidad	1.1	11	3.2	4.1 4.2 4.3 4.4	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	6.6 6.9	7.1 7.2 7.5 7.6 7.10	7.7 7.8 7.9	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.1 10.4
Santo Señor del veneno	1.1 1.3	2. 2.4	3.3	4.3 4.4	5.1 5.2	6.2 6.3	6.4 6.9	7.5 7.9	8.5	9.1	10.1 10.4			
Santo Tomás de Aquino	1.1 1.2 1.3	2.4	3.1 3.2	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.4	9.1	10.1 10.4				
Santísimo (del)	1.1 1.3	11	3.1 3.2 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.4	9.2 9.3 9.5	9.6 9.7	10.1 10.4			
Siete elefantes	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2	8.3 8.4	9.2 9.3 9.7	10.5			
Siete gotas de amor	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2	8.3 8.4	9.3	10.4			
Siete gotas de suerte	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2	8.3 8.4	9.3	10.4			
Siete nudos (Legítimo polvo de los)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3	7.3	8.2 8.3 8.4	9.4	10.4				
Siete machos (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2	8.3 8.4	9.2 9.3 9.4	10.4			
Siete metales	11	11	3.1 3.3	4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.3	10.4			
Siete potencias africanas (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5	7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.3		
Siguaraya	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.2 10.4		
Spirit of good luck	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2	8.2	9.3	10.4				
Tapaboca	11	11	3.1 3.3	4.2	5.1 5.2	6.3 6.9	7.1 7.2	8.3	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4			
Te tengo marrado y claveteado con alfileres (Legítimo polvo de)	11	11	3.1 3.3	4.1 4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.9	7.3	8.2 8.3 8.4	9.4	10.4				
Tres budas (Legítimo polvo de)	1.1 1.3	2.4	3.1 3.2 3.3	4.2 4.3	5.1 5.2	6.3 6.7 6.9	7.1 7.2 7.5	8.1 8.2 8.3	9.4	10.4				
Una gota de amor	11	11	3.1 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.2 8.3 8.4	9.3	10.4				
Una gota de suerte	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2 8.3	9.3	10.4				
Velo de novia	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.2 8.3	8.4 8.5	9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4		

Ven dinero	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1	9.2 9.3	9.4 9.7	10.4	
Vencedor (Legítimo polvo)	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3	7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.4	10.4	
Venus (de)	11	11	3.1 3.3	4.1	5.1 5.2	6.1 6.3	7.10	8.2 8.3	8.4 8.5	9.3 9.4	9.6 9.7	10.4
Virgen de la Caridad	1.1 1.3	2.2	3.1 3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	7.5 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.4	
Virgen de la Esperanza	1.1 1.3	11	3.2	4.1 4.3	5.1 5.2	6.3 6.5	7.5	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.4	
Virgen de Guadalupe	1.1 1.3	2.2	3.2 3.3	4.1 4.3	5.1 5.2 5.3	6.1 6.3 6.5	7.1 7.2 7.3 7.4 7.5	7.6 7.7 7.8 7.9 7.10	8.1 8.2 8.3 8.4 8.5	9.1 9.2 9.3 9.4	9.5 9.6 9.7	10.4
Virgen de Lourdes	1.1	2.2	3.2 3.3	4.1 4.2	5.1 5.2	6.1 6.3 6.5	6.7 6.9	7.1 7.2 7.10	8.1 8.2 8.3	8.4 8.5	9.1	10.1 10.4
Yo puedo más que tú (y tú no puedes)	11	11	3.1 3.3	4.3	5.1 5.2	6.3	7.3	8.2 8.3 8.4	9.2 9.3 9.4	9.6 9.7	10.4	

Se puede ver que los objetos mágicos son objetos no tanto de valor como cosificaciones figurativas del objeto capacitante, del poder-hacer y/o hacer hacer. Transmiten pues la capacidad de realizar la transformación, de conjuntar o de desunir con el objeto del deseo. Eso lo hacen porque son o semejantes o contiguos a las propiedades de su contexto originario. Tenemos entonces dos ejes: el de la capacidad transformatoria para producir la conjunción o la disyunción, y el de la propiedad que lo permite por la semejanza o contigüidad, uniéndose representación y transformación:

### MATRIZ DE LOS OBJETOS MÁGICOS<sup>31</sup>



Las acciones imaginarias que buscan desencadenar las funciones mágicas están cosificadas, condensadas en los objetos mágicos. Esto sucede porque los ritos dan sentido concreto al objeto mágico, pero en más de una ocasión el objeto mágico lleva en sí la destinación, la ocasión y las instrucciones de la destinación; es decir del uso simbólico del objeto que se actualiza mediante el ritual. En más de una vez, las veladoras y los polvos llevan

impreso su uso mágico, la oración que se debe rezar y el día que se debe utilizar. Esto permite que haya oficiantes mágicos que no sean necesariamente especialistas, pero que si deben poseer al menos cierto conocimiento cultural que les permita escoger la magia como la vía de solución de sus problemas, y buscar la situación social donde se encuentra la magia.

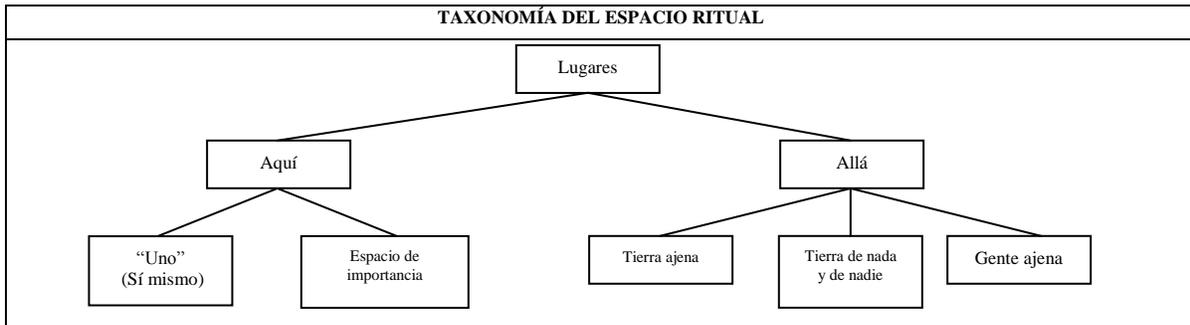
### 2.2.1.5.- El espacio

El espacio en la brujería se usa de forma más o menos codificada, en los términos dominantes que se revelaron como emergentes, en las entrevistas y la observación participante, se advertirán usos contextuales constantes y característicos de la brujería.

TABLA DE EXPRESIONES EMERGENTES SOBRE EL ESPACIO USADAS EN RITUALES MÁGICOS						
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación	Resultado	Razones	Término cobertura
La sal	sirve para	atraer mala suerte	Función	al echártela cerca te sala	La sal sirve sólo si nos la ponen cerca	Espacio
A la cabeza	es una característica de	lo superior, o lo espiritual	Atributo	ahí está quien manda, lo que piensas	La cabeza es de arriba, de ahí es la autoridad y el espíritu	Espacio
A los pies	es una característica de	lo inferior, lo que te sostiene y lo que obedece	Atributo	lo que está ahí está dominado, lo humillado	Los pies están abajo en la autoridad y en lo espiritual	Espacio
Cortar la baraja con la izquierda	es una característica del	registro	Medio-fin	la mano izquierda hace una cosa que no puede la derecha, se puede hacer el registro	La derecha parte para jugar, la izquierda para la leída	Espacio
Arrojar una cosa hacia atrás con la mano izquierda	es una manera de	llevar lejos	Medio-fin	y así ya no hace nada	La izquierda y atrás es como ningún lado, no hace nada a nadie	Espacio
Ver donde sale el sol	es una manera de	iniciar en forma positiva	Medio-fin	se da una limpia bien hecha	El oriente es el lugar del nacimiento y de la vida	Espacio
Jesús está a la derecha del padre	por eso	la derecha es lo bendito	Causa	y la izquierda lo maldito por ser el otro lado	La derecha es lo positivo por ser bendito	Espacio
Arriba está el cielo	por eso	la cabeza es donde está lo bueno	Causa	y ahí se halla el espíritu	Arriba está lo superior, lo espiritual	Espacio
Una cosa a la izquierda	es una manera de	de decir lo dañoso y lo débil	Medio-fin	en la izquierda se pone lo que se debilita	La izquierda es lo que no es la derecha	Espacio
Poner lo bueno a la izquierda	es una manera de	de hacerlo débil o malo	Medio-fin	a la izquierda va de lo que te deshaces, a la derecha lo que recibes	La izquierda es lo que no es la derecha	Espacio
Una cosa mala a la izquierda, si no te deshaces de ella	da como resultado	que se puede hacer más mala	Causa	a la izquierda lo malo se hace más malo	La izquierda hace más malo lo malo y menos bueno lo bueno, por ser mala y por ser débil	Espacio
Al frente	es una característica del	camino	Atributo	el rostro es lo que se muestra y se ve hacia delante, por eso se debe limpiar primero	Al frente está el rostro, el camino hacia delante y el futuro que es lo más fácil de dañar	Espacio
Atrás	es una característica del	pasado	Atributo	se limpia después	Detrás se puede quedar algo que daña y no se ve	Espacio
Atrás	es una manera de	proteger y esconder	Medio-fin	se pone detrás lo que no se quiere enseñar del hechizo	poner atrás es una forma de cubrir	Espacio
Decir te cubre en el registro	es una manera de	decir lo que protege	Medio-fin	las barajas que cubren se leerán como lo que cubre a la persona	Encima de algo es esconder, proteger y cubrir	Espacio
No se debe decir para que es la agua	es una característica de	el éxito de un trabajo	Atributo	si no se cubre no sirve	Lo que no se protege es fácil de deshacer y no trabaja	Espacio

El poniente	es un elemento de	lo que acaba	Inclusión simple	se usa en trabajos de salida y de finalizar, como también de muerte	En el poniente se oculta el sol, y entra lo negro, entra la noche	Espacio
Arrojar a los puntos cardinales algo	es una manera de	rociar al mundo de eso	Medio-fin	los trabajos de desalojo tiran el retiro a los 4 puntos para desterrar del mundo	Los puntos cardinales son como todos los lugares de uno	Espacio
Las vías de ferrocarril, los cruces, los ríos y los montes	son tipos de	tierra de nadie,	Inclusión estricta	ahí se tiran los desperdicios de los trabajos	Son la tierra de ninguno y de nada; como quien te manda a la chingada, pa' que no molestes	Espacio
Los des poblados, los muladares y los cruces	sirven para	encontrar cosas cargadas y malas	Inclusión estricta	se usa para hallar cosas dañinas y hacer trabajos muy fuertes	Tierra de nadie, donde se hacen trabajos negros o trabajos fuertes, que son en cierto modo lo mismo	Espacio
Llevar amuletos y talismanes	es una manera de	curarse	Medio-fin	se usan cubiertos para que funcionen	Lo que no está detrás no se protege, al frente se ataca	Espacio
Poner la foto de alguien en el zapato	es una manera de	dominar	Medio-fin	se humilla al ponerlo a tus pies	Lo que está debajo es lo dominado	Espacio

La taxonomía es la siguiente:



Las dimensiones de contraste son las siguientes:

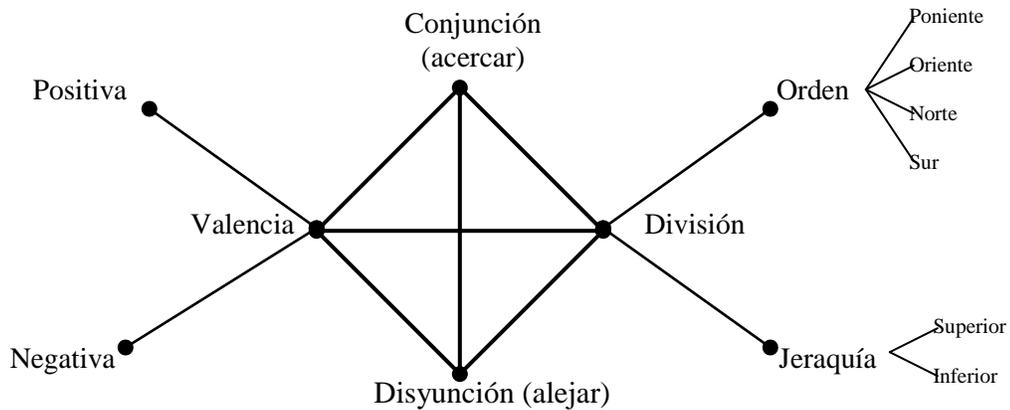
<b>DIMENSIONES DE CONTRASTE DEL ESPACIO EN LA BRUJERÍA</b>			
1.0.- Soporte corporal	2.8.- Muerte	5.3.- Sacro	7.1.- Inicio
1.1.- Cabeza	2.9.- Ascenso	5.4.- Profano	7.2.- Fin
1.2.- Pie derecho	2.10.- Descenso	5.5.- Aparente	7.3.- Paso
1.3.- Pie izquierdo	2.11.- Inmovilidad	5.6.- Profundo	7.4.- No paso
1.4.- Mano derecha	3.0.- Polaridad	5.7.- Luz	8.- No aplica o es ambiguo
1.5.- Mano izquierda	3.1.- Positivo	5.8.- Oscuridad	
1.6.- Rostro	3.2.- Negativo	5.9.- Cielo	
1.7.- Espalda	3.3.- Neutro	5.10.- Infierno	
1.8.- Ombligo	3.4.- Sincretico	5.11.- Tierra	
2.0.- Simbolismo vital	4.0.- Jerarquización	5.12.-Mezclado	
2.1.- Pensamiento	4.1.- Superior	6.0.- Orden	
2.2.- Base material	4.2.- Inferior	6.1.- Sublime	
2.3.- Fuerza	4.3.- Sin jerarquía	6.2.- Real	
2.4.- Debilidad	4.4.- Poder Indefinido	6.3.- Regulado	
2.5.- Protector	5.0- Cosmología ritual	6.4.- Subvertido	
2.6.- Protegido	5.1.- Espiritualidad	6.5.- Ambiguo	
2.7.- Nacimiento	5.2.- Necesidad (materialidad)	7.0.- Límites	

Dimensiones que permiten el análisis componencial, que se presenta continuación como se ha hecho hasta ahora:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS LUGARES MÁGICOS							
Términos incluidos	1	2	3	4	5	6	7
Arriba	1.1	2.1 2.7	3.1	4.1	5.1 5.7 5.9	6.1	7.1 7.2
Abajo	1.2 1.3	2.2 2.8	3.2	4.2	5.2 5.8 5.10	6.2	7.2 7.1
Derecha	1.2 1.4	2.3 2.9	3.1	4.1	5.3 5.7 5.9	6.3	7.1 7.2
Izquierda	1.3 1.5	2.4 2.10	3.2	4.2	5.4 5.8 5.10	6.4	7.2 7.1
Frente	1.6	2.5	3.1	4.1	5.5 5.7	6.3	7.1, 7.2, 7.3
Detrás	1.7	2.6	3.3	4.3	5.6 5.8	6.4	7.4 7.1, 7.2, 7.3
Centro	1.8	2.7 2.11	3.4	4.4	5.11	6.5	7.3 7.1, 7.2
Oriente	8	2.7 2.9 2.3	3.1	4.1	5.7 5.9 5.3	6.3	7.1
Poniente	8	2.8 2.10 2.3	3.2	4.1	5.8 5.10 5.4	6.4	7.2
Norte	1.2	2.4	3.3 8	4.3 4.4	8	8	7.3
Sur	1.2	2.4	3.3 8	4.3 4.3	8	8	7.3

El espacio es en realidad una manifestación más de relación conjunta con el objeto positivo o negativo, de valor o modal en el eje de la transformación. En el eje de la capacidad se valoran estas operaciones según su calidad o su jerarquía:

**MATRIZ DEL ESPACIO MÁGICO**



Comenzaremos a darle consistencia discursiva a los esquemas por lo más obvio: la descripción de las categorías espacializadas en relación al cuerpo. Después pasaremos a describir otras de naturaleza más “cosmológica”. Ya vimos como es que la intervención del especialista se relaciona con la continuidad de la vida cotidiana, con la permanencia del microcosmos construido por el sujeto. En ese sentido la referencia espacial de la magia en Jesús

María es el sujeto, el yo-aquí-ahora. Es decir, lo que acontece al individuo es lo que se torna relevante, incluso espacial y direccionalmente. A partir del cuerpo se forman las categorías espaciales, primero como meras indicaciones pertinentes, después como posibilidades simbólicas. La cabeza, el pecho, las manos y los pies, son los puntos pertinentes del continuo corporal que atienden los rituales. La limpia, el más “corpóreo” de los rituales, se realiza cubriendo esos puntos como estaciones del recorrido y como sustitutos del cuerpo entero (físico y espiritual). De ahí se pasa fácilmente a posiciones más abstractas: las manos dan la oposición izquierda/derecha, la cabeza y los pies la oposición arriba/abajo, el rostro y el dorso la dicotomía adelante/detrás. Esto no sólo se observa en la barrida, también se observa en los demás rituales en general, sólo que la barrida implica casi siempre a todas las posiciones corporales. En la baraja, por ejemplo las oposiciones arriba/abajo, izquierda/derecha, son traducidas como polos de ejes jerárquicos y cualitativos. Desde el punto de vista de la dominante analogía corporal, arriba está la cabeza, el lugar del pensamiento y de la inteligencia; abajo están los pies, el lugar del sostén y la necesidad. En lo jerárquico arriba está lo que domina, lo superior, o que dirige; abajo lo dominado, lo inferior, lo dirigido. En lo jerárquico es lo superior contra lo inferior, en lo cualitativo lo espiritual contra lo material. Pisar las hierbas de la limpia y frotarse el aceite del Santísimo en la cabeza no es más que poner las cosas en su sitio; el mal inferior y material abajo donde lo dominamos, y la Gracia Divina superior y espiritual donde nos protege. A la cabecera, la imagen del Sagrado Corazón que da su protección; a los pies la foto o el nombre del enemigo que se desea vencer o dominar.

Por lo que respecta a la oposición derecha/izquierda, ésta puede ser costal: lado derecho y lado izquierdo. Pero se inicia en las manos, tomar con la mano derecha o izquierda, implica uno u otro polo con todas sus propiedades. Hacer un acto con la mano izquierda es separarlo de los actos de su tipo, de su normalidad. Cortar la baraja con la mano derecha es como querer hacer lo que suele hacerse con ella normalmente: jugar. Lo que se trata es de hacer un ritual, algo que no es lo normal: “pártala con la izquierda”, es la instrucción que permite contagiar de nuestra vida a la baraja. En el juego se gana, en el ritual se instaura una igualdad simbólica que se resuelve en una jerarquía ritual entre el paciente y el especialista. La derecha es el espacio de la normalidad establecida, de los hábitos positivos y eficaces; la izquierda es la normalidad subvertida, de lo no habitual y sin eficacia práctica. En la lectura de baraja, a la derecha se encuentra lo fuerte, lo que da ventaja, lo positivo y lo bueno; a la izquierda esta la debilidad, lo que es vulnerable, lo negativo y lo malo. En los rituales se aleja el mal lanzándolo hacia atrás y con la mano izquierda, debilitando su posición y su poder relativo con respecto a nosotros. Los

amuletos se llevan en la bolsa del lado derecho para aumentar su poder. La derecha es el lugar de lo normal, de la regla y de la fuerza. *La mano poderosa* es una mano derecha con iconos de la corte celestial, el *Brazo poderoso* es un brazo musculoso derecho. Es el lado masculino (lado “macho”). La izquierda es el lugar de lo anormal, del caos y la debilidad. Es el lado femenino. Lo positivo y lo negativo asociados respectivamente al poder y la fuerza de la vida normal contra la subversión, investidos de lo masculino y lo femenino. El eje fundamental es lo positivo contra la negativo, en lo jerárquico es lo fuerte contra lo débil. En última instancia lo derecho es a lo sacro como lo izquierdo es a lo profano. Numerosas oraciones e iconografía católica en circulación nos transmite la idea de lo que es estar a la diestra de Dios como premio a una vida recta, regulada. O bien como una situación esencial: ser un objeto de la Gracia Divina o un ser naturalmente sagrado y positivo.

La otra oposición frente/detrás es relevante en muchos rituales. El ritual mágico de la consulta es donde más claramente se observa esta dicotomía. Frente a la mesa de consulta se halla el paciente, detrás de ella el especialista. La oposición activo/pasivo, se traduce en una oposición jerárquica entre el que sabe y el que sufre, entre el que actúa y oficia, y el que atiende y el que es intervenido. La mesa, lugar de operación para uno y de atención para el otro, distancia y cubre al especialista, protegiéndolo y alejándolo para que pueda actuar; mientras que al paciente lo distancia y lo reduce a su rol pasivo. En la lectura de cartas lo que está enfrente, es lo que protege al cubrir. Lo que está detrás de lo que cubre es lo protegido, la carta personificadora en este caso. Con esta idea de protección es que se da la siguiente diferencia entre lo que está enfrente y lo que está detrás, lo aparente y lo oculto, lo que puede ser accesible al daño y lo que no lo es. Un ritual debe ser oculto- hecho detrás- para que funcione. El consultorio es un espacio trasbambalinas, un detrás protegido por una apariencia que está al frente. El anonimato y la naturaleza secreta del ritual y sus elementos así se conceptualizan también. No decir para que son las monedas que se piden regaladas al realizar el ritual, robar- sin que se den cuenta- objetos que se usarán en un trabajo, son formas de esconder, poner apariencias enfrente y dejar oculto el detrás. Ocultar detrás los objetivos, las ideas y las acciones, es la garantía de que un ritual funcionará pues así se le protege.

Los puntos cardinales son la sustitución del mundo entero, del micromundo del sujeto, así como los puntos que señalan la cabeza, las manos, la espalda y el pecho y los pies, sustituyen al cuerpo entero. Los puntos cardinales son las direcciones hacia las que se lanza polvo, agua o cualquier otro elemento ritual susceptible de esta acción, llevando los efectos de ritual a “dondequiera”, a “cualquier parte”. Desterrar una persona arrojando los *Polvos del*

*destierro* a los cuatro puntos cardinales es expulsarlo de todo lo que es el entorno de quien realiza el ritual, su contexto de acción, manipulación e interés. Aventar *Agua dinerosa* (agua bendita, anís, perfumes y anilina verde) a los cuatro puntos cardinales es atraer dinero al mundo entero del sujeto. En su forma positiva, los cuatro puntos cardinales son *mi mundo*, en su forma negativa *el límite de manipulación e interés*.

De los puntos cardinales, la oposición más fuerte, la que domina el sentido ritual es la diferenciación: oriente/poniente. Este predominio se da por la identificación con la salida y la puesta de sol, que a su vez se relacionan con el principio y el fin, la luz y la sombra y lo positivo y lo negativo. Una barrida se hace poniendo de frente al sol al paciente, orientándolo para que se purifique. Los rituales que buscan efectos positivos, por la atracción de beneficios o expulsión de maleficios, se realizan de frente a oriente; los que buscan efectos negativos de frente al poniente. Sin embargo esto no es una regla general, son pocas las veces que se ha podido constatar el seguimiento de esa supuesta regla. Puede ser que esto se debe a que la realización de los rituales suele hacerse en espacios cerrados, lugares donde los ejes espaciales los marca una veladora o una imagen (o las dos cosas) pero no los puntos cardinales. Los lugares y su distribución espacial obedecen más a las limitantes físicas de la habitación y las posiciones de los objetos en ella, que a una orientación frecuente según los puntos cardinales.

El grupo de posiciones derivado del cuerpo y el derivado de los puntos cardinales, permiten a la magia cerrar y proteger el yo, el aquí y el ahora; el sujeto y su circunstancia inmediata en la continuidad. Pero para preservar ese núcleo formado por el yo-aquí-ahora dentro de las dislocaciones que impone la continuidad de la vida cotidiana que a veces lo conflictúan y rompen la fluidez existencial, se necesita operar en un eje proxémico metaoperatorio al interior del cual se dan todas las demás oposiciones espaciales con sus respectivas cargas simbólicas. Este eje proxémico metaoperatorio consiste en la oposición cerca/lejos. Alejar, expulsar, desterrar, son acciones rituales que se realizan para quitar de nuestro mundo (puntos cardinales) y persona (puntos corporales), lo que está cerca y rompe la continuidad de nuestra existencia. La opinión que subyace detrás de esta oposición es el fundamento de la magia como intervención: sólo lo que está cerca de nosotros nos afecta. La magia, los rituales mágicos, consisten ante todo en alejar todo lo que evite el devenir cómodo y soluble de la vida del sujeto. Así como también en acercar todo aquello que permite que se desarrolle sin problemas insolubles la trayectoria de vida del sujeto, desde el particular punto de vista de éste.

ESQUEMA DE PRESENTACIÓN DE LA OPOSICIÓN METAOPERATORIA CERCA/LEJOS				
Yo (Nos) –Tú (Uds.)	Cuerpo	Cerca	Mundo-vida significativo para el sujeto	Pertinencia y afectación
Aquí	Entorno de interés y			
Ahora	manipulación			
Fronteras ambiguas o fuertes: límites con los terrenos de la nada y de nadie de la lejanía				
Impertinencia E inocuidad	Mundo no significativo para el sujeto	Lejos	Otros	Ellos
			Entorno no relevante	Allá
				Atemporalidad

La oposición fuerte en la magia, como intervención simbólica operativa, no se encuentra pues en las reducciones del mundo a puntos cardinales, ni la del cuerpo a puntos específicos corporales. La oposición principal es la de cerca/lejos, objetivos metaoperatorios que se traducen a la oposición dañino/inocuo, en su aspecto negativo; y provechoso/neutro, en su acepción positiva. Sólo puede perjudicarnos o beneficiarnos lo que tenemos cerca<sup>32</sup>. En cambio, lo que está lejos ni nos perjudica ni nos beneficia. La magia acerca lo positivo y aleja lo negativo cuando es positiva o blanca, cuando la hace un curandero o bruja blanca; y aleja lo positivo y acerca lo negativo cuando es negativa o negra, cuando la realiza una bruja (negra) o hechicera.

Cuando la oposición frente/detrás se resuelve linealmente, como polos opuestos en un sucesión que avanza de atrás hacia delante, entonces el contexto se temporaliza: enfrente es el futuro, detrás el pasado. El devenir se traduce como distanciamiento, el futuro se acerca y el pasado se aleja. Lanzar hacia atrás un objeto y avanzar sin mirarlo es alejarlo y quitarle toda posibilidad de que nos afecte.

Es dentro del contexto de cercanía que procede toda oposición ritual derivada del cuerpo y del microcosmos del sujeto, es lo que permite hablar de derecha/izquierda, arriba/abajo, norte/sur, etc., si no se dan en la cercanía no hay posibilidades de manipulación física o cognitiva. La lejanía es el vacío hacia el que se dirige todo aquello que el mago quiere eliminar. En este sentido, acercar y producir son en este sentido sinónimos, afectan la vida del sujeto; alejar y destruir, antónimos respectivos del par anterior, también son sinónimos, aunque a los primeros- de cada par respectivo- los rija un eje proxémico y a los segundos un eje poiético o generativo.

Los límites temporales y espaciales, las fronteras, son objeto de atención particular en el ritual. En principio son la dislocación entre aquí/allá, forma equivalente del cerca/lejos. Una vía de ferrocarril, un muro, un río son símbolos fronterizos que permiten a los rituales marcar el aquí que nos afecta del allá que no nos afecta. Lanzar hacia atrás los males recolectados en un

rito de manera que traspase la frontera, para después avanzar hacia delante (“hacia nuestra casa”) sin voltear, es dejar nuestro “aquí” libre de malas influencias que se quedaron “allá” donde no nos pueden alcanzar.

Las fronteras pueden ser marcas fuertes, al menos en Jesús María, en este caso no hay ambigüedad en ellas como si la hay en el cruce de caminos, por ejemplo. El cruce de caminos es un allá, un lugar aparte que no pertenece a ninguna de las vías por ser parte de las dos. Es frecuente que en los rituales de expulsión se busque un cruce en vez de un signo de frontera y se arroje el objeto hacia atrás- al cruce- como se lanza al espacio que está más allá de la frontera. En el cruce se queda lo negativo, pero no se neutraliza, se acumula. Es en el cruce de caminos donde se supone que se hacen pactos con el diablo, pero como siempre sucede cuando se habla de magia negra o demoníaca, eso se haría o eso se habría de hacer si se hace pacto con el diablo, ninguno de los informantes lo ha hecho ni a ninguno le consta. Pero hay narraciones que sirven de soporte a esas suposiciones.

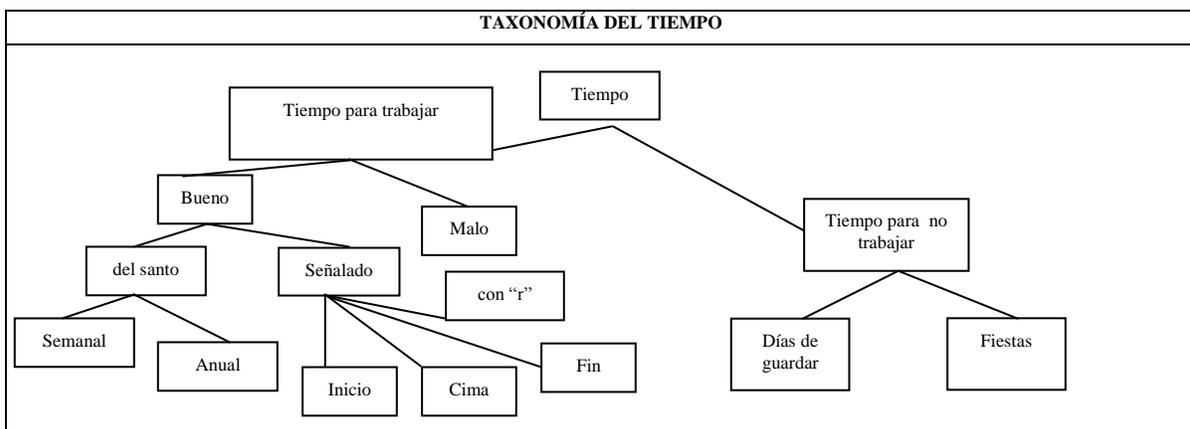
### 2.2.1.6.- El tiempo ritual

La realización de las acciones mágicas, la forma en que se divide el tiempo y el sentido que esta articulación tiene, muestran una manera particular de concebir el devenir que bien puede coincidir con otras formas de hacerlo, pero que en forma global dan como resultado una codificación particular de hacer discreto lo sucesivo. He aquí algunos términos dominantes relacionados con el tiempo:

TABLA DE EXPRESIONES EMERGENTES SOBRE EL TIEMPO USADAS EN RITUALES MÁGICOS						
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación	Resultado	Razones	Término de cobertura
Prender la veladora al santo en su día	es una manera	de que trabaje lo que hace	Medio-fin	Se cumple la petición al santo	La ofrenda funciona, o funciona mejor, en el día de homenaje o memoria del santo	Tiempo
La “r”	es una característica de	los días buenos para curar	Atributo	Martes y viernes son los días que reciben las curanderas	La “r” hace mágico al día	Tiempo
Nacer a medianoche	es una característica de	gente que tiene poder	Atributo	a la gente nacida a medianoche es difícil hacerle un trabajo	La noche da poder	Tiempo
Los santos tienen sus días en el calendario y la semana, lo que	es una manera	de ordenar los días para cada uno	Medio-fin	Saber que hace cada santo en su día de la semana y del año	No hay necesidad de esperarte todo el año para usar un santito, sólo se espera una semana	Tiempo
El dicho el “martes no te cases ni te embarques”	es resultado de	las brujas que trabajan	Causa-efecto	El martes está dañado	La brujería suelta males por todos lados	Tiempo

La medianoche	sirve para	hacer trabajos negros	Función	Los trabajos en la medianoche son para dañar o vencer	Un trabajo de medianoche o es negro o es muy fuerte	Tiempo
El alba tiene la	característica de	iniciar las cosas bien	Atributo	El trabajo al alba se carga de energía positiva	Los inicios son para atraer lo positivo	Tiempo
El fin del año	sirve para	desalojar lo malo	Función	Se da una limpia bien hecha	Los fines son para alejar lo negativo	Tiempo
El mediodía	sirve para	trabajos blancos y más fuerte	Función	La protección al mediodía queda bendita	Los tiempos más altos son los más fuertes	Tiempo
El viernes es mejor que el martes para hacer trabajos	porque es	más fuerte	Causa - efecto	El trabajo que se hace viernes tiene más poder que el que se hace el martes	El viernes se usa para lo negro con preferencia, y lo negro quita lo negro cuando lo blanco no puede	Tiempo
El día último del año	sirve para	el desalojo	Función	El desalojo acaba con todo lo malo, se queda atrás	Los fines son para alejar lo negativo	Tiempo
El que cada santo tenga su día	sirve para lograr	que te ayude mejor con lo que hace	Función	Sepas que hace cada uno y en que días	Cada santo hace mejor lo suyo en su día	Tiempo
Atrás	es una característica del	pasado	Atributo	Se limpia después	Detrás se puede quedar algo que daña y no se ve	Tiempo
Los trabajos negros	son típicos de	los días sin luna	Atributo	Espera la quincena sin luna para trabajos negros	Lo oscuro contiene lo negativo	Tiempo
La luna llena	es una característica del	amarre bien fuerte	Atributo	El amarre se da fuerte	La luna atrae lo positivo como el amor	Tiempo
El viernes primero es para confesarse y luego hay que comulgar, lo cual	es una manera de	limpiarse de lo malo y luego bendicirse	Medio-fin	Queda uno purificado de lo malo y bendito	Limpiar al final y bendicirse al inicio	Tiempo
Los miércoles tienen "r",	característica de	Los días buenos para los trabajos, pero casi no se usan	Atributo	No es día muy bueno	El viernes es más fuerte que el martes y este que el miércoles	Tiempo

La taxonomía del tiempo es la siguiente:



Las dimensiones de contraste son las siguientes:

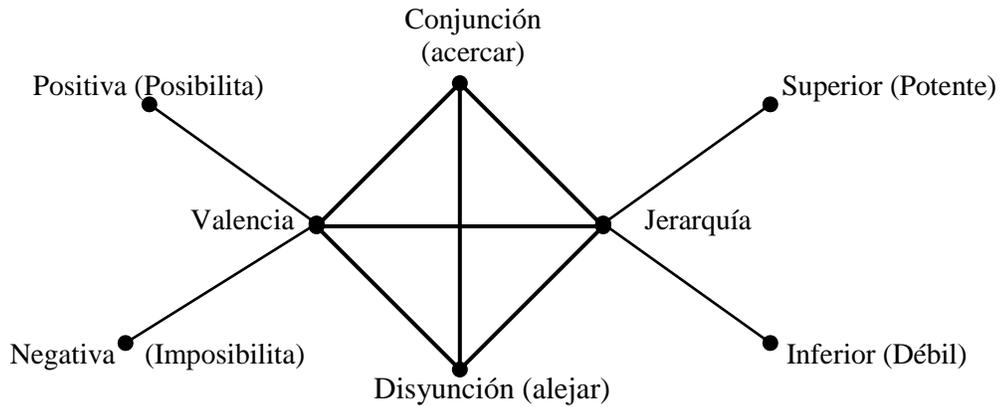
DIMENSIONES DE CONTRASTE DEL TIEMPO EN LA BRUJERÍA			
1.0.- Calidad de rito incluido	3.1.- Positivo	5.4.- Oscuridad	7.2.- Fin
1.1.- Negro	3.2.- Negativo	5.5.- Cielo	7.3.- Dedicado a un santo
1.2.- Blanco	3.3.- Neutro	5.6.- Infierno	7.4.- Bueno para trabajos (lleva "r")
1.3.- Indiferente	4.0- Jerarquización	5.7.- Tierra	8.0.- Función fundamental
2.0.- Simbolismo vital	4.1.- Superior	6.0.- Orden	8.1.- Atraer
2.1.- Nacimiento	4.2.- Inferior	6.1.- Sublime	8.2.- Desalojar
2.2.- Muerte	4.3.- Sin jerarquía	6.2.- Real	9.- No aplica
2.3.- Ascenso	4.4.- Poder Indefinido	6.3.- Regulado	10.- Variable
2.4.- Descenso	5.0- Cosmología ritual	6.4.- Subvertido	
2.5.- Cima	5.1.- Sacro	6.5.- Ambiguo	
2.6.- Inmovilidad	5.2.- Profano	7.0.- Marcas	
3.0.- Polaridad	5.3.- Luz	7.1.- Inicio	

Y su análisis componencial:

ANÁLISIS COMPONENTIAL DE LA TEMPORALIDAD MÁGICA								
Términos incluidos	1	2	3	4	5	6	7	8
Lunes	1.3	9	3.3	4.3	5.2	6.2	7.3	10
Martes	1.2	9	3.1	4.2	5.1	6.4	7.3 7.4	10
Miércoles	1.3	9	3.3	4.4	5.2	6.5	7.3 7.4	9
Jueves	1.3	9	3.3	4.3	5.2	6.2	7.3	10
Viernes	1.1	2.2	3.2	4.1	5.1	6.4	7.4	10
Sábado	1.3	9	3.3	4.3	5.2	6.2	7.3	10
Domingo	1.2	2.6	3.1	4.1	5.1	6.3	7.1 7.3	10
Fechas de guardar	1.2	2.6	3.1	4.1	5.1	6.1	7.3	9
Fiestas	1.3	2.5	3.4	4.4	5.7	6.5	7.3	9
Inicio de día, mes o año	10	2.1	3.1	4.1	5.1 5.3	6.3	7.1	8.1
Fin de día, mes o año	10	2.2	3.3	4.1	5.1 5.4	6.4	7.2	8.2
Mediodía	1.2	2.3	3.1	4.1	5.2 5.3 5.5	6.3	7.1 7.2	10
Medianoche	1.1	2.2	3.1	4.1	5.2 5.4 5.6	6.4	7.1 7.2	10
Quincena con luna	1.2	2.1 2.3	3.1	4.2	5.1 5.3 5.7	6.3	9	10
Luna llena	1.2	2.5	3.1	4.1	5.1 5.3 5.7	6.3	7.2	10
Quincena sin luna	1.1	2.2 2.4	3.2	4.2	5.2 5.4 5.7	6.4	9	10
Luna nueva	1.1	2.5	3.2	4.1	5.2 5.4 5.7	6.4	7.1	10

Como puede verse se da aquí el mismo dispositivo subyacente del tiempo, eso se debe a la identidad de ambos al interrelacionarse como formas previas de comprensión de los objetos, las personas y acciones. El tiempo- como el espacio- es una manifestación de relación conjunta con el objeto positivo o negativo, de valor o modal, en el eje de la transformación. En el eje de la capacidad se valoran estas operaciones según su calidad o su jerarquía:

### MATRIZ DEL TIEMPO MÁGICO



La mayoría de las veces las entrevistas con las curanderas se realizan los martes y los viernes, pues los días que tienen una “r” en su nombre se suponen como los más propicios de la temporalidad mágica, y aunque el miércoles también tiene esa propiedad no es generalmente objeto de una preferencia especial como en cambio sí sucede con los otros dos días mencionados<sup>33</sup>.

Aunque no es una regla general, suele atribuírsele al viernes una mayor capacidad para realizar el trabajo negro, los rituales que dañan a las personas. Esto, claro está, para las que hacen eso porque todos los informantes no hacían trabajo negro, pero las que sí lo hacen suelen usar lo viernes para eso. Sin embargo no sólo el viernes es el día del trabajo negro, es un día propicio para los rituales como el martes, pero es más adecuado para los “trabajos más fuertes”. Esto significa que el viernes se usa para realizar un amarre particularmente exitoso. O bien, una cruzada que proteja contra magia negra, una limpia que quite un hechizo muy salado (con “gallina negra” o sangre) o el que remedie una plazeada de muerte. Casualmente, o más bien coincidentemente, estos trabajos seguramente se realizaron un viernes a las doce de la noche, opinan los informantes en general (clientes y especialistas). No es raro que elementos tenebrosos tengan esa doble connotación de “negro” y/o “poderoso” sin ser maléficos. La *Santa Muerte* puede ser usada en trabajos negros o en hechizos muy fuertes, en igual situación que los *Polvos de gallina negra* o el uso de la media noche.

Las fechas de inicio o término son también propicios para los rituales mágicos, ya sea del día, de la semana, del mes o del año, los inicios o términos son elegidos para realizar rituales. El fin suele usarse para desalojar todo lo que no se desea, el inicio para atraer lo que se desea. El fin de año es objeto de ceremonias de desalojo de males seguido de rituales de atracción de bienes.

Las doce del día y las doce de la noche, son horas privilegiadas en la realización de rituales. Fin de la mañana e inicio de la tarde, las doce del día es tiempo de los rituales de buena fortuna y de naturaleza amorosa; fin de la noche e inicio de la madrugada, la medianoche suele usarse en rituales polémicos, para vencer, dominar y desterrar. El Ángelus, ritual religioso antonomástico del medio día, presta su sentido positivo a la mayoría de los rituales mágicos de esta hora.

El viernes primero del año es una fecha que se escoge cuando se necesita tener el apoyo ritual extra en la temporalidad, así como los días que anteceden o que son posteriores a la cuaresma. La regla es casi siempre la misma, los finales son para rituales de “salida”, de alejamiento o expulsión, y los inicios son para rituales de “entrada”, de atracción o creación.

Los días del santoral son también propicios a los rituales para los cuales se especializa el santo, por ejemplo: para un amarre el 13 de Junio, día de San Antonio, patrono de los desesperados en la búsqueda de la pareja. Pero sin embargo no es necesario esperar la fecha que se señala en el año para obtener el patrocinio ritual respectivo. Los días de la semana se destinan de forma particular a los santos, así el lunes es el día de los “niños”, del Niño Jesús de Praga y del Santo Niño de Atocha, y también de Nuestra Señora Auxilio de los Cristianos. El martes o el jueves es día de San Antonio, el miércoles de Nuestra Señora de la Merced, el jueves de San Alfonso Ligorio, el viernes de Nuestra Señora de la Gracia, el sábado de Nuestra Señora del Carmen y de Nuestra Señora de Loreto, y el domingo de Nuestra Señora de la Merced y de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro.

Finalmente, la quincena oscura del mes- sin luna- se puede usar para trabajos negros; la quincena clara- con luna- para trabajos positivos. La luna nueva y la luna llena, que son los límites respectivos, son los mejores tiempos para los rituales de cada quincena.

### 2.2.2.- Mapa cognitivo general de la brujería en Jesús María: su relación con la hipótesis sustantiva

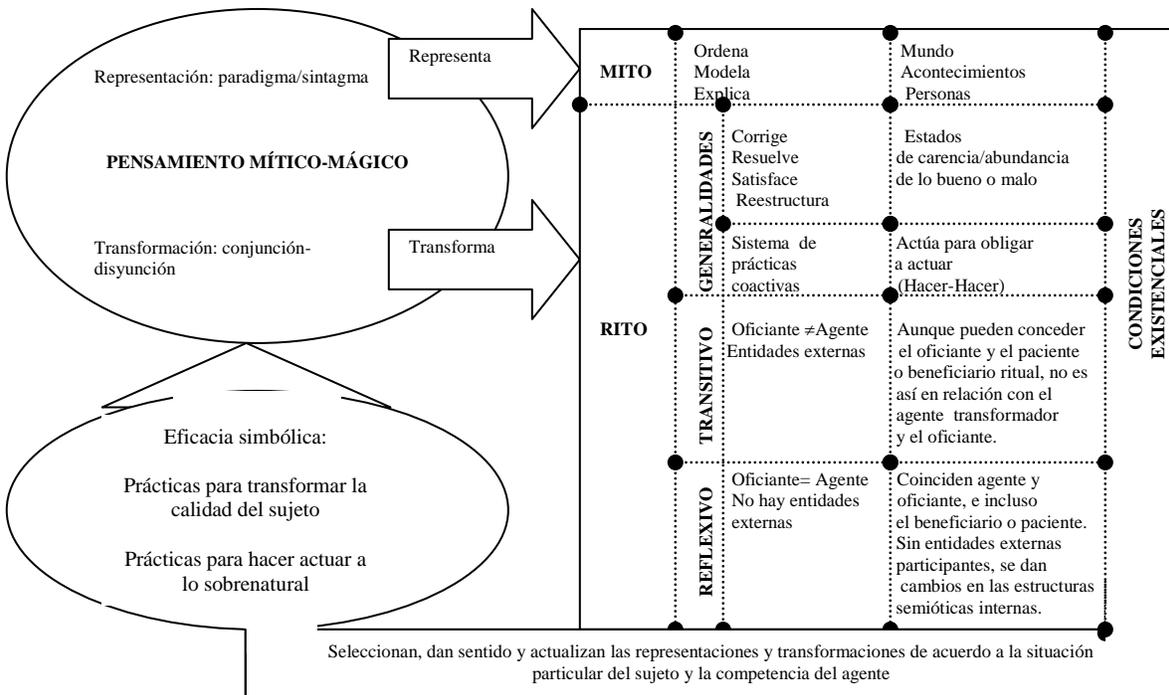
Presentamos en un esquema de guarismos al mapa cognitivo general de la magia en Jesús María y su relación (sumaria y limitada por ahora) con la hipótesis sustantiva.

RELACIÓN CON LA HIPÓTESIS SUSTANTIVA		
PRODUCCIÓN MENTAL:MAGIA	RELACIÓN:	CONDICIONES EXISTENCIALES
1. Transformación conjunta y simbólica de estados	1. Corrige y resuelve	1. Situaciones de carencia o abundancia de lo bueno o lo malo
2. Sistema analógico-cognitivo sobre el mundo	2. Representa, ordena y explica	2. Las propiedades y cualidades de objetos y personas y las situaciones irregulares que no cumplen expectativas de los sujetos en la vida cotidiana
3. Sistema mítico-ejemplar sobre los comportamientos humanos	3. Modela	3. Los comportamientos rituales y cotidianos

MAPA COGNITIVO DEL CAMPO DE LA BRUJERÍA EN JESÚS MARÍA		
<p><b>0.0. Atributos generales del campo</b>                      0.1. Manipulación simbólica                      0.2. Sanción tradicional y grupal                      0.3. Transmisión, familiar, tradicional, empírica                      0.4.- Reparación de rupturas de la continuidad  <b>1.0. Tipos</b>                      1.1. Brujería blanca o curanderismo                      1.2. Brujería negra o hechicería  <b>2.0. Actores</b>                      2.1. Actores que saben y hacen brujería                      2.1.1. Bruja blanca o curandera                      2.1.1.1. Capacidad innata                      2.1.2. Bruja negra o hechicera                      2.1.2.1. Capacidad innata                      2.1.3. Yerbero                      2.1.3. 1. Oficiante blanco                      2.1.3.1.1. Capacidad innata                      2.1.3.1.2. Capacidad adquirida                      2.1.3. 2. Oficiante negro                      2.1.3.2.1. Capacidad innata                      2.1.3.2.2. Capacidad adquirida                      2.1.4. Persona que sabe                      2.1.4. 1. Oficiante blanco                      2.1.4.1.1. Capacidad innata                      2.1.4.1.2. Capacidad adquirida                      2.1.4. 2. Oficiante negro                      2.1.4.2.1. Capacidad innata                      2.1.4.2.2. Capacidad adquirida                      2.2. Personas que recomiendan                      2.4. Personas que les hacen trabajos                      2.4.1. Cliente                      2.4.1.1. Paciente                      2.4.1.1.1. Oficiante blanco                      2.4.1.1.1.1. Capacidad adquirida</p>	<p>2.4.1.1.2. Oficiante negro                      2.4.1.1.2.1. Capacidad adquirida                      2.4.2. Curado  <b>3.0. Acciones</b>                      3.1. Alejar                      3.2. Deshacer                      3.3. Dominar                      3.4. Vencer                      3.5. Proteger                      3.6. Recuperar                      3.7. Conseguir                      3.8. Abrir camino                      3.9. Aliviar                      3.10. Atraer  <b>4.0. Objetos</b>                      4.1. Con poderes propios                      4.1.1. Mágico-religiosos                      4.1.2. Cotidianos                      4.2. Separados de la vida cotidiana                      4.2.1. Robo                      4.2.2. Regalo                      4.2.3. Curación                      4.3. Separados por la vida cotidiana                      4.3.1. Objetos en desuso                      4.3.2. Objetos desechados                      4.3.3. Objetos inservibles  <b>5.0. Espacio</b>                      5.1. Fundamentos                      5.1.1. Cerca (Aquí, Yo, Ahora)                      5.1.2. Lejos (Allá, Él-Otros, Antes-Después)                      5.2. Direcciones                      5.2.1. Base corporal (Yo-Nosotros)                      5.2.1.1. Cabeza-Arriba</p>	<p>5.2.1.2. Pies-Abajo                      5.2.1.3. Mano-Derecha                      5.2.1.4. Mano-Izquierda                      5.2.1.5. Rostro-Frente                      5.2.1.6. Espalda-De atrás                      5.2.1.7. Yo-Centro                      5.3. Cardinales contextuales                      5.3.1. Oriente                      5.3.2. Poniente                      5.3.3. Norte                      5.3.4. Sur  <b>6.0. Tiempo</b>                      6.1. Tiempo para “trabajar”                      6.1.1. Malo                      6.1.2. Bueno                      6.1.2.1. Bueno para el santo                      6.1.2.1.1. Semanal                      6.1.2.1.2. Anual                      6.1.2.2. Señalado para un trabajo                      6.1.2.2.1. Inicios                      6.1.2.2.2. Cimas                      6.1.2.2.3. Fines                      6.1.2.2.4. Días con “r”                      6.2. Tiempo para no “trabajar”                      6.2.1. Días de guardar                      6.2.2. Fiestas</p>

Podemos decir que se da esta sintética conclusión parcial en relación con la hipótesis

sustantiva:



### **2.3- La magia ritual en Jesús María Aguascalientes**

En la parte teórica se trató de ver como conceptualizan los antropólogos la magia. En esta segunda parte se intenta describir la consistencia de la magia en Jesús María. En el apartado anterior, de esta segunda parte, se configuro el contexto general con el mapa cognitivo, en éste se trata de completar su descripción con más instrumentos de descripción “referencial”<sup>34</sup>. La atención se dirigirá ahora más focalizadamente a las acciones rituales ya esbozadas anteriormente, a través de la descripción y análisis de casos concretos. Se expondrá la mecánica del rito en el ámbito del contexto general logrado con el mapa cognitivo, luego se analizará con la semiótica narrativa y discursiva para después someterlo a la revisión y análisis por medio de dos dispositivos: las reducciones estructurales de las dimensiones de la situación social del mapa cognitivo y la matriz teórica de transformaciones. Esta última se hará de dos maneras, primero se integrará el análisis pertinente al texto y luego se integrará el rito a la tabla de transformaciones al final del apartado.

#### **2.3.1.-Tipología emic del ritual**

Los ritos que enumera un especialista pueden ser muchísimos, pero en general hay una manera de clasificarlos que los agrupa en conjuntos más amplios a los cuales pertenecen. En el apartado anterior vimos la especificidad del ámbito de acción del mago, y el tipo de problemas que resuelve y los medios y acciones que usa. Estas acciones las clasifican los actores por sus funciones, expresadas muy plásticamente en forma analógica a actos concretos de la vida común y corriente. Según los especialistas informantes hay básicamente 10 tipos de ritos que según sus efectos sirven para: alejar, deshacer, dominar, vencer, proteger, recuperar, conseguir, abrir camino, aliviar y atraer. Ya fueron analizadas estas acciones y reducidas como un cruce de dos ejes: transformación (conjunción/disjunción) y lógica externa (dominio/posibilidad), falta focalizar su carácter transformatorio y su reducción a un dispositivo narrativo general, así como su posicionamiento en la matriz teórica transformacional.

##### **2.3.1.1.- Ritos para alejar (R<sub>A</sub>)**

Los ritos para alejar son muy frecuentes, su objetivo es distanciar una persona, una intención, una enfermedad o una brujería como sal o maldad. La idea, o más bien, la imagen plástica que simboliza el proceso tiene consistencia espacial. Sólo nos daña lo que tenemos cerca de nosotros<sup>35</sup>. Alejar, llevar lejos, es la idea fundamental y objetivo de este tipo de ritos. El análisis de este rito a nivel narrativo, o de transformación de estados, nos revela un programa

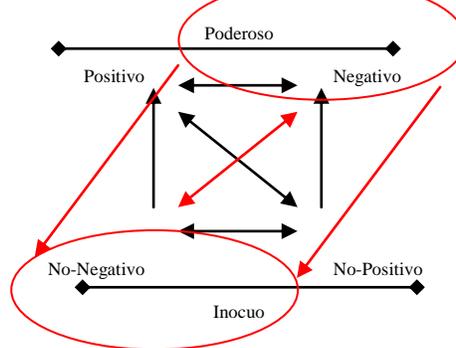
narrativo disyuntivo que separa el objeto del sujeto de estado. Este objeto tiene un rol actancial- un modo de ser actante- de naturaleza negativa como antiobjeto u obstáculo ( $O_{V-}$ ) que a nivel temático-figurativo puede ser una persona, una brujería, una tendencia de hechos, envidias o demás malas intenciones:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V-}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V-})]^{36}$ . Donde:  $S_2$  es el sujeto transformador,  $S_1$  es el sujeto de estado y  $O_{V-}$  el objeto de valor (con rol actancial de valencia negativa)

La transformación consiste en un hacer, en un separar el objeto- por medio de la disyunción- del ámbito del sujeto. También a nivel narrativo se puede observar que la transformación puede asumir la forma reflexiva o transitiva, es decir que coincidan o no el sujeto transformador y el sujeto de estado, en el primer caso estaríamos enfrente del programa narrativo de renuncia, y en el segundo se trataría del programa narrativo de despojo. Sin embargo es conveniente hacer la anotación de que en el ritual puede haber al menos tres perspectivas: la del sujeto de transformación u oficiante, la del sujeto de estado o paciente y la del antagonista (comúnmente implícita e imaginada). Esto es si la transformación, el alejamiento del objeto negativo, se da en forma transitiva. En este sentido, el “despojo” se da con la aceptación y hasta con la petición del sujeto de estado, por lo que la “renuncia” por parte del sujeto de estado es casi siempre simultánea al despojo por parte del sujeto transformador. En situación transitiva, el sujeto de estado y el sujeto de hacer se diferencian por las modalidades realizantes de la capacidad o competencia del sujeto transformador que el sujeto de estado no tiene, el saber-hacer y el poder-hacer. La asimetría entre ambos sujetos se instaura en sendos programas narrativos previos: la adquisición del objeto modal competencia, por parte del sujeto transformador, y la adquisición del objeto de valor (antivalor en realidad) por parte del sujeto de estado. Esta transformación es simbólica, es la representación de un antes (dado) y un después a conseguir expresado por la transformación de un estado de conjunción espacial a otro de disyunción<sup>37</sup>. El referente simbólico es una situación actual, real e indeseable, que se cambia por otra situación deseable que se actualiza y realiza en el rito y se actualizará y realizará en la vida real, supuestamente. Ese hacer simbólico excede los meros límites del mensaje que se analiza narrativamente. El saber-hacer y el poder-hacer se concretizan respectivamente en un saber-alejar y un poder-alejar representados por los sujetos, por el hacer-hacer en el que el sujeto transformador y el sujeto de estado- el oficiante y el adepto- devienen respectivamente en el destinador y el destinatario de la manipulación cognitiva, del hacer-saber y del saber-crear. A nivel enunciativo el destinador persuade, transmite estos objetos modales cognitivos necesarios para que el destinatario se convenza de que lo actualizado

simbólicamente se realice materialmente. La mera sanción por parte del destinatario y su saber interpretativo sobre el objeto, pueden realizar o frustrar la actualización representada de la transformación simbólica<sup>38</sup>.

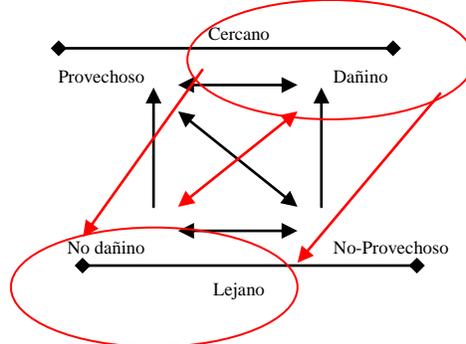
La transformación simbólica se da en el eje espacial, aquí/allá o cerca/lejos, con una valoración negativa del objeto de interés o, más bien, de rechazo. La contigüidad se contamina de esa valoración negativa del antiobjeto y tenemos así que cerca es negativo y lejos es positivo, así tenemos que la axiologización del poder:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN DEL PODER<sup>39</sup>



Se expresa espacialmente en los siguientes términos:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN PROXÉMICA



Lo que hace el ritual de alejamiento es transformar al cambiar de eje, pasar del eje de lo complejo al eje de lo neutro en ambos cuadrados- que en realidad se superponen- operando sobre los esquemas negativos de ambos. En el primero parte del término contrario negativo, del eje de lo poderoso, a su contradictorio no-negativo, en el eje de lo inocuo, neutralizándolo. Esto se debe a que lo dañino, término del cuadro de la axiologización proxémica equivalente a lo negativo, del eje de lo cercano, se neutraliza al transformarse en su contradictorio en el esquema negativo respectivo accediendo al eje de lo lejano. Lo lejano y lo inocuo se identifican, lo que está lejos ni es positivo ni negativo, ni es provechoso ni dañino sino que es simplemente inocuo.

### 2.3.1.1.1.-Ritos para alejar una persona

El ejemplar básico de este tipo de ritos es el del *Destierro*, y la analogía de éste es la del juicio sumario de exilio. Este término es el que se aplica al alejamiento de las personas, no se usa ni el rito ni el término en particular para alejar cosas que no sean personas o no estén personalizadas (el mal personificado en el diablo, la lechuza como representación de una bruja). Es un rito que suele llevar a cabo el paciente, el interesado, pero también lo lleva a cabo el especialista (dicen ellos).

#### 2.3.1.1.1.1.- Destierro (R<sub>1</sub>)

##### DESCRIPCIÓN DEL RITO DEL DESTIERRO

“Se consigue un trapo viejo, tirado o regalado, agua bendita robada o regalada sin decir para qué se van a usar, se hace un mono con el trapo y se le bautiza con el agua poniéndole el nombre de la persona trabajada. Luego amarras de pies y manos al mono, le prendes una veladora de *Yo puedo más que tú*, le rocías agua bendita con *Polvos del destierro* y le rezas: *‘En el nombre de Dios Todopoderoso yo te doy destierro, pongo este polvo de los huesos de un desterrado sobre tu cuerpo’*...Y con paciencia y mucha fé todo sale...Si no te sale el mono cómprate uno de cera...Todo lo demás es igual...”

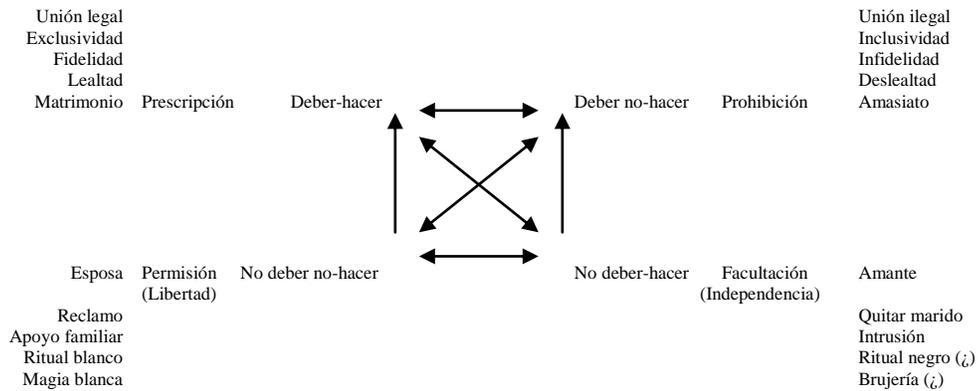
La informante del rito (cliente) vive en la ciudad de Aguascalientes<sup>40</sup>, al norte de la ciudad en un fraccionamiento residencial medio, es comerciante y su marido es un profesionista y empleado federal. Es católica dominguera<sup>41</sup>, más o menos practicante. Su nivel de estudios es el de secundaria completa, y sus ingresos familiares se ubican alrededor de los \$ 50,000.00 mensuales, tiene tres vehículos automotores y otra casa aparte de la que habita valuada en alrededor de \$ 1,000,000.00. Es 10 años más joven que su marido (tiene 40 años), alta, esbelta, de pelo oscuro y sin canas, de tez morena y rostro sin arrugas. El marido se involucró con una compañera de trabajo, la informante fue a verla y pedirle que dejará en paz a su marido y sus hijos (dos mujeres y un hombre, todos menores de edad), pero aquello fue inútil. Una hermana de su marido la recomendó con la curandera de Jesús María que le ayudó a practicar el rito de destierro para alejar a su rival.

En principio vemos que la condición social de la practicante no es “marginal” en sentido alguno, no al menos en un sentido global; su ingreso económico es alto, su educación es regular, su medio social es más bien el de una persona de clase media alta. Por otro lado su problema no parece incidir en la reproducción de las condiciones sociales de explotación, no parece ser un problema socialmente relevante para la reproducción del modo de producción, sino que más bien se da en el mero ámbito del individuo, de la persona que se enfrenta con los problemas de la continuidad de su vida cotidiana y la total ruptura de coherencias entre lo que acontece y sus expectativas, entre las cosas como son y como deberían ser. Ni la autoridad ni el apoyo de sus familiares políticos- la familia del marido- ni su condición de buena madre,

trabajadora, ni su edad menor que la de su marido, ni su aspecto físico agradable, impidieron que su vida familiar se pusiera en peligro por el ingreso a su esfera de interés y manipulación de un obstáculo.

La situación- desde el deber-hacer social, en coincidencia con la perspectiva del actor- es la de un intruso externo e ilegal que rompe con la paz interior del mundo de la persona, y ésta defiende la permanencia de lo interno contra la amenaza externa. La expulsión de la intrusa es lo que persigue este ritual, en base a formas establecidas (y socialmente valoradas) de unión, en las que coincide la perspectiva del actor y de la sociedad:

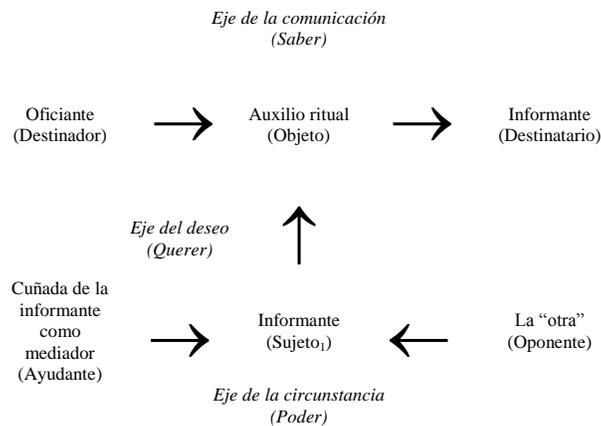
CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN DE LA UNIÓN HOMBRE-MUJER (R<sub>1</sub>)



Tendríamos entonces una primera situación originaria en que todo es normal, el sujeto posee al objeto “matrimonio feliz” (O<sub>v+</sub>) y con ello a todos los valores encarnados en la familia a partir de la fidelidad (lealtad, unión legal, exclusividad): (S<sub>1</sub> ∧ O<sub>v+</sub>). Pero eso se rompe con la intrusión del antisujeto, de “la otra” (S<sub>1-</sub>), pero sin que un sujeto u otro tengan la posesión exclusiva del objeto de valor (pareja masculina: O), base de las relaciones y bien en disputa : [(S<sub>1</sub> ∧ O ∧ S<sub>2</sub>)]. Mientras la “situación original”, del mito fundador personal de la informante se figurativizaba por medio de semas como la lealtad, la unión legal y la exclusividad de la vida matrimonial sancionada socialmente, esta segunda situación rompe con lo anterior con semas como traición, unión ilícita e inclusividad (O<sub>v-</sub>). Esto sucede porque la expectativa se da desde el punto de vista de marcos sociales institucionalizados que posee el objeto de valor “matrimonio”, y que se figurativizan en el ritual practicado con sanción estatal y religiosa. La segunda situación obliga a los sujetos a compartir un objeto de valor que legalmente pertenece al S<sub>1</sub>, por lo que el S<sub>1-</sub> cae en situación irregular con respecto a las expectativas culturalmente válidas, en la perspectiva del S<sub>1</sub>. No se crea sin embargo que esto es el mecanismo normal de justificación para proceder ritualmente, las personas racionalizan cualquier elemento para

justificar la consecución de su deseo por medio de la magia, aunque en este caso a la informante le asista el apoyo convencional y moral de los marcos sociales de conducta.

Lo que se necesita ahora es la ayuda que permita restituir la situación en la cual la persona colme su deseo y continúe con su vida cotidiana sin tensiones y sin ese obstáculo que se personaliza en su rival; esa situación es en este caso “la original”. Esa persona capaz de lograr tal transformación es la cuñada de la informante ( $S_1'$ ) que la conecta con la especialista ( $S_2$ ) para el caso\*. Hay aquí un programa de uso modal, una transformación en la que se adquiere la capacidad para realizar la transformación principal por medio del simbolismo ritual. Este programa de uso empieza desde la búsqueda del destinador de la competencia- figurado por el especialista ritual- con la ayuda de la cuñada ( $S_1'$ ), para conseguir el objeto modal o capacidad ( $O_{Mpsn}$ ), que pueda ser utilizado si el destinatario del rito se hace competente y se convierte en sujeto de hacer, capaz de realizar transformaciones rituales ( $S_2'$ ). Este programa de uso tiene el siguiente esquema actancial:



El ayudante conecta al sujeto con el destinador, éste posee una competencia que el sujeto no posee y que es la que se necesita para restituir la situación original, ese rol le pertenece al especialista quien le dijo que realizara el rito que analizamos a continuación. La preparación consistió en adquirir un trajo viejo, que sea robado, regalado o que se encuentre tirado, o se consigue cera. También se consigue agua bendita regalada o robada. No debe decirse para que se van a usar los ingredientes. Además se necesita una veladora *Del destierro*, *Del retiro* o una de *Yo puedo más que tú*, o *Polvo del destierro* o *Del retiro*.

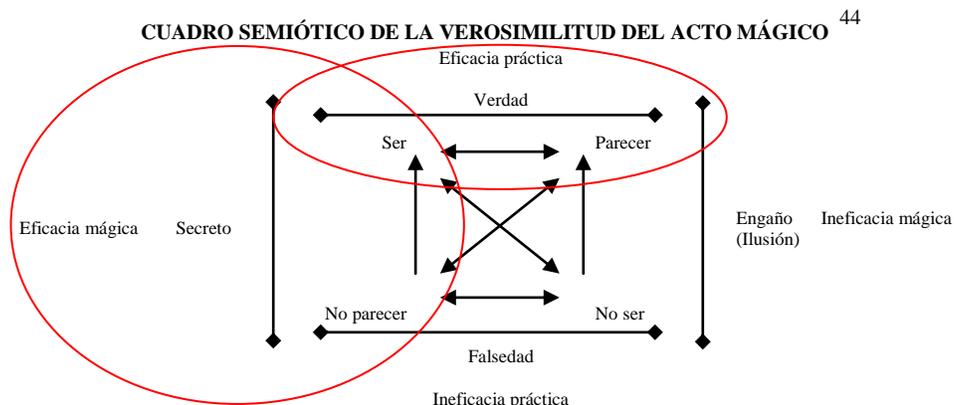
---

\* Todos los casos aquí analizados precisaron de la intervención de un ayudante que los llevara al destinador, hay siempre un mediador que lleva o recomienda al interesado con el especialista. Por esta razón en los análisis siguientes se omitirá esta parte, el contacto mediado con el especialista, con la inteligencia de que siempre se dará este mismo programa narrativo y el mismo esquema actancial aunque la figuración cambie.

Lo viejo, lo robado, lo regalado o lo desperdiciado, comparten un sema: separación. Las cosas que caen en esas condiciones no son ya tan necesarias, son objetos que se apartan de lo normal, elementos potencialmente marginables. En el caso de lo viejo se da una figuración que une los semas de separación + antiguo + gastado + desuso + sobrante; en lo robado lo semas son separación + despojo + ilegal; en lo regalado, separación + donación; y finalmente, en el desperdicio, separación + inutilidad + sobrante<sup>42</sup>. Las formas de adquisición de estos objetos son la recolección, el despojo y la petición, pero también otros objetos mágicos se pueden obtener de la compra, del intercambio económico.

Lo que se destaca es que hay objetos que simplemente se compran y que su forma de adquisición no los separa de la normalidad, la forma de apropiarse de las veladoras *Del destierro*, *Del retiro* o *Yo puedo más que tú*, o de el *Polvo del destierro* y *Del retiro*, es la simple compra en un establecimiento especializado en artículos mágicos. Estos artículos se separan de lo normal por su destinación simbólica, por la mayor jerarquía de sus connotaciones mágicas en su fabricación. Por lo demás, el lugar donde se adquieren es también un lugar separado, especializado institucionalmente en objetos de destinación mágica. Otro objeto que se puede comprar sin ningún problema es la cera, pero en sí misma no es mágica por lo que tiene que ser “curada”<sup>43</sup> con el ritual de la modelación de la figura, para separarla de su simple consistencia de materia prima y especificar su uso ritual.

Por lo que respecta al mantener en secreto el uso de los ingredientes, esto sigue una isotopía que se repite en el acceso selectivo al especialista y el carácter cerrado y excluyente de la práctica mágica. Secreto y eficacia son equivalentes, si se sabe entonces no hay éxito en la operación mágica, en un acto que el que se equipara eficacia y secreto:



Para el rito se hizo un juicio de cuerpo presente, para lo cual se modeló una figura de trapo, recogido en un muladar, de la persona y se le bautizó nombrando la fórmula respectiva: “*Yo te bautizo en nombre de Dios como X*”. El muñeco es la persona, la sustituye. Es el caso

en que cambia el significante pero no el referente (significado), un todo (el muñeco) sustituye a otro todo ( la “otra”, una persona) y por eso se produce la metáfora en la que se sustenta la magia imitativa.

Al muñeco se le ataron las manos y los pies y se le dictó la sentencia, a la luz de una veladora *Yo puedo más que tú*, rociando unas gotas de agua bendita con *Polvos del destierro*: “*En el nombre de Dios Todopoderoso yo te doy destierro, pongo este polvo de los huesos de un desterrado sobre tu cuerpo*”. La veladora *Yo puedo más que tú*, es un metáfora del dominio y el poder, se trata de simbolizar la capacidad de control. Es una veladora que tiene impreso el frente con una composición en la que se observa una mujer de cuerpo entero y de frente con los brazos en jarras, mirando autoritariamente y hacia abajo a un hombre hincado y con las manos juntas en gesto suplicante. Una ventana, un cuadro y un mueble dan la situación doméstica de la escena. En la parte superior de la veladora se lee “veladora” y en la parte inferior, debajo de la imagen, “yo puedo más que tú”. Hay un sema de dominio y poder que es lo que se selecciona dentro del sentido global del rito, el que realiza el proceso puede más que su interlocutor. El eje jerárquico se hace pertinente en sus oposiciones superioridad/inferioridad y el eje del género, hombre/mujer que se soslaya al interiorizarse, pues la parte activa y pasiva de la transformación son mujeres. Pero el sema de lo doméstico, lo relativo a la situación familiar no deja de tornarse también pertinente. En conclusión, esta veladora se puede usar en rituales que implican el dominio en una situación doméstica y/o familiar, como es el caso.

Por su parte, los *Polvos del destierro* se supone que son hechos de los huesos de un desterrado. Es pues un caso de contagio, hay una metonimia no sólo de la persona sino también de la situación. La consistencia de este polvo no es diversa del de otros, ni en color, ni en textura, ni en olor. La diferencia estriba, como en la generalidad de los casos, en la presentación del paquete que lo contiene, rótulo, figuración y texto de instrucciones y destinación. El rótulo del paquete es *Legítimos polvos del retiro*, en la parte superior del frente y sobre una ilustración que muestra en primer plano un hombre coronado y sentado en una amplia silla de perfil con otro hombre arrodillado también de perfil. En segundo plano, como fondo, se ve un grupo de personas detrás de un barandal. La denotación es simple: rey, condenado y corte en un juicio en el que en vez de juez se encuentra el rey, soberano y poderoso. Detrás del paquete se lee su destinación: “*Los polvos del destierro se usan con resultados efectivos para desterrar una persona*”. Estamos enfrente de una metáfora de un proceso por otro, el destierro de un rival, y el destierro inevitable de un súbdito -reducido a polvos de sus huesos- por parte de un monarca poderoso; y el destierro de una rival de amores contagiada con polvos de la situación del

destierro, por parte de una mujer poderosa y capaz de dictar sentencia. Se pisotea la figura, se recoge en trapo negro y se arroja lo más lejos que se pueda y se dice: *“Yo te expulso de los cuatro puntos del universo, ya que por ninguno de los caminos del mundo puedas regresar los jamás de los jamases”*.

Hay un estado inicial ( $S_1 \wedge O_{V+}$ ), vinculado con valores propios de la situación ideal del matrimonio y la familia ( $O_{V+}$ ), que en buena parte se dan en torno a la figura de la exclusividad de la pareja y la familia. El estado inicial se trastoca con otra pareja ( $S_{1-}$ ) que cambia el estado,  $S_{1-} \Rightarrow [(S_1 \wedge O \wedge S_{1-})]$ , a nivel narrativo el  $S_{1-}$  se convierte en el antisujeto como rol actancial y el oponente que obstaculiza el deseo del sujeto en el esquema actancial. En el programa narrativo el antisujeto se une al objeto gracias al rol actancial que tiene la capacidad de transformar la situación inicial de exclusividad monogámica ( $S_{1-}$ ). Tanto el rol actancial del antisujeto ( $S_{1-}$ ) como el de sujeto transformador, los cubre el mismo personaje a nivel de la estructura actoral: la rival. Implica que ( $S_{1-}$ ) haya adquirido la competencia, en otro programa previo, como para trastocar valores y situaciones valiosas y legales, según la perspectiva de la informante.

Ante la situación la informante ( $S_1$ ) acude a alguien que tenga la competencia para solucionar la situación, una curandera ( $S_2$ ) que le transmite la competencia que adquirió de una manipulación previa, basada en un hacer-saber que no necesita de un hacer-creer, ya que el sujeto de la manipulación ( $S_1$ ) es creyente de la magia. La visita a la curandera le transmitió la posesión del objeto modal consistente en modalidades realizantes (saber-hacer y poder hacer) ya que las modalidades virtualizantes (deber-hacer y querer-hacer) ya las llevaba el propio sujeto:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]$ .

Con su competencia instituida, la informante se convierte en sujeto transformador de estados ( $S_{2-}$ ) por medio del ritual y realiza la ejecución eliminando al antisujeto con el destierro. La ejecución del ritual es la activación de una manipulación en el plano simbólico. Primero se construye el contexto de separación de lo mágico con materiales que no son comunes sino mágicos, es decir que tienen efectos en la realidad que son paralelos a las operaciones simbólicas.

El destinatario de la manipulación, antisujeto en su contexto narrativizado, se construye y se afecta en un hacer-hacer, por medio del contagio que transmite al antisujeto (metaforizado por el muñeco) producido por el polvo de los huesos de un desterrado, y su reducción a súbdito víctima de un juicio sumario por parte de su rey, y de alguien que puede más que él. Así se

produce una transformación en la que el sujeto se instaura a sí mismo por medio de la veladora y de la representación que simboliza la función mágica del polvo en alguien poderoso:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{M_{sph}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M_{sph}})]$ . Donde el objeto modal es un saber-hacer y un poder-hacer, la capacidad de prescribir y hacerse obedecer. Por otro lado, el sujeto constituido en sujeto transformador ( $S_2$ ), transmite un objeto modal al antisujeto ( $S_1$ ), la condición de súbdito en forma metafórica (con un deber-hacer y un previsible querer no-hacer), y la de desterrado prolongando esa metáfora.

Estos símbolos se convierten en señal, con lo que se instaura la capacidad que da el poder y el dominio propios de la competencia que permite realizar el conjuro que al decir hace, consistente en una prescripción por el deber-hacer (*“Yo te expulso de los cuatro puntos del universo...”*), y en una prohibición del deber no-hacer (*... ya que por ninguno de los caminos del mundo puedas regresar los jamás de los jamases”*).

Este conjuro no es más que una hipérbole del micromundo del oficiante, de su tiempo y espacio vital de interés e intervención. Condensa y actualiza la redundancia que todos los demás elementos repiten en un pleonismo conformado por la repetición de las metáforas del poder y del dominio. Así lo que acontece simbólicamente activa automáticamente lo que sucede en la realidad. El rito funcionó “con paciencia y mucha fe”, nos dijo la informante, sólo es cuestión de creer y esperar.

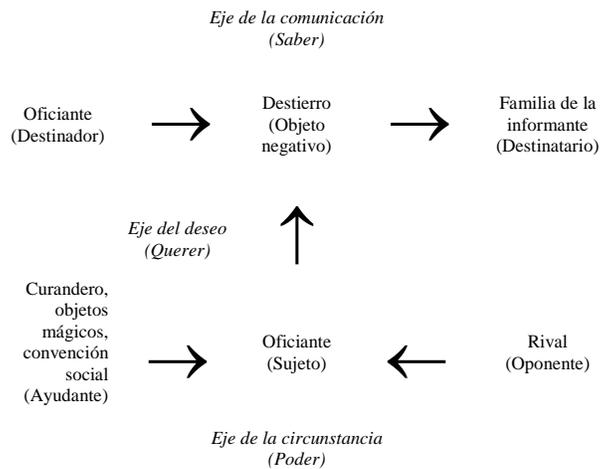
El destierro consiste en la instauración de un sujeto competente ( $S_2$ ), metafóricamente constituido como soberano poderoso, y de un sujeto ( $S_1$ ) contagiado de la condición del desterrado ( $O_V$ ), sentando una asimetría simbólica que permite alejar la persona que obstaculiza el deseo del sujeto ( $S_1$ ).

Podría objetarse que esto es así porque no lo realizó el especialista ( $S_2$ ), pero no es así; aun el especialista, al realizar el rito, realiza primero la consecución metafórica de la competencia ( $O_{M_{hh}}$ ) y la reducción del sujeto del ritual a desterrado por contagio, para luego actualizar y realizar simbólicamente el conjuro que realiza la transformación, el alejar del entorno de la persona a quien obstaculiza la normalidad de la vida disputándole el objeto de valor positivo figurativizado por su matrimonio y todos los valores aceptados convencionalmente que lo acompañan, neutralizando de esta manera el daño que su cercanía produce.

PNDesterrar		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> )	La sujeto (S <sub>1</sub> ) está junto a su marido (O <sub>V+</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : S <sub>1</sub> ⇒ {[ (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ) ∨ S <sub>1-</sub> ] → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1-</sub> )}	La rival o antisujeto (S <sub>1-</sub> ) actúa en la situación en la que la sujeto y su marido están juntos y ella separada de éste [ (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ) ∨ S <sub>1-</sub> ] y se le une (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1-</sub> )	
EN <sub>3</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1-</sub> )	El resultado es la unión del marido (O <sub>V+</sub> ) con la sujeto (S <sub>1</sub> ) y la antisujeto (S <sub>1-</sub> )	
EN <sub>4</sub> : {S <sub>2</sub> ⇒ [ (S <sub>1</sub> ∨ O <sub>Msph</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>Msph</sub> )] } → S <sub>2</sub>	Una curandera (S <sub>2</sub> ) enseña, a una sujeto (S <sub>1</sub> ) que no tenía la capacidad (O <sub>Msph</sub> ) para hacer el rito (S <sub>1</sub> ∨ O <sub>Msph</sub> ) se la da (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>Msph</sub> ) y la hace oficiante (S <sub>2</sub> )	Ritual
EN <sub>5</sub> : S <sub>2</sub> ⇒ [ (S <sub>1-</sub> ∨ O <sub>V-</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V-</sub> )]	La sujeto como oficiante (S <sub>2</sub> ) le da un antiobjeto (O <sub>V-</sub> ) o destierro al antisujeto	
EN <sub>5</sub> : S <sub>2</sub> ⇒ [ (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1-</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ∨ S <sub>1-</sub> )]	La sujeto como oficiante (S <sub>2</sub> ), separa de su pareja (O <sub>V+</sub> ) a la antisujeto (S <sub>1-</sub> )	
EN <sub>6</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> ) ∨ S <sub>1-</sub>	El resultado del rito es la separación del antisujeto (S <sub>1-</sub> ) de la pareja	
EN <sub>7</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> )	La pareja vuelve a su estado original	

El programa narrativo general del ritual del destierro consiste en una transformación disyuntiva principal (transitiva) en la que se aleja un sujeto, que se sirve de programas narrativos de uso: uno deriva del ritual y el otro de la circunstancia. El programa narrativo de uso ritual consiste en adquirir la competencia de soberano para realizar la transformación ritual principal, el otro se da cuando el oficiante del ritual es un cliente que tiene que ser instruido por el especialista para realizar el rito.

Finalmente, tenemos que la transformación principal consiste en un esquema actancial que revela una estructura mágica, con la ausencia de entidades de la religión instituida, por figuraciones de soberanía extrema e hipérboles del poder y la circunstancia personal del personaje que se simboliza en el ritual:



En relación a la matriz de transformaciones, en el eje de la lógica interna, se actualizan la parte lógico-simbólica y la emotiva. La parte lógica con las leyes de la analogía, los polvos

son de los huesos de un desterrado, el “mono” representa a la persona. Lo primero expresa el contagio dado por la transmisión de un estado (destierro) por contigüidad, lo segundo la sustitución por semejanza. Los polvos llevan el poder capacitante para realizar la transformación, el “mono” sustituye al sujeto destinatario de la transformación. Estos objetos son fetiches- en el sentido dado por Godelier- una condensación “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). Mauss, por su parte, hace notar su marginalidad, su separación de los contextos convencionales que le dan consistencia de mana, en forma semejante a como lo conceptualiza Mary Douglas, lo separado es ambiguo y poderoso. Estos fetiches funcionan porque según Leach se da una confusión entre indicadores y señal, en una mezcla de los contextos apuntada por Douglas y Mauss:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría Amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. Los huesos están en la tumba	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los huesos como signo metonímico
2. Se ostentan separados: “este es polvo de los huesos de un desterrado (este es el destierro que se contagia)”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El trapo está en el muladar	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata al trapo como signo metonímico
4. Se hace un muñeco con el trapo y se le bautiza: “yo te bautizo con el nombre de ‘X’...”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
5. El oficiante hecha el polvo del destierro y le hace juicio sumario al muñeco	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
6. La acción sobre el mono afecta a ‘X’	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

Continuando con la lógica interna, la parte emotiva involucra el necesario deseo del objeto, de la pareja en competencia, la envidia por la posesión de este objeto y los celos, que son fundamentales en la egoísta activación de la magia según Evans-Pritchard. Esto nos conduce a la lógica externa, a lo dado en la existencia individual con énfasis en la vida íntima, uno de las cuatro terminales definidas en los problemas mágicos.

El problema es amoroso, tiene consistencia interna y se refleja en la vida cotidiana. Pero también involucra al otro aspecto de la lógica externa, a la consistencia social. Hay una competencia social por un objeto que se abjudica legalmente por medio del matrimonio. Las partes compiten entre sí al interno de reglas sociales que autorizan o desautorizan las formas de posesión del objeto, una parte instrumentando lo convencional a su favor, otra tensionándolo para autovalidar su marginalidad. Hay pues dominio y también tensión en una arena social dada en problemas íntimos de la vida cotidiana, que la magia soluciona alejando al rival.

En el eje práctico se nota, entonces, un interés prosaico, inmanente y claramente profano. Sin mediación divina, se coacciona mecánicamente al rival con un uso profano de un signo religioso: el bautismo y el agua bendita que personifica.

El curandero capacita al cliente y éste actúa como oficiante al realizar una transformación disyuntiva, realizando los aspectos de la magia blanca, un sujeto busca un objeto positivo con la ayuda de destinadores también positivos contra un antisujeto que se sirve de antidestinadores para obstaculizar el deseo del sujeto.

Las condiciones existenciales que producen la magia son la precariedad de la vida cotidiana, la dificultad frente a la continuidad en la consecución y la conservación de los objetos valiosos que constituyen nuestro entorno de interés y manipulación.

La eficacia simbólica se produjo, la persuasión fue del oficiante al adepto por un hacer-saber y un hacer-hacer que no tuvo efectos orgánicos sino sociales. No se dio ni abreacción ni mucho menos transferencia. Se transmitió un saber que se actualizaba con un saber-hacer y un poder-hacer y por eso se realizaba al decir. Los polos de la creencia, grupal e individual se dan con toda claridad, la “comunidad” de la informante cree en la magia y en el prestigio de la curandera, a pesar de que la magia compite con otros sistemas de ideas. La informante cree en la capacidad de la curandera, y la curandera cree en su sistema y su eficacia.

### 2.3.1.1.1.2.- Retiro (R<sub>2</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO DEL RETIRO

“ Se usa agua bendita, una veladora y un agua del *Ánima del retiro*... un viernes a la medianoche se prende la veladora y se reza: ‘*Ánima del retiro, yo te llamé e invoco para que con tu mucho poder me retires el mal vecino y a mis enemigos y te los lleses a la región del olvido con este cirio que yo te ofrendo. Ánima del retiro cuanto yo te pido todo me lo has de conceder, mortificalos, que en su casa a gusto no estén, que sientan tristeza y temor y se alejen sin dilación, con esta agua del Ánima del retiro que yo riego a las puertas de la casa del mal vecino, activo su retiro. Por eso te halago y bendigo y todo lo que yo pida sea concedido*’... luego tomas el agua ya curada y se la echas a donde está el que quieres retirar...”

Con este término se cubre una gran cantidad de objetivos rituales que lo mismo consisten en alejar personas, males, situaciones o intenciones. Es un término mucho más amplio que *destierro*. Su analogía es la acción que simple y llanamente pone lejos de nosotros los obstáculos sin necesidad de la representación de un juicio sumario en el que el practicante se convierte en juez. El retiro asume la forma de una petición que se cumple a cambio de una ofrenda en la más simple forma del *do ut des*, o el de una acción mecánica y repelente- sin mediación alguna- que aleja automáticamente.

Un rito de este tipo hace uso de *Polvos del retiro* revueltos con orines para alejar personas al tirar la mezcla en donde queremos que ya no esté la persona en uso análogo al del *Polvo del destierro*. Acontece algo semejante con el uso del *Perfume del retiro* con respecto al

*Perfume del destierro*, sólo que estos comúnmente se untan en la persona a desterrar o en un objeto de ella. En estos casos se retira a la persona emitiendo una oración que más o menos dice así: “*Yo te retiro de este lugar, fulano de tal, para que nunca jamás vuelvas.*” Tanto los polvos, como el perfume y la veladora, presentan el mismo rótulo al frente: una espada semejante en todo a la que se representa en el As de espadas de las barajas españolas. La figura denota espada, pero su simbolismo en la baraja española es desgracia, disgusto y alejamiento, e incluso muerte. En el paquete que envuelve y presenta a estos productos la elección pertinente del significado se ancla en el rótulo que llevan todos los productos mencionados respectivamente: *Legítimos polvos del retiro, Veladora del retiro, Perfume del retiro.*

Emblema del retiro, la espada alude metafóricamente al alejamiento, arrojar en el área de interés y de manipulación de la persona, o untarlo con el compuesto, es contagiarlo del estado del retiro. El programa respectivo es el siguiente  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V-}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V-})]$ , en el cual el sujeto que realiza la transformación ritual ( $S_2$ ) conjunta al sujeto de estado ( $S_1$ ) con un antiobjeto ( $O_{V-}$ ) por el contagio: el retiro. El sujeto transformador aproxima al sujeto de estado el retiro y lo excluye de algún dominio.

Hay otro acto más mecánico que consiste en escupir con todo el odio que se pueda juntar y proyectar sobre un objeto cercano a la persona que queremos alejar, pero un ritual típico consiste en un protocolo más largo que incluye una oración para el caso.

La informante del rito a analizar es una comerciante de alrededor de 50 años, tiene su negocio en una avenida del centro de Aguascalientes. Un competidor de su giro se ubicó a menos de 50 metros de su negocio y las pérdidas no se hicieron esperar. La informante no término la primaria, pero su contexto social siempre fue la clase media alta, desde que empezó a trabajar a los 14 años en un negocio del centro de la ciudad. Su ingreso es alto, difícil de determinar porque se negó a darlo, pero estimable por el gran tamaño de su negocio y el volumen de mercancía que acumula. No es católica dominguera, asiste a misa sólo los domingos pero toda su vida está empapada de la liturgia seglar, desde persignarse al despertar, confesarse el viernes primero, comulgar, etc. Acudió a Jesús María recomendada por una amiga, y la curandera le enseñó el ritual del retiro para correr a la competencia, el ritual funcionó o, en todo caso, el establecimiento rival cerró.

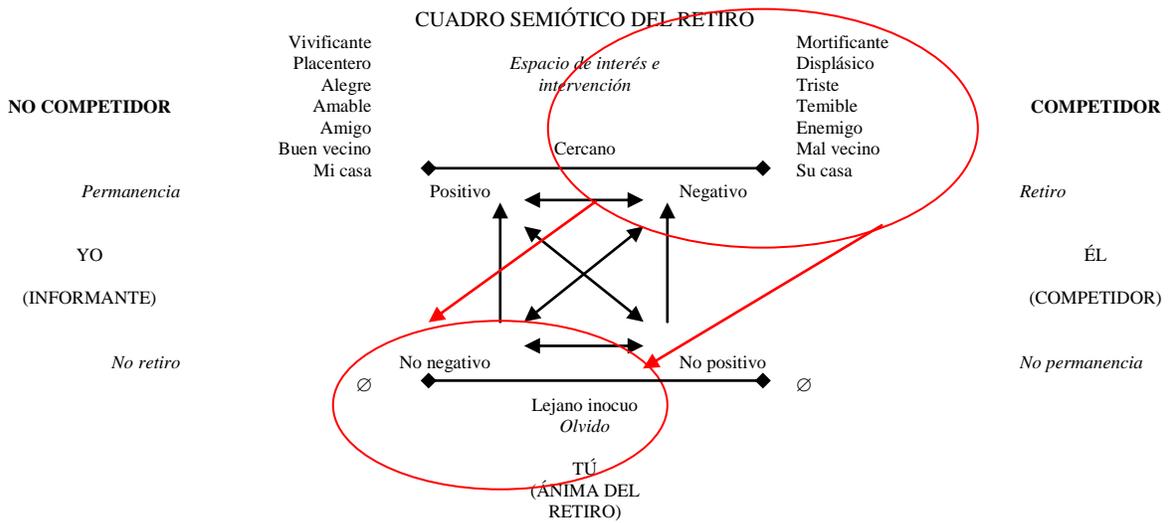
Como puede verse es una pura y simple situación competitiva en la que se lucha por el producto social, pero una parte realizó trampa y acudió a una curandera para ganar sin competir, puesto que expulsó al competidor. O al menos eso cree. Este rito hizo uso de una *Veladora del alma del retiro*. La veladora trae inscrita la oración que se debe recitar al

prenderla. También se incluye en este caso un *Agua del ánima del retiro*, un agua coloreada de color rojo o anaranjado con el mismo aroma perfumado de todos estos productos, que se mezcla con agua bendita. Esta variante de los otros productos del retiro, también se presenta en veladora, agua, polvos y perfume. También en este caso comparten el mismo símbolo que es a final de cuentas la representación de su función simbólica: retirar. El emblema es la figura de frente de una mujer, con los brazos levantados y gesto angustiado, entre llamas. Representa un ánima, un alma en pena, la angustia, la tensión del gesto y los brazos entre llamas son semas figurativos, todo junto- emblema y texto del rótulo- nos da el semema ánima del retiro. Estas figuras se encuentran en la oración y se pretende otorgarlas al sujeto pasivo del ritual. Un viernes a las 12 de la noche se prende la veladora con el agua ya preparada, con el perfume y el agua bendita, y a la mano porque también será objeto del ritual que se realiza al prender la veladora, y se reza la siguiente oración (inscrita detrás de la veladora):

Oración al ánima del retiro <sup>45</sup>

*Ánima del retiro, yo te llamé e invoco para que con tu mucho poder me retires el mal vecino y a mis enemigos y te los lleses a la región del olvido con este cirio que yo te ofrendo. Ánima del retiro cuanto yo te pido todo me lo has de conceder, mortificalos, que en su casa a gusto no estén, que sientan tristeza y temor y se alejen sin dilación, con esta agua del Ánima del retiro que yo riego a las puertas de la casa del mal vecino, activo su retiro. Por eso te halago y bendigo y todo lo que yo pida sea concedido.*

El antisujeto- el competidor- se figurativiza como enemigo y/o mal vecino, y es la cercanía de éste lo nocivo, desde la perspectiva del agente. Pero el ritual no expresa tanto esto como la posibilidad de hacerle su entorno tan difícil que termine huyendo. Los motivos del retiro se figurativizan explícitamente, por lo que lo “otro” se define en ausencia y por el código:



El buen vecino es el que no es competencia comercial que merme ganancias en el negocio, es la clasificación de nuestra informante. Fue impresionante la lista de actos mecánicos y rituales que conocía para desterrar competidores: saliva, aceite, oración de la monjita, etc.,etc., aunque sería un exceso decir que se puede hacer una tesis con la información

que proporcionó, sin embargo si alcanza para un capítulo. Extenso, muy extenso. Y todos esos- los competidores- se lanzan a un lugar remoto e indiferente que sólo puede ser ubicado por el eje de lo neutro con entera propiedad: lo inocuo, lejano y olvidado en el que reside el *Ánima del retiro*, tú de la enunciación (destinataria de la comunicación, destinadora de la transformación).

Después del ritual se lleva el agua ya “curada” durante el ritual y se arroja a las puertas de la casa de la persona- negocio, en este caso- que se desea retirar, metonimia del espacio vital del sujeto que se desea alejar. Lo mejor es realizar el rito durante un viernes, procurando arrojar el agua a la medianoche.

Vemos que hay varios cambios de estado, el principal es sin duda alejar al obstáculo, pero este precisa de otros programas de uso. El primero es el que se da cuando la curandera ( $S_2$ ) califica ( $O_{Msph}$ ) al cliente que pasa de ser sujeto de estado ( $S_1$ ) a oficiante ( $S_2'$ ) del ritual del retiro:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_2'$ . El otro programa de uso consiste en el cambiar el estado del agua por medio de una petición en la que el oficiante ( $S_2'$ ) otorga un cirio ( $O_V$ ) al *Ánima del retiro* ( $S_1'$ ), y ésta otorga el retiro ( $O_{V-}$ ) al oficiante. Tenemos pues los siguientes cambios de estado: por un lado el oficiante renuncia a un cirio, hay una disyunción de tipo reflexiva en la cual coinciden en la transformación el sujeto de hacer ( $S_2'$ ) y el de estado ( $S_1$ ),  $S_2' \Rightarrow [(S_1 \wedge O_V \vee S_1') \rightarrow (S_1 \vee O_V \wedge S_1')]$ , pero al mismo tiempo hay una atribución transitiva, el oficiante se manifiesta también como sujeto de hacer transformador ( $S_2''$ ) y el *Ánima del retiro* se convierte en sujeto de estado ( $S_1'$ ) que recibe el objeto de valor ( $O_V$ ) en una conjunción transitiva, constituyendo así la función donación. Pero esto no termina aquí, el oficiante hace a cambio una petición, un objeto modal un poder-hacer, un poder-retirar. El *Ánima del retiro* otorga, sin renunciar, un objeto modal que consiste en la capacidad de poder-retirar figurativizada en un objeto negativo ( $O_{V-}$ ), se da una transformación por disyunción reflexiva en la que coinciden el sujeto de hacer ( $S_2''$ ) y el sujeto de estado ( $S_1'$ ):  $S_2'' \Rightarrow [(S_1' \wedge O_{V-} \vee S_1) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V-} \wedge S_1)]$ , y al mismo tiempo hay una atribución transitiva, el *Anima del retiro* se manifiesta también como sujeto de hacer transformador ( $S_2'''$ ) y el oficiante se convierte en sujeto de estado ( $S_1$ ) que recibe el objeto negativo ( $O_{V-}$ ) que aparece como un antivalor:  $S_2' \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V-}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V-})]$ . Se da un proceso de intercambio de un don y un contradon, en el que los actantes se convierten alternadamente en destinador y destinatario, produciéndose características de la función contrato.

Todo esto se construye en otros semas, que apoyan al ritual, dados en la temporalidad. El viernes, el día prescrito para la realización del acto, es mágico por excelencia como el martes. El sema mágico que lo opone a otros días de la semana refuerza y da sentido a la acción por la institucionalización propia de la esfera de realización, codificada en la tradición específica. Del mismo modo, la media noche con su carácter cimero de un ciclo y de inicio de otro en medio de la oscuridad, da el sentido de lo marcado, lo discreto frente a lo continuo, además de llenarse de connotaciones difusas por lo oscuro y lo ambiguo de su posición.

Una vez que el oficiante ha conseguido la capacidad de retirar, con el agua, tiene que otorgar ese objeto a quien desea retirar, dándose un programa de conjunción transitiva, en la que el oficiante ( $S_2'$ ) otorga el retiro, un antiobjeto ( $O_{V'}$ ), al competidor o sujeto de estado ( $S_1$ ), dándose la transformación que une el retiro con todas sus negatividades al individuo que se desea alejar<sup>46</sup>:  $S_2' \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'})]$ . El programa narrativo finaliza cuando el competidor ( $S_1$ ) se retira y se recupera el objeto usurpado inicialmente ( $O_{V'}$ ) por la transformación que le realizó su competidor, esta última transformación es con la que inicia el problema básico del programa narrativo:

PN <sub>Retirar</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V'}$ )	La sujeto ( $S_1$ ) está en posesión exclusiva de sus ventas y ganancias ( $O_{V'}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_1 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V'} \vee S_1) \rightarrow (S_1 \vee O_{V'} \wedge S_1)]$	Un antisujeto ( $S_1$ ) actúa como transformador, al competir por las ganancias ( $O_{V'}$ ) las empieza a compartir con la sujeto ( $S_1$ ) e incluso esta última empieza a perderlas	
EN <sub>3</sub> : ( $S_1 \vee O_{V'}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se separa de las ganancias ( $O_{V'}$ )	
EN <sub>4</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_2'$	La curandera ( $S_2$ ) da la capacidad ritual ( $O_{Msph}$ ) que no tenía a la sujeto ( $S_1$ ) para realizar el retiro, instaurándola como oficiante ( $S_2'$ )	Ritual
EN <sub>5</sub> : $\{S_2' \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V'} \vee S_1) \rightarrow (S_1 \vee O_{V'} \wedge S_1)] \} \rightarrow S_2''$	La sujeto como oficiante ( $S_2'$ ) renuncia a una veladora ( $O_{V'}$ ) que poseía y la otorga al <i>Ánima del retiro</i> ( $S_1'$ ) convirtiéndola en una entidad transformadora ( $S_2''$ ) a cambio del don	
EN <sub>6</sub> : $S_2'' \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'})]$	Activa, el <i>Ánima del retiro</i> ( $S_2''$ ) otorga a cambio el retiro ( $O_{V'}$ ) al sujeto ( $S_1$ )	
EN <sub>7</sub> : $S_2' \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'})]$	El sujeto, como oficiante ( $S_2'$ ), a su vez otorga el retiro ( $O_{V'}$ ) al antisujeto ( $S_1$ )	
EN <sub>8</sub> : $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'} \wedge S_1) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'} \vee S_1)]$	El sujeto, como oficiante ( $S_2'$ ), transforma la situación en la que perdía ganancias ( $O_{V'}$ ) como comerciante ( $S_1$ ), y el competidor las obtenía ( $S_1$ ), en otra en las que el sujeto ( $S_1$ ) las posee y el antisujeto ( $S_1$ ) las pierde	
EN <sub>9</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V'}$ )	Retorno a la situación original	

El rito se comprende mejor si se expone el esquema actancial de la oración:



Mientras en el destierro el rito necesita que el oficiante adquiriera el estado de “soberano”, para realizar la transformación en este ritual sólo precisa de una ofrenda al agente místico competente personalizado. Este programa de uso permite la transformación principal.

Si tomamos los ejes lógico y práctico, con que redujimos la matriz teórica de transformaciones, veremos en la lógica interna- en su parte lógico-simbólica- que hace uso semejante de las leyes de la analogía, usando fetiches que están impregnados del mana que da el cruce de fronteras socioconceptuales, a lo que Mauss llamó marginalidad.

Leach permite conceptualizar este rito en su lógica interna racional:

<b>APLICACIÓN DE LEACH</b>					
Descripción normalizada	Categoría Amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora y el agua están en sus sitios normales, tienda y pila	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El hechicero trata a la veladora y al agua como signos metonímicos
2. Se ostentan y nombran : “esta es la veladora del retiro y esta es el agua del retiro, (estos son símbolos de una función)...este es el contexto de ‘X.’ (es ‘X’)...”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diferentes	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante actúa sobre el contexto de ‘X’	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diferentes	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción sobre el contexto afecta a ‘X’	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diferentes	Trata al supuesto indicador natural como señal

A diferencia del rito 1, en éste la acción conceptual es predominantemente metonímica más que metafórica, a pesar de que se activa con la metáfora, pues se contagia un estado a un contexto para que éste a su vez contagie al sujeto. Sin dudar que la veladora es símbolo de un estado y que el espacio lo es de una persona.

Para completar la lógica interna, se ve la emotividad que acompaña al proceso en el deseo de más ganancias del sujeto en forma exclusiva y sin tolerar competencia, con más avaricia y egoísmo que envidia. Eso conecta con la lógica externa, con la existencia individual

de la vida cotidiana, con los problemas del existir que aquí nos conectan con la lucha por el producto social a que nos arroja la estructura social, buscando el dominio exclusivo y la anulación de posibilidades de los otros competidores por medio de un ritual de transformación disyuntiva.

Hay en el eje práctico un paso de polo a polo que no se dio en el rito 1, hay sin duda una razón inmanente del rito expresada en la búsqueda de la exclusividad competitiva con exclusión de rivales, dada en la lógica externa, así como una manipulación del retirado. Pero también hay el uso de personificaciones numínicas- el *Ánima del retiro*- y el uso de la ofrenda que constituye la plegaria, hay pues manipulación del antisujeto y persuasión en el destinador.

Se da la eficacia simbólica por medio del hacer-saber, hacer-creer y hacer-hacer, basado en el saber-hacer que se desenvuelve gracias a un creer. No hay sin embargo efectos orgánicos por medio de la abreacción y la transferencia ni la transformación orgánica respectiva. Se da un cambio simbólico que aleja un obstáculo social y no físico. Esa eficacia simbólica si tiene las bases del creer grupal tradicional- aunque en difícil situación por visiones que reducen la magia a una ilusión- y en el creer del oficiante en su capacidad y del paciente en la capacidad del curandero.

#### **2.3.1.1.2.- Ritos para alejar malas intenciones**

Las malas intenciones se alejan en modo semejante a la forma que se alejan personas, excepto el alejamiento de chismes que es un tanto diverso de los ritos del grupo, aunque conserva el mismo sistema profundo de la axiologización proxémica y del poder.

##### **2.3.1.1.2.1.- Alejar males por enemistades (R<sub>3</sub>)**

###### **DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA ALEJAR MALES POR ENEMISTADES**

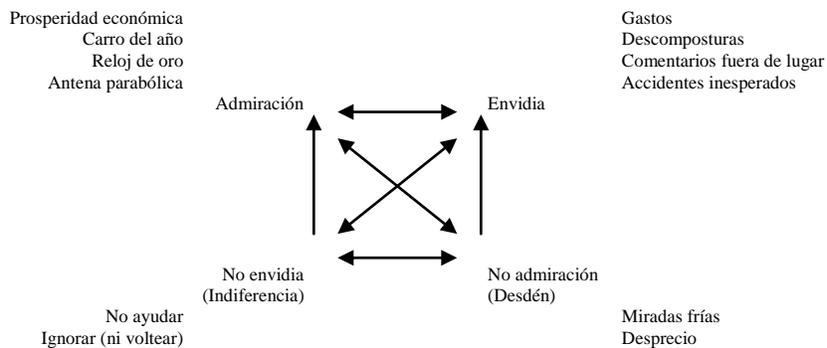
“...róbate agua bendita y consíguete alcohol, amoniaco, éter y agüita corriente, juntas todo y lo serenas una noche. Al otro día, un martes, avientas todo a donde está tu enemigo o a los cuatro puntos cardinales y dices con todas tus fuerzas: *“Alejo todo mal y toda sal que me lancen en el nombre y conocimiento de Dios Todopoderoso. Que así sea.”*”

El informante es un comerciante que tiene su negocio en el sur de la ciudad, y en un pueblo de Zacatecas que colinda con el poniente del estado de Aguascalientes. Con ingresos altos y contexto social de clase media a baja . Católico dominguero, de vez en cuando hasta a misa asiste y a veces se persigna (mal). Cuenta que sus negocios eran prósperos pero sentía que “no le rendía el dinero”, que todo lo que adquiría y le daba estatus como su carro, su reloj y su antena parabólica se le descomponían y/o le sucedían accidentes raros e inoportunos. Su carro del año se descomponía en lugares elegantes y a la vista de todos- sin motivo aparente- la gente

lo miraba con desdén o lo ignoraba, pero nadie lo ayudaba. Compró un reloj de oro al que un amigo miró fijamente y dijo, sin que viniera al caso, que comprar joyas era una estupidez. Días después cayó su reloj y quedó inservible, tenía que tornerarse la caja para ponerle otra máquina, a pesar de que cayó de una altura no mayor de un metro.

Recomendado por una amiga de su esposa, acudió a una curandera en Jesús María que le dio forma a sus sospechas: tenía más enemigos de los que creía, la envidia de su prosperidad le acarrea enemigos y enemistades que no siempre daban la cara y eso causaba que todo lo que lucía como signo de prosperidad se estropeará. Necesitaba alejar enemistades y envidias. La figuración de esta situación y su estructura profunda se aprecia aquí:

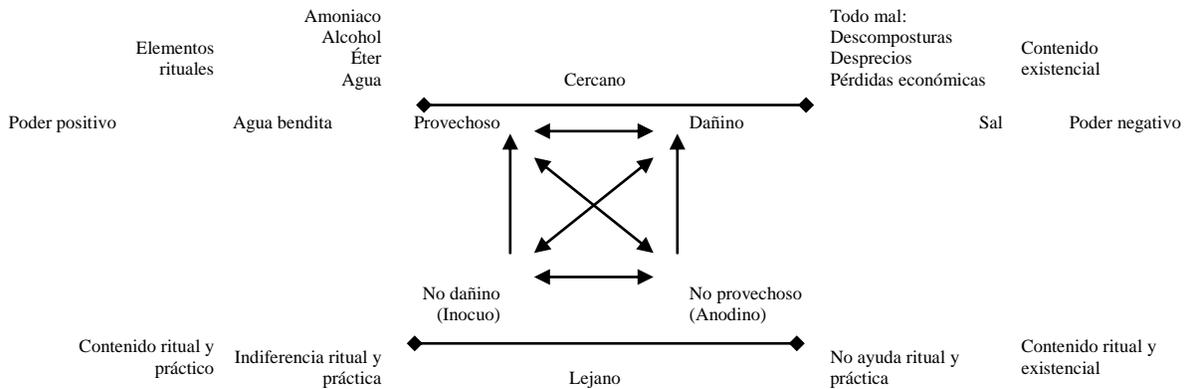
**CUADRO SEMIÓTICO DE LA IMAGEN PRECARIA DE ESTATUS POR EFECTO DE ENVIDIAS**



Semejante al retiro, la acción pretende poner fuera de nuestro contexto de interés y de acción males causados por la enemistad o malas intenciones, no personas. El uso de elementos es de múltiple procedencia y contexto. Se usó agua bendita robada, amoníaco, alcohol, éter y agua. El agua bendita se sacraliza en la iglesia separándose de su uso común, y a su vez se separa de su uso religioso y se hace mágico al entrar en la antiestructura por medio del robo. El alcohol y el éter se usan por la extensión de sus propiedades captadas por la intuición sensible, son de olor fuerte y tienen capacidad solvente, por lo tanto son poderosos y adecuados para alejar y deshacer envidias por enemistades. Lo que conjunta estos elementos tan disímbolos es el sema “poder” que unifica lo fuerte, lo separado, lo prohibido y lo marginal. El mana<sup>47</sup>, no es de naturaleza diferente a esto que acabamos de describir. Pero además, el poder de estos elementos es excluyente, repelente o corrosivo. Estos elementos destruyen, excluyen o alejan lo negativo. El elemento fundamental es el agua bendita: aleja lo negativo por su positividad excluyente, los elementos contiguos repelen o corroen, pero su sentido se define por la calidad del agua bendita y la oración y así “alejan”, exteriorizando la acción equivalente a la propia que a su vez se interioriza. La sal no se da en los elementos, se da en la oración, es la metáfora de la

negatividad que frustra lo positivo, en este caso de la admiración que acompaña a los símbolos de estatus del sujeto:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA FIGURACIÓN DE ALEJAR MALES



Se mezclan los ingredientes un día antes- un lunes- se deja reposar la mezcla en un lugar seguro y alejado toda la noche y a la mañana siguiente- un martes- se arroja hacia donde está el enemigo o hacia los cuatro puntos cardinales diciendo: *“Alejo todo mal y toda sal que me lancen en el nombre y conocimiento de Dios todopoderoso. Que así sea.”*

La oración no hace más que repetir el paso de lo cercano negativo a lo lejano no negativo, o simplemente pasar del eje de lo cercano que afecta- positiva o negativamente- a lo lejano e inocuo, expresado en el cuadro semiótico de la axiologización proxémica, expuesto al iniciar los rituales para alejar.

El martes, día mágico, aporta otro sema contextual que da sentido al hecho global, a la isotopía<sup>48</sup> de lo mágico que se distribuye en toda la acción y los elementos, reafirmando su naturaleza específica. La temporalidad mágica con su sema correspondiente que separa (mágico/cotidiano) se hace notar cuando el día anterior es un mero prólogo sin más función que el trambalinas instrumental. El martes es el día de la acción, no cualquier otro. Los puntos cardinales- por otro lado- son una metáfora espacial del mundo, pero también una hipérbole del entorno de interés del sujeto.

Es conveniente hacer un breve paréntesis para advertir que aquí no hubo “trabajo”, las meras malas intenciones por envidia también obstaculizan la acción y el deseo de las personas sin necesidad de elaborar ritos. Esto se da porque parece que cualquier persona es capaz de emitir energía negativa, aunque haya personas excepcionalmente dotadas para el caso que “tienen mirada fuerte” y pueden causar “mal de ojo” por pura admiración y sin envidia.

Previos al programa de transformación principal, se dan dos programas de uso como en ritos anteriores. De nuevo se transmite un saber-hacer del oficiante (S<sub>2</sub>) que se convierte en sujeto de hacer y destinador de la competencia, se parte otra vez del creer del consultante (S<sub>1</sub>)

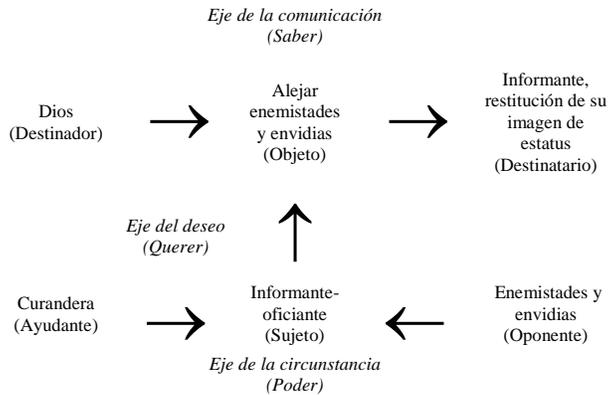
que se convierte en oficiante ( $S_2'$ ), al completar su competencia con el saber-hacer y el poder-hacer transmitidos en el objeto modal a su creer particular:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{M_{sph}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M_{sph}})] \rightarrow S_2'\}$ . Se hace una transformación transitiva conjuntiva, en la que se transmite la capacidad al sujeto con el objeto modal (saber-hacer y poder-hacer).

Ya como sujeto competente ( $S_2'$ ) el informante realiza su ejecución: alejar envidias y enemistades de sí y su entorno, causadas por antisujetos envidiosos y malintencionados ( $S_2$ ) en una transformación en la que coinciden en el informante el sujeto de hacer ( $S_2'$ ) y el sujeto de estado ( $S_1$ ), en la transformación disyuntiva de naturaleza reflexiva de un objeto ( $O_{V.}$ ) de antivalor (envidias, males, enemistades), al realizar la oración y rociar la mezcla.

La oración no sólo hace la transformación, alejar todo mal y toda sal, de manera competente según lo atestiguan los programas de uso. También se hace en el nombre y con el conocimiento de Dios ( $S_3$ ). En otras palabras, otro sujeto realiza la sanción del acto y con esto lo valida. La enunciación inscribe al destinador de la sanción según las modalidades del ser que es ( $O_{M_{ss}}$ ), a través del saber sobre el sujeto, el objeto y el destinador de la acción. Esto es muy teóricamente semiótico, pero se acomoda perfectamente a lo que dice la oración: “...en el nombre y conocimiento de Dios...” Con lo que se da otra atribución más de tipo transitivo: la sanción basada del ritual en la modalidad del ser del ser:  $: S_3 \Rightarrow [(S_2' \vee O_{M_{ss}}) \rightarrow (S_2' \wedge O_{M_{ss}})]$ :

PN <sub>Retirar 2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V+}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) tenía una situación próspera, admirable y afortunada ( $O_{V+}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_2 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V+})]$	Un antisujeto transformador cambia ( $S_2$ ) su situación, pierde prosperidad, admiración y fortuna ( $O_{V+}$ ) con brujería	
EN <sub>3</sub> : ( $S_1 \vee O_{V+}$ )	El resultado de la brujería es la disyunción del sujeto ( $S_1$ ) de su envidiable situación ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>4</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{M_{sph}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M_{sph}})] \} \rightarrow S_2'$	Una curandera ( $S_2$ ) le transmite rito del retiro y la capacidad para realizarlo ( $O_{M_{sph}}$ ) transformando al sujeto ( $S_1$ ) en oficiante competente ( $S_2'$ )	Ritual
EN <sub>5</sub> : $S_2' \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V.}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V.})]$	Como oficiante competente ( $S_2'$ ) el sujeto se desvincula a sí mismo ( $S_1$ ) de su estado de conjunción con la ausencia de su buena fortuna o causada por la envidia o antiobjeto ( $O_{V.}$ )	
EN <sub>5</sub> : $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{M_{ss}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M_{ss}})]$	La disyunción con el mal se hace con la sanción ( $O_{M_{ss}}$ ) del destinador positivo trascendente y más importante ( $S_3$ ); es decir, Dios	
EN <sub>6</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V+} \vee O_{V.}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) recupera su buena situación ( $O_{V+}$ ) y se retira el mal por brujería ( $O_{V.}$ )	

El esquema actancial de la oración permite muestra la transformación simbólica desde el punto de vista del oficiante:



La temporalidad mágica con su sema correspondiente que separa (mágico/cotidiano), se hace notar cuando el día anterior es un mero prólogo sin más función que la de espacio trsbambalinas instrumental. El martes es el día de la acción, no cualquier otro.

La parte lógico-simbólica-interna del eje lógico se da a partir de un ascenso de propiedades de los objetos, todos son fuertes y repelentes, la intuición sensible nos permite clasificarlos juntos y darles propiedades y funciones, trasladando los objetos de un contexto a otro con la extensión simbólica de sus características, actuando como significantes en parte diversos en parte semejantes: si es repelente a los sentidos, luego es repelente a los males.

Retiro		Repelente de males y envidias
Alcohol, éter	Repelente sensible	

Alcohol + Eter: Repelente sensible::Alcohol +Eter + Agua bendita: Repelente espiritual  
Contexto de la intuición sensible: Contexto ritual mágico

Este traslado lo marca el cambio de contexto de lo común a lo mágico dado en torno al símbolo dominante- en el sentido turneriano- que es el agua bendita, extraída de su contexto pero sin perder su capacidad excluyente de males. Lo que repele por la intuición sensible, semejanza metafórica, repele simbólicamente al mal al acompañarse de agua bendita. La contigüidad funcional de su contexto, se conserva pero aplicada a otros objetos de tipo mágicos, y no sólo sensible o religioso. Se traslada lo repelente de lo sensible y lo religioso, se contagia a un lugar y éste contagia a una persona.

La lógica interna emotiva se conecta inmediatamente con la envidia, con el miedo de mostrar la prosperidad, pero también con la necesidad de explicar la concurrencia de la biografía personal con los acontecimientos externos, en el contexto socialmente pertinente. Este rito lo pudo haber recopilado y explicado Evans-Pritchard o Gluckman. Pero no sólo es

cuestión de racionalizar desgracias, atribuirles como causa la envidia no es otra cosa que mostrar la lógica externa de la magia. La existencia individual con problemas cotidianos constantes e inexplicables afecta también a la vida íntima, frustra y angustia a quien no puede controlar su entorno de interés. Eso se da porque en el entorno hay una disputa no sólo por dominar y controlar la apropiación del producto social, sino que también hay disputa por el prestigio que esto reporta por medio de la ostentación. Las posibilidades y oportunidades de competir molestan o asustan.

En el eje práctico, el rito es claramente profano, con intereses prosaicos y egoístas, se coacciona al antisujeto y se busca la sanción de Dios pero no se ve que haya tanto súplica como sanción. Lo profano y lo sacro se funden pero en términos que lo profano es estructural y lo religioso accesorio, la finalidad es más que personal.

La eficacia simbólica es cubierta pero no se da el hacer-hacer que se manifiesta en la inducción simbólica de cambios orgánicos, por lo tanto tampoco hay abreacción, transferencia ni transformación orgánica. El tipo de magia del rito es privado, prescriptivo, práctico y benéfico pues funciona como ayuda en la realización de un deseo.

#### 2.3.1.1.2.- Alejar chismes (R<sub>4</sub>)

##### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA ALEJAR CHISMES

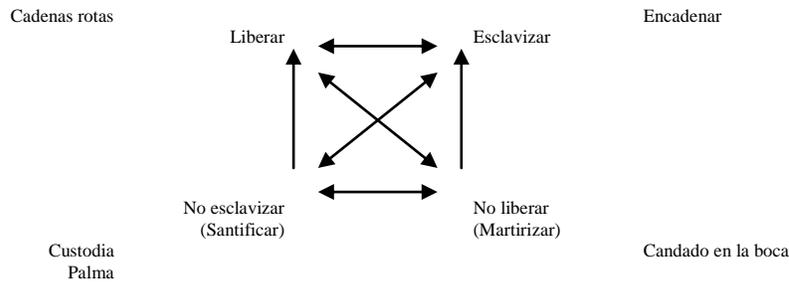
“Lleva una imagen de San Ramón Nonato, 7 velitas de cebo, 7 gotas de loción de la que uno usa, 7 de agua de rosas y 7 de agua de azahar... se revuelven todas las aguas y el perfume, untas las velitas y por siete días se prende una vela en medio del candado hasta que se acabe y se reza: ‘Como cierro este candado, San Ramón cierra la boca a quienes hablan mal de mi’...todos los días a las doce del día...se comienza en un martes.”

A diferencia de los otros “alejamientos” los chismes no son tanto alejados cuanto “cerrado” lo que los profiere. Por respeto descriptivo a las categorías de los informantes se incluye dentro de esta categoría de alejar al proceso de acallar chismosos<sup>49</sup>.

El acto más simple es “Taparle la boca a San Ramón”, que consiste en buscar un hoyo en una pared y llenarlo con masa para tortear- o chicle según señoras más “modernas”- diciendo muchas veces: “*San Ramón tápale la boca a ( se dice el nombre)*”. Este rito, sin embargo no sólo se usa para acallar un chisme, las señoras que nos lo informaron también solían usarlo para evitar los regaños de sus maridos. San Ramón Nonato es llamado así por haber nacido de una cesárea a su madre muerta, lo que lo convierte en el patrón de las parturientas, pero obviamente no se usa en este ritual por eso. Los atributos que lo rodean en la iconografía- figuras sémicas- son la custodia simbólica de la fe, la palma del martirio, cadenas rotas a los pies y candado. Estos elementos figurativos revelan la ocasión del icono, el estado

del sujeto y la motivación de este estado. San Ramón liberaba esclavos cristianos en Argel y fue martirizado por los moros con un candado en la boca.

CUADRO SEMIÓTICO DE LA FIGURACIÓN DE SAN RAMÓN



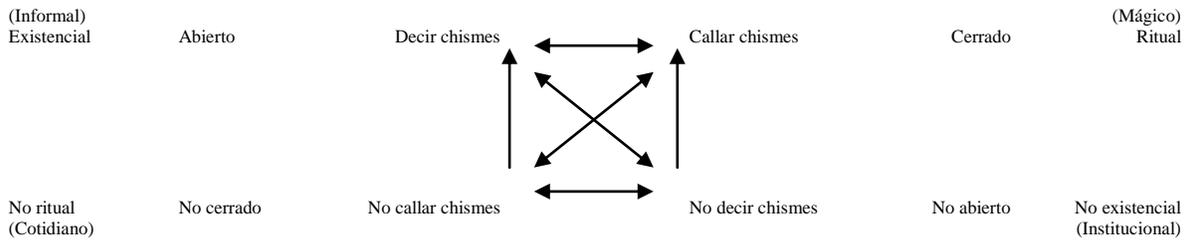
El último emblema es el semema seleccionado para acallar chismes, tapan la boca, el rito actualiza este mito por medio de la metáfora inicial al simbolizar el hoyo como la boca de quien se quiere callar y luego actuar en éste como si fuese aquélla. En este caso el martirio, al sublimarse en la santidad, forma un principio activo en que lo semejante produce lo semejante, no es como en los ritos anteriores en que lo contrario vence a lo contrario.

Otros rituales simples consisten en prender la *Veladora de San Ramón* o untarse el *Perfume de San Ramón*. Como suele suceder hay imagen, veladora, perfume, polvos y agua de San Ramón, con los mismos atributos visuales que vehiculan sus oficios mágicos.

El informante de este caso fue una profesionista de 32 años, católica practicante de clase media, que no soportaba una compañera de trabajo que la envolvía con frecuencia en conflictos. La compañera le levantaba a la informante una calumnia tras otra con quien pudiera y quisiera escuchar, algunas personas la ignoraban, otras repetían lo dicho sin creer del todo, otras más le creían. Lo cotidiano era esto, por lo que intentó arreglar la situación a través de amigos comunes- entre los compañeros del trabajo- y hasta por medios institucionales, pero la queja con las autoridades y la indicación de éstas de “dejarse de chismes” fue inútil, e incluso motivó más calumnias aunque de forma más encubierta frente a la institución.

En todo caso la situación era siempre incómoda y frecuentemente conflictiva. La madre de la informante, una emprendedora agente de ventas, la llevó a Jesús María con la curandera a ella y a todas sus hermanas (4). Clientes asiduas desde hace 14 años, se convirtieron en excelentes informantes- y lectoras- de este trabajo. El ritual que realizó fue algo más elaborado que los que nos habían comentado vecinas de Jesús María (no eran especialistas). Lo urgente era corregir la situación con la capacidad de San Ramón, sólo la celebración del ritual permitiría callar los chismes:

CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL PARA ALEJAR CHISMES



El ritual requirió de una imagen de San Ramón, de un candado con cerradura amplia, 7 velas de cebo, 7 gotas de loción de la que se usa comúnmente, 7 gotas de agua de rosas, 7 gotas de agua de flor de azahar. Durante siete días se unta una de las velas de sebo, se mete en la cerradura del candado y se prende diciendo: “*Como cierro este candado, San Ramón cierra la boca a quienes hablan mal de mí*”, y se deja la vela prendida hasta que se consume. Esto se hace durante una semana empezando el martes a las doce del día.

Mientras los elementos figurativos que se usan para curar la vela atienden a semas como calma, éxito, tranquilidad y hasta somnolencia, la realización del rito con inicio en un martes a las doce del día, nos proporciona figuras sémicas que forman una configuración discursiva muy típica del ritual mágico. El martes tiene semas mágicos- como el viernes- se le usa para rituales mágicos en oposición a otros días no-mágicos, no separados de lo cotidiano.<sup>50</sup> Las doce del día y las doce de la noche suelen usarse ritualmente y con cierta preferencia, su ambigüedad entre el inicio y el fin de sus ciclos respectivos los marcan y resaltan<sup>51</sup>.

Otra vez nos encontramos con un ritual prescrito por el especialista pero que es realizado por el informante. Otra vez vemos que la competencia se transmite en forma de un saber-hacer y un poder-hacer, a alguien que ingresa al grupo de clientes por recomendación de un miembro del grupo. El especialista ( $S_2$ ) como sujeto instaurador de la competencia ritual otorga el objeto modal ( $O_{Msph}$ ) saber-hacer y poder-hacer al cliente o sujeto de estado ( $S_1$ ) que lo capacita para realizar el ritual:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_2'$ .

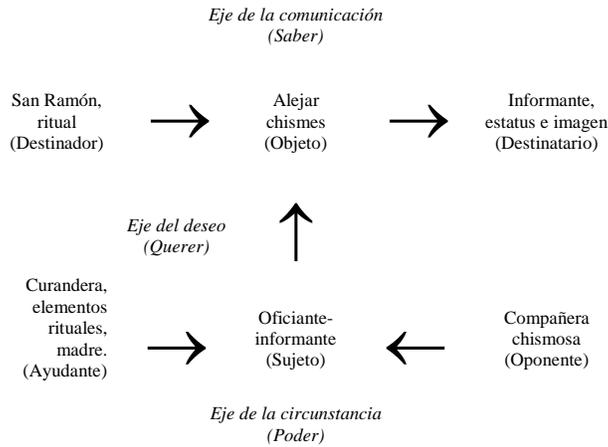
El ritual en sí es una clara muestra de coacción, no se hace petición ni mucho menos ofrenda a San Ramón. Lo primero que se hace es curar la vela de cebo con perfume y aguas perfumadas. Los atributos dulces suelen usarse para atraer la suerte, el éxito y la buena fortuna en general, pero al azahar en particular se le atribuyen poderes protectores, hinópticos y sedantes; y a la rosa poderes psíquicos, protectores y sedantes. La curación de la vela la transforma en algo suave, agradable y sedante, e incluso hinóptico. La vela al consumirse tapará la ranura del candado durante siete días, calmando y clausurando la boca vociferante. El símbolo del mito que fundamenta el rito, San Ramón es manipulado al actualizarse el mito con

el rito, se cierra el candado que le cerró la boca y se le hace cerrar la boca de los chismosos en forma semejante al cierre del candado, activando un mecanismo automático paralelo. El candado, símbolo de clausura, se cierra en el plano “instrumental”, mientras en el plano simbólico San Ramón ( $S_3$ ) cierra la boca ( $O_{V'}$ ) de los chismosos ( $S_1$ ):  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'})]$ . Hay entonces un hacer-hacer, un-hacer-como-yo-hago, en los planos “instrumental” y expresivo del rito se entabla una equivalencia simbólica entre el hacer del oficiante y el de San Ramón, y entre el candado y los chismosos. La dimensión significativa es reflejada por la simbólica como si fuese un espejo, el poder-hacer y el saber-hacer del santo se activa por su capacidad simbolizada en el mito del martirio, independientemente de su deber-hacer y su querer-hacer. No se persuade ni se convence, se manipula y coacciona pragmáticamente.

Tenemos entonces que el oficiante ( $S_2$ ) cierra la “boca” ( $O_{Mhh}$ ) al candado ( $S_c$ ) en la parte “instrumental o técnica” del rito. Y como consecuencia de este acto, con la elocución de la oración, se desencadena una acción equivalente en el plano simbólico por medio del hacer-hacer, y el santo ( $S_3$ ) cierra la boca ( $O'$ ) a los chismosos ( $S_1$ ) sin asentimiento ni ofrenda alguna:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_c \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_c \wedge O_{Mhh})] \} \Rightarrow \{S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O') \rightarrow (S_1 \wedge O')]\}$ . En realidad, todo el rito no es más que la conjunción sucesiva de transformaciones de estado que se diferencian por la coincidencia o separación entre los roles temáticos del sujeto en la transformación y naturaleza de la modalidad y el rol actancial del objeto. El especialista convierte al cliente en un oficiante al transmitirle en una operación conjuntiva transitiva la capacidad por el saber y el poder-hacer, el cliente ya contaba con un creer y un querer y un deber-hacer que le permitió acceder al especialista. El oficiante ya instaurado ejecuta el acto y cambia el estado del candado con todas sus modalidades virtualizantes, actualizantes y realizantes, desatando por medio del hacer-hacer la capacidad del santo: callar los chismes. El santo, por su parte, realiza el acto de transformación desde su deber-hacer como necesidad determinista, no se apela a su asentimiento sino a su función espontánea.

PN <sub>Retirar 3</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $S_1 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V'})]$	La antisujeto ( $S_1$ ) da con el chisme un objeto infamante ( $O_{V'}$ ) que la sujeto ( $S_1$ ) no tenía	Existencial
EN <sub>2</sub> : $(O_{V+} \vee S_1 \wedge O_{V-})$	La sujeto ( $S_1$ ) se separa de su buena fama ( $O_{V+}$ ) y se une con la infamia del chisme ( $O_{V-}$ )	
EN <sub>3</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_2$	La curandera ( $S_2$ ) enseña el rito ( $O_{Msph}$ ) a la sujeto ( $S_1$ ) y la transforma en oficiante ( $S_2$ )	Ritual
EN <sub>4</sub> : $S_2 \Rightarrow [(S_c \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_c \wedge O_{Mhh})]$	Como oficiante ( $S_2$ ) la sujeto coacciona a cerrarse ( $O_{Mhh}$ ) como boca al candado ( $S_c$ )	
EN <sub>4</sub> : $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mhh})]$	Simultáneamente a lo anterior, San Ramón ( $S_3$ ) actúa haciendo cerrar ( $O_{Mhh}$ ) la boca del antisujeto ( $S_1$ )	
EN <sub>6</sub> : $(S_1 \vee O_{V-})$	La sujeto ( $S_1$ ) se separa de la infamia de los chismes ( $O_{V-}$ )	

Con su esquema actancial respectivo:



San Ramón Nonato sufrió el martirio de ser encadenado en los labios, por eso puede cerrar la boca de los chismosos. Hay pues un fundamento mítico detrás de la función y un traslado homeopático de su padecer a su hacer, de su pasividad a su actividad. En la lógica interna sistémica se produce un paso en el que el significante San Ramón tiene una función: así como a San Ramón le cerraron la boca, San Ramón cierra la boca de los chismosos:

Contexto mítico		Contexto ritual	
Antisujeto (X) le pone candado (W) en la boca a San Ramón (Y)	El candado se convierte en símbolo del martirio	Yo (Z) cierro este candado	San Ramón (Y) le pone candado (W) en la boca a Antisujeto (X)
$X \Rightarrow Y(W)$		$Z \Rightarrow W$	$Y \Rightarrow X(W)$
Martirio	Función	Rito mágico	Transformación simbólica
Estado de martirio normalizado, los hechos son signos metonímicos del contexto	El martirio es símbolo metafórico de la función	El candado se convierte en indicador natural de la función de San Ramón	El candado como indicador natural se usa como señal
San Ramón:Función::Candado:Efecto ritual			

Hay motivaciones dadas en la parte emotiva de la lógica interna, el deseo de restaurar lo dañado por la infamia del chisme y la envidia del antisujeto. Esta es la vía que abre la comunicación hacia la lógica externa, la vida cotidiana se hace problemática y caótica y se rompe con la fluidez de ésta, característica fundamental para que sea precisamente eso: vida cotidiana. Lo anterior afecta irremediabilmente- aunque en segunda instancia- a la vida íntima del individuo, produciéndole ansiedad e incertidumbre como lo hace notar tanto Malinowski como Geertz. Pero esto se da por el orden precario que hay al interno de las relaciones informales, por más que institucional y formalmente se den regulaciones sobre la convivencia en el trabajo de la informante, lo que nos conduce a la lógica externa enunciada por los procesualistas: hay lucha por el dominio y hay tensiones que relativizan reglas y jerarquías.

En el eje de lo práctico se cubren simultáneamente los dos polos: lo sacro y lo profano, aunque se exteriorice lo inmanente y lo coactivo, la finalidad inmediata y pragmática de lo profano y lo sacro sólo se vincula con la trascendencia de la personificación de la entidad numínica, pero sin la aproximación persuasiva que esta implica. San Ramón es manipulado como una mera señal para un fin inmediato y cotidiano.

### 2.3.1.1.2.3.- Alejar trabajos mágicos (R<sub>5</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA ALEJAR TRABAJOS MÁGICOS

“Búsqese algo de San Cipriano, lo mejor es la veladora con imagen o la imagen y una veladora blanca... la veladora con imagen trae la oración, préndala un martes y récela: ‘*Virtuoso Cipriano Obispo de Corinto, confesor de la Santa Doctrina, te pido por el amor que a ti profesa nuestro señor cuides mi casa y todo alrededor. Ayúdame en cualquier hora de tribulación de rayos y torbellinos y de los malos vecinos que intenten hacerme mal. Protégeme de envidias y desgracias en los caminos. Con tus vestuarios cúbreme para que mis enemigos no me vean ni me escuchen para nunca encontrarme ni preso, ni muerto, ni herido. Atiéndeme para que no muera en pecado, para poder gozar la Gloria Eterna con Nuestro Señor Jesucristo, por los siglos de los siglos, Amén*’. ..hágalo a mediodía o medianoche si puede.”

Una forma de alejar brujería es colocar ajos en la puerta de la casa, esto se basa en una ascensión simbólica de las cualidades repelentes del ajo de ciertos tipos de plagas. Pero también se puede decir que el ajo protege, aunque en este caso se apela a su capacidad repelente antes que a su fuerza protectora.<sup>52</sup>

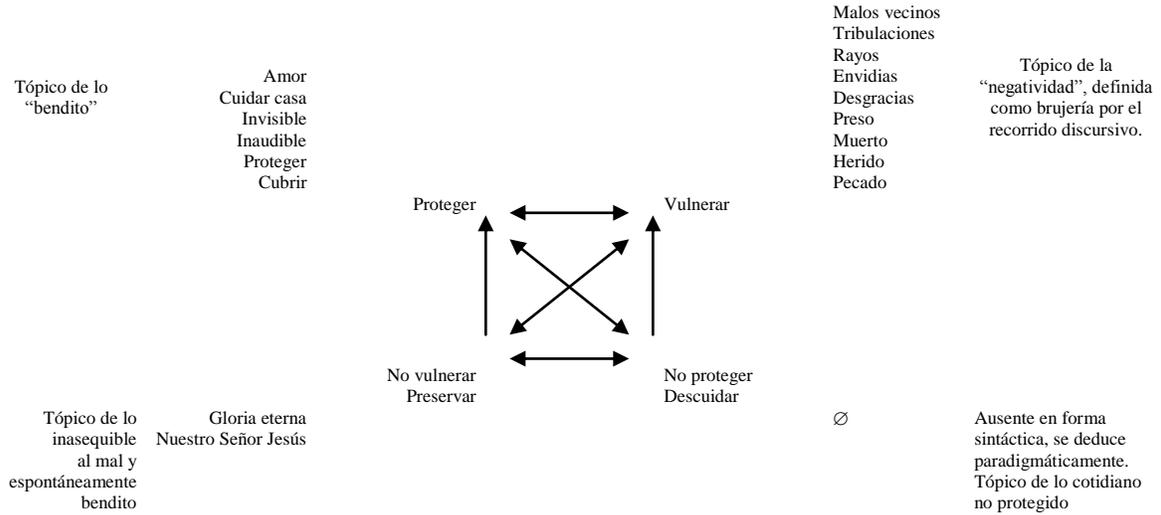
La informante no terminó la primaria, tiene 65 años y es comerciante, tiene un negocio en una zona que une fraccionamientos de tipo residencial medio y populares al poniente de la ciudad de Aguascalientes. Sus ingresos son de alrededor de \$ 2,000.00 diarios. Es católica más o menos practicante, con misa dominical y oraciones más o menos frecuentes. Acudió a Jesús María a consultar una curandera, con recomendación de una vecina, por la frecuente aparición de aceite en las puertas de su negocio. La curandera le dijo como limpiar el negocio y como alejar la brujería cualquiera que ésta fuese. El santo que se utilizó para alejar la brujería es *San Cipriano*, pero se podrá observar que su acción no es tan distinta de la protección.

Para este caso se puede usar tanto la veladora, como el perfume, el agua, el aceite o el perfume de *San Cipriano*. Este es el emblema diferencial de la destinación de los productos bajo su símbolo. Protege contra accidentes, malas intenciones, chismes, malos vecinos, tramposos y contra la brujería. Todo esto no deriva directamente de sus atributos, como la tiara y báculo episcopal, libro doctoral y corona de laurel del martirio- fue perseguido y decapitado- y la paloma, emblema virginal y de revelación. Pero se aclara cuando se sabe que fue obispo de Cartago y mártir. La tradición le atribuye una conversión de la magia negra al cristianismo. Lo semejante cura lo semejante. Por esta situación es el principio homeopático contra la magia

negra y todos los efectos de ella derivados, figurativizados en la oración de manera más que diáfana. La veladora se prende un martes y se reza la siguiente oración, con su estructura:

*Virtuoso Cipriano Obispo de Corinto, confesor de la Santa Doctrina, te pido por el amor que a ti profesas nuestro señor cuides mi casa y todo alrededor. Ayúdame en cualquier hora de tribulación de rayos y torbellinos y de los malos vecinos que intenten hacerme mal. Protégeme de envidias y desgracias en los caminos. Con tus vestuarios cúbreme para que mis enemigos no me vean ni me escuchen para nunca encontrarme ni preso, ni muerto, ni herido. Atiéndeme para que no muera en pecado, para poder gozar la Gloria Eterna con Nuestro Señor Jesucristo, por los siglos de los siglos, Amén.*

**CUADRO SEMIÓTICO DE LA FIGURACIÓN DE LA ORACIÓN DE SAN CIPRIANO**



La oración figurativiza con toda claridad los semas más relevantes de la protección (cuidar, cubrir, etc.) y su contrario el daño que vulnera (envidia, muerte, etc.). Definicionalmente, como paráfrasis, proteger es alejar lo negativo, clausurar y establecer la inaccesibilidad ante amenazas externas, pero sobre todo conservar lo positivo conceptualizado en el tópico de lo bendito. En este caso se dio ya la situación en que la sustancia mágica puede iniciar la contaminación por lo que se aleja al proteger, preservar lo establecido frente a ésta.

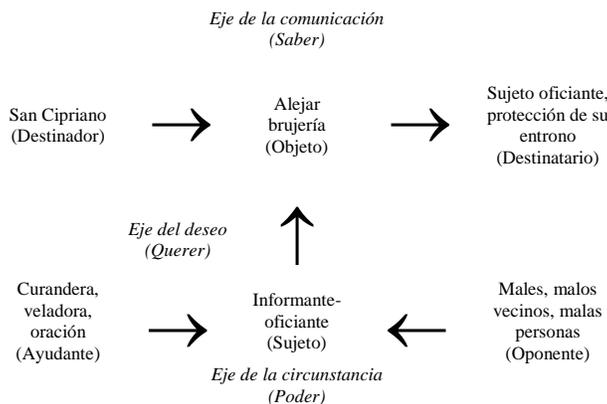
El martes está marcado por el sema de la temporalidad mágica, como ya lo hemos dicho, se prende la veladora y se hace la transformación simbólica, ofrendando la veladora y realizando una súplica, más que una coacción. Estamos otra vez frente al intercambio entre el hombre y lo divino, en la lógica del sacrificio más que la del hechizo, pero sus fronteras son tan difusas que esto es meramente indicativo.

Supongamos que un curandero, o actor experto (S<sub>2</sub>), transmite el saber y el poder hacer el ritual (O<sub>Mspsh</sub>) al oficiante, que puede ser un cliente (S<sub>1</sub>). Éste recibe la competencia entonces y se transforma en oficiante del ritual por el creer (anterior) el saber y el poder hacer: S<sub>2</sub> ⇒ [(S<sub>1</sub> ∨ O<sub>Mpsh</sub>) → (S<sub>1</sub> ∧ O<sub>Mpsh</sub>)]. Luego que se ha convertido en oficiante (S<sub>2</sub>'), el sujeto pide alejar la brujería (O<sub>v</sub>) al santo (S<sub>3</sub>) por medio de la oración y la veladora, figuras de la persuasión, el agradecimiento y la ofrenda del fiel (O<sub>Mdqh</sub>), más propias del sacrificio que del hechizo: {S<sub>2</sub>' ⇒

$[(S_3 \vee O_{Mdqh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdqh})] \} \rightarrow \{ S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V-}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V-})] \}$ . Aunque la oración no solo protege de la brujería, los demás antivalores son también figuras que comparten el sema causal y la negatividad intencional que acompaña a la brujería como explicación de las desgracias personales causadas por las malas intenciones de otros. Por otro lado, la oración no habla de alejar tanto como de proteger, por lo tanto las transformaciones que ejecuta el santo son la de alejar el mal y mantener al sujeto inaccesible y separado con la protección ( $O_{V+}$ ). Por lo tanto tenemos en realidad el siguiente diagrama transformacional que se desarrolla por parte del santo:  $S_3 \Rightarrow [(O_{V+} \vee S_1 \wedge O_{V-}) \rightarrow (O_{V+} \wedge S_1 \vee O_{V-})]$ . El programa narrativo es el siguiente:

PN <sub>Alejar brujería</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+}$ )	La sujeto ( $S_1$ ) se halla alejada de los efectos negativos de la brujería ( $O_{V-}$ ) y en poder de una situación afortunada ( $O_{V+}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_2 \Rightarrow [(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+})]$	Una persona ( $S_2$ ) malintencionada intenta con brujería cambiar la situación de la sujeto ( $S_1$ ) y causarle daño ( $O_{V-}$ ) y quitarle su buena fortuna	
EN <sub>3</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V-}$ ) $\vee$ $O_{V+}$	La sujeto adquiere un mal ( $O_{V-}$ ) y se separa de la buena fortuna ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>4</sub> : $\{ S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_2'$	Una curandera ( $S_2$ ) transmite a la sujeto ( $S_1$ ) el rito ( $O_{Msph}$ ) y la convierte en oficiante ( $S_2'$ )	Ritual
EN <sub>5</sub> : $S_2' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mdqh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdqh})]$	Como oficiante ( $S_2'$ ) la sujeto pide el auxilio ( $O_{Mdqh}$ ) de San Cipriano	
EN <sub>6</sub> : $S_3 \Rightarrow [(O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+})]$	San Cipriano ( $S_3$ ) cambia la situación en la que la sujeto ( $S_1$ ) se halla vinculada con la brujería ( $O_{V-}$ ) y separada de la buena fortuna ( $O_{V+}$ ), separándola de esta última y uniéndola con aquella	
EN <sub>7</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V+}$ ) $\vee$ $O_{V-}$	La sujeto ( $S_1$ ) se une con la buena fortuna ( $O_{V+}$ ) y se separa de la brujería ( $O_{V-}$ )	

Lo interesante está en la comparación entre el uso y el contenido funcional del rito, pues mientras el esquema actancial se puede analizar siguiendo el uso, la forma en que se cumple éste es a partir de otra función definicional equivalente. Veamos el esquema actancial del uso:



El objeto del ritual es alejar brujería, pero su función es proteger por lo que se nota una equivalencia “práctica” entre alejar lo negativo y proteger lo positivo.

Este rito se ubica en una posición muy parecida al anterior, hay una transformación disyuntiva a partir de un agente personalizado, la lógica interna es muy semejante. En la parte lógico-simbólica se nota la forma en que la analogía hace las transformaciones de la matriz que sirve por igual a la religión y la magia, del martirio y la santidad se pasa a la función y la eficacia, de lo pasivo se pasa a lo activo:

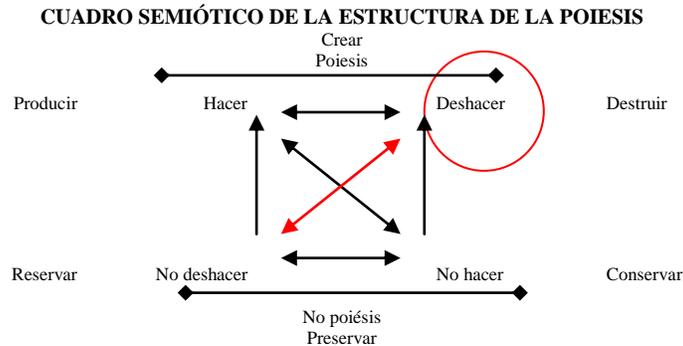
Contexto mítico		Contexto ritual	
Cipriano después de practicar la magia negra (X) se convierte en santo (Y)	Su canonización se transforma en símbolo contradictorio de la magia negra	El oficiante (W) pide protección (Z) a San Cipriano (Y+) contra la magia negra X-	San Cipriano (Y+) aleja (Z) la magia negra X- del sujeto (W) por contradicción
$X- \Rightarrow Y+$	$(Y+ \text{ w } X-)$	$W \Rightarrow Y+ (Z)$	$Y+ \Rightarrow X(W) \text{ w } X-$
Conversión	Función	Rito mágico-religioso	Transformación simbólica
Estado de canonización normalizado, los hechos son signos metonímicos del contexto	La conversión es símbolo metafórico de la función de oposición a la magia negra	La oración al santo se "convierte" en indicador natural de la función de San Cipriano	La oración como indicador natural se usa como señal
San Cipriano: Función::Oración: efecto ritual			

Hay diferencias que se atenderán en el eje práctico, pero adelantaremos algo. La entidad en sí es personalizada; es decir, no se da la anulación del agente que se da en la aplicación canónica de las leyes de la analogía y que hace automática su aplicación en términos muy frazerianos. Pero la oración, la ofrenda se convierte en esa señal que desencadena la comunicación con la entidad numínica personalizada. En la parte emotiva de la lógica interna, se nota miedo contra la envidia ajena y ante los signos de ésta, expresada en el aceite en sus banquetas, en su entorno. El deseo de no perder su buena situación y el miedo frente a la ostensión simbólica de la envidia ajena empuja a la sujeto a acudir a la curandera. Esto se da porque la lógica externa da una vida cotidiana bien lograda, fluida y manejable con un negocio próspero pero con símbolos ominosos de que esto se rompa, lo que afecta a la vida íntima con su carga de incertidumbre. Los símbolos de la brujería y las malas intenciones, se producen en un contexto social competitivo que en parte no soporta que alguien se adelante en la competencia por la acumulación del producto social, como lo hace notar Gluckman, pero esto sucede aun en un contexto donde la acumulación se permite y las oportunidades se distribuyen en un supuesta igualdad de circunstancias.

En el eje práctico se da una situación que se debe destacar con vigor, por un lado se establece una correcta aplicación de las características de lo sacro: la trascendencia de la personalidad destinadora de la transformación y su reverente persuasión. Pero no se hace con fines trascendentes, como quitar el pecado, salvar el alma o amar al prójimo. El fin se da en el otro polo del eje práctico, la inmanencia que permita un vida tersa y que conserva las buenas ganancias, aunque no se coaccione a la entidad numínica destinadora.

### 2.3.1.2.- Ritos para deshacer (R<sub>D</sub>)

La finalidad de este tipo de rituales es destruir los efectos derivados de las tendencias negativas pero también de los sentimientos como el odio, el amor, la enemistad, la envidia, el orgullo y la mala suerte. En general la idea básica del rito proviene de las operaciones culinarias, su analogado principal es el de disolver la sal en agua. El contrario que se encuentra en el código es hacer- la pareja con que se conforma su eje poiético- con lo que se puede expresar el sistema respectivo del rito en el siguiente cuadro semiótico:



Esto significa que es el segundo término del eje sémico complejo y que el inicio de su recorrido está en la deixis y el esquema negativos. Por otra parte, mientras que el cuadro semiótico proxémico se axiologiza en forma totalmente fija superponiéndose la calificación valoral de forma constante, en el cuadro semiótico poiético cada uno de los términos puede ser sujeto a todas las valoraciones axiológicas. Esto significa que se puede hacer lo positivo y también deshacerlo; o hacer lo negativo y deshacer lo positivo. Lo primero es magia blanca o curanderismo; lo segundo, brujería o hechicería (“trabajar con lo negro”). Este ritual en general, como el anterior del alejamiento, se ubica en el esquema negativo, pero su eficacia no precisa de la transformación contradictoria como en el caso del alejamiento, sino que el término se axiologiza, se puede alejar lo bueno o lo malo. Deshacer y alejar, tienen parentesco, ambos acaban con elementos negativos o positivos y producen efectos semejantes: desaparecer elementos del entorno del sujeto que le afectan para bien o para mal. Esto se refleja en la confusión de ciertos rituales, como se señalará en su momento pertinente.

#### 2.3.1.2.1.- La limpia (R<sub>6</sub>)

##### DESCRIPCIÓN DEL RITO DE LIMPIA

Se coloca al paciente de frente al oriente, se rocía con una mezcla de las lociones de 7 machos y 7 potencias y se recita: *‘Espíritus triunfantes, aquí en esta presencia y en este lugar y con permiso de Dios y de nadie más, yo te desalojo espíritus chocarreros y malos ¡a chingar su madre cabrones, porque Jesús está aquí! En nombre del padre del hijo y del espíritu santo y como Dios nadie’*. Después se pasa el pirul sobre el cuerpo de arriba abajo y de izquierda a derecha en el rostro, hombros, vientre y piernas, para después pasar a la espalda y hacer los mismos movimientos, al mismo tiempo que se dice: *‘Con estas tres cruces que hago, que es señal del buen cristiano, yo te libero del criminal y del villano, de cualquier mala influencia o maldición...En el nombre del padre, del hijo y del Espíritu santo y como Dios nadie’*

La limpia es el procedimiento principal para deshacer males como la “salación” o mala suerte, el mal de ojo u algún otro hechizo. Su analogía proviene de los quehaceres domésticos, lo que se revela cuando se usa su sinónimo “barrer” o “barrida”. El nombre del procedimiento atiende a la operación que consiste en pasar por el cuerpo del paciente los medios mágicos que actúan sobre el mal. Existen variantes de este rito, la forma más simple consiste en el pasar las ramas del árbol del pirul sobre el cuerpo del paciente, pero también se usa con el mismo fin un huevo y/o un limón. El pirul es un símbolo emblemático de la barrida, de la limpia. Es raro el individuo de Jesús María que ignora su uso como objeto que limpia, purifica y absorbe hechizos y malas vibraciones. Se le encuentra en todo el estado y su uso como objeto mágico está muy extendido, entre profesionales y no-profesionales. Aunque también se usa como protector, su uso en este ritual es por sus atributos relativos a la absorción de lo negativo. El huevo, por su parte, se utiliza con cierta constancia para limpiar, se supone que absorbe lo negativo, pero no hay una explicación del porque sólo un liso y llano “porque sí”. Existe una curandera en Fresnillo, Zacatecas, que basa todo su quehacer- casi exclusivamente- en el uso del huevo y la limpia con éste. Cuando los limones se secan prematuramente, se piensa que hay malas vibraciones o un hechizo en contra. También se pueden cargar y absorber las potencias negativas. Las operaciones simbólicas se explican muy fácilmente por parte de los actores: el limón limpia infecciones leves de los ojos, de la orina, de la piel. En la exégesis nativa-pobladores de Jesús María, practicantes y no practicantes de la magia- no faltó quien dijera que el limón “corta el mal de orín”, “aleja la infección”, “chupa la enfermedad”, sus propiedades terapéuticas ascienden y se toman simbólicas; corta, aleja y absorbe lo negativo. Estos elementos “chupan” los males, ese es el sema dominante que agrupa a los semas relativos de las figuras que hemos revisado. El clasema<sup>53</sup> “limpiar mágicamente” los une en el recorrido que forma la configuración discursiva particular, excluyendo otros semas como “protección” o “alimenticio”.

Los elementos mencionados absorben lo negativo al recorrer el cuerpo haciendo cruces en las “estaciones del recorrido”, que suelen ser la cabeza, los hombros, el pecho, las manos, la entrepierna, las rodillas y los pies. Como se puede observar, el cuerpo pierde su continuidad y se hace discreto, se enfatizan los lugares que permiten un orden y una orientación. Articulaciones o extremidades se convierten en posiciones que pueden hacerse constantes y representativas, separadas del cuerpo lo representan y sustituyen como zonas fuertes de éste y su acontecer.

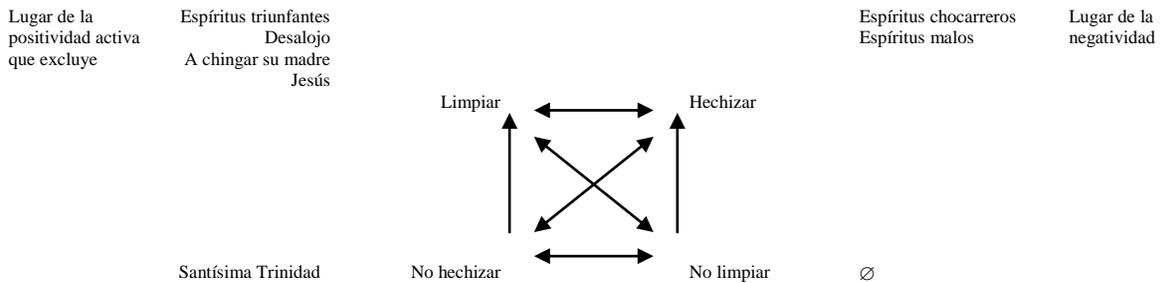
El orden casi siempre es de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha, que son las oposiciones espacio-corporales más fuertes, pero sin olvidar la oposición anterior/posterior que se realiza de adelante para atrás cuando no se hacen estaciones en el dorso de la persona, y tan sólo se da un recorrido apresurado y global de arriba hacia abajo en la parte trasera. Cuando se marcan estaciones en el dorso del cuerpo, la oposición tiene el sentido de atrás hacia delante, se comienza en el dorso y se termina adelante por lo regular. Es muy interesante observar como las estaciones del recorrido se vacían de sus significados simbólicos y son asumidos dentro de una configuración meramente sintáctico-espacial, eludiendo- aparentemente y en primera instancia- las connotaciones simbólico-valorativas que suelen acompañar al cuerpo en los ritos, pero esto es sólo aparente, como lo veremos más adelante.

Lo dicho hasta ahora acerca de la limpia, no significa que no se dé de otra manera. En una limpia, un viernes a las 12 del día, nos pararon de frente al oriente- “por’onde sale el sol”- se nos roció de una loción (que luego supimos que en realidad era la mezcla de dos lociones: 7 machos y 7 potencias) mientras se recitaba:

*“Espíritus triunfantes, aquí en esta presencia y en este lugar y con permiso de Dios y de nadie más, yo te desalojo espíritus chocarreros y malos ¡a chingar su madre cabrones, porque Jesús está aquí! En nombre del padre del hijo y del espíritu santo y como Dios nadie.”*

El conjuro gira en torno a la oposición ritual entre limpiar y hechizar, entre la acción de las potencias positivas y las negativas:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DE LIMPIA

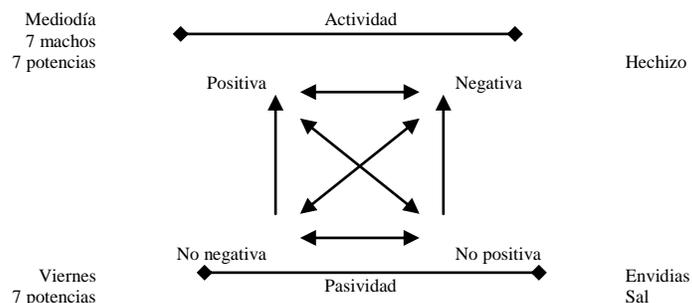


El oriente suele ser usado como símbolo del inicio, y el inicio como la posición simbólica de los ritos que permiten entrar algo, lo bueno comúnmente. El oriente, el lugar “por’onde sale el sol”, permite el inicio venturoso de los rituales y es análogo al día primero del mes o del año, o de cualquier ciclo delimitado. La misa del primero del año, el viernes primero o la inauguración, son fundamentales para la consecución de lo bueno, lo positivo y lo exitoso. Este sema espacializado, axiológizado positivamente, se concreta en la configuración discursiva derivada del recorrido solar durante el día. El viernes es- ya se señaló anteriormente- uno de los días que concretan la figuración de lo separado en la magia, y las doce del día, hora

terminal y marcada, es por sus connotaciones luminosas y cimeras de ciclo diurno, la hora preferida para este rito por sus semas de poder y positividad extrema.

El rociar de loción no tiene tanto el objeto de perfumar de manera diferencial, al menos no de manera diversa a como lo hacen otras lociones mágicas que no sean *Las 7 potencias* y *Los 7 machos*. Todos los perfumes mágicos huelen igual, quien ha participado en rituales de la curandería en Jesús María, podrá reconocer siempre el mismo olor fresco y penetrante, de notas florales, característico de estos perfumes. Su diferenciación esta en los emblemas impresos en las etiquetas, de manera semejante a las veladoras, aguas, polvos e imágenes. *Las siete potencias* lleva en su etiqueta un crucifijo rodeado de los siete orixas de la santería cubana: Obtala, Yenalia, Ochum, Changó, Sebula, Ogum y Elegua<sup>54</sup>. Se usa para atraer triunfos, poder, prosperidad y sabiduría, y también para destruir obstáculos de cualquier tipo. Es su capacidad destructiva y su positividad relativa las que lo inscriben dentro de la configuración discursiva que analizamos. El perfume de *7 machos* presenta una etiqueta con una herradura rodeada de 7 figuras de machos cabríos. Se usa para atraer la fuerza, el poder y la buena fortuna. El parentesco se da en el amplio sentido que unifica las manifestaciones poderosas y benéficas, el siete como símbolo de lo acabado y lo perfecto, pero también por la relación que ambos perfumes tienen con la suerte y el poder, en oposición a la mala fortuna que presuntamente van a desalojar. Así las figuras se desarrollan en torno a un esquema subyacente de significación:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA SIGNIFICACIÓN DE LOS ELEMENTOS RITUALES PARA LIMPIAR BRUJERÍA



Este cuadro semiótico se refiere, en principio, a los semas del recorrido figurativo de los objetos, pero bien se le puede superponer los eventos del cuadro que organiza los semas de la oración.

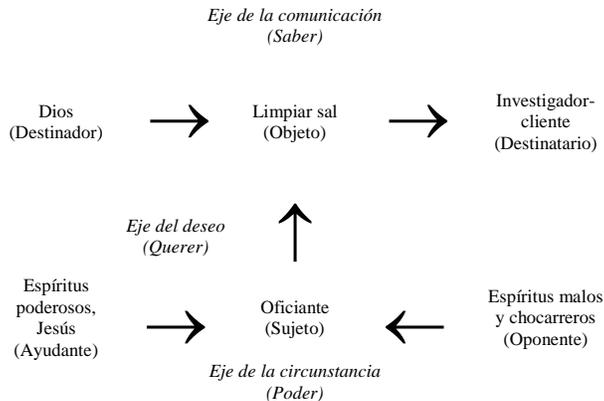
La oración es la condensación de la transformación simbólica, la disyunción de la negatividad que es representada por los espíritus chocarreros y malos ( $O_{Neg.}$ ) del sujeto de estado ( $S_1$ ), por parte del oficiante ( $S_2$ ) que solicita la ayuda ( $O_{Mph}$ ) de los espíritus triunfantes, las 7 potencias africanas y los 7 machos ( $S_3$ ), pero también contando con el permiso ( $O_{Mdph}$ ) de Dios ( $S_4$ ), ante la imposibilidad que representa la contradicción de que el bien ( $O_{V+}$ ),

simbolizado por Jesús ( $S_5$ ), este en el mismo lugar que los espíritus chocarreros y malos ( $O_{V-}$ ), lo que permite conseguir alejar el mal (O en el esquema actancial). Este rito no tiene la transmisión de competencia que si tuvieron los demás ritos, los programas de uso que preparan para la ejecución de la transformación principal se dirigen a entidades míticas, unas que sancionan y ayudan, y otras que son arrojadas:

PN <sub>L</sub> Limpiar brujería		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+})$	El sujeto ( $S_1$ ) está disyunto de la brujería ( $O_{V-}$ ) y en situación adecuada ( $O_{V+}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_2 \Rightarrow [(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+})]$	Un antisujeto ( $S_2$ ) transformador cambia el estado y junta al sujeto ( $S_1$ ) con la brujería ( $O_{V-}$ ) y lo distancia de la situación positiva ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>3</sub> : $(O_{V-} \wedge S_1) \vee O_{V+}$	El sujeto se une ( $S_1$ ) con la brujería ( $O_{V-}$ ) y separa de la situación positiva ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>4</sub> : $S_2 \Rightarrow [(O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+})]$	La curandera ( $S_2$ ) aleja la brujería ( $O_{V-}$ ) con la limpia restituye la unión con lo positivo ( $O_{V+}$ ), para esto:	Ritual
EN <sub>4</sub> ': $S_4 \Rightarrow (S_2 \vee O_{Mdqh}) \rightarrow (S_2 \wedge O_{Mdqh})$	Dios ( $S_4$ ) otorga a la curandera el permiso ( $O_{Mdqh}$ ) para realizar la limpia	
EN <sub>4</sub> '': $S_3 \Rightarrow (S_2 \vee O_{Mph}) \rightarrow (S_2 \wedge O_{Mph})$	Los espíritus triunfantes, 7 machos y 7 potencias ( $S_3$ ) dan poder ( $O_{Mph}$ ) para el rito	
EN <sub>4</sub> '''': $(S_3 \wedge O_{Mdqh} \wedge S_2 \wedge O_{Mph} \wedge S_4)$	La curandera cuenta con el permiso ( $O_{Mdqh}$ ) de Dios ( $S_4$ ) y el poder ( $O_{Mph}$ ) de los espíritus triunfantes, 7 machos y 7 potencias ( $S_3$ ) para realizar la limpia	
EN <sub>4</sub> '''''': $[(S_2 \wedge O_{V+} \wedge S_5) \vee O_{V-}]$	La curandera ( $S_2$ ) cuenta con el la positividad ( $O_{V+}$ ) de Jesús ( $S_5$ ) en exclusión con la negatividad de cualquier tipo que incluye a la brujería y espíritus chocarreros y malos ( $O_{V-}$ )	
EN <sub>5</sub> : $(S_1 \wedge O_{V+}) \vee O_{V-}$	Se retorna a la situación original	

La oración prologa el rito y enuncia los agentes, los medios y los efectos del mismo y su transformación correspondiente. Sin embargo no se ha dado la limpia, una manipulación física que hace uso de algún elemento que absorba el mal, actualizando simbólicamente lo dicho en la oración.

La forma perifrástica del enunciado narrativo no permitiría del todo comprender el esquema actancial del ritual, expresado a partir de la forma sintética del enunciado narrativo anterior:



Después de perfumarnos y prologar con la oración el rito, realizó la limpia con el pirul, cruzó el rostro; llevándolo en la mano derecha de la frente hacia abajo, primero, y de sien a sien

después. El sentido fue de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha sin decir palabra. Luego se hizo el mismo gesto en el hombro izquierdo, en el hombro derecho y en el vientre al mismo que tiempo que decía:

*“Con estas tres cruces que hago, que es señal del buen cristiano, yo te libero del criminal y del villano, de cualquier mala influencia o maldición...En el nombre del padre del hijo y del Espíritu santo y como Dios nadie.”*

Reducida a sus relaciones subyacentes tenemos el siguiente diagrama:



Esta oración presenta la misma transformación que la anterior e incluso los mismos roles relativos de los actantes. Lo interesante está en que la figura positiva y su contraparte negativa se triplican: 3 cruces, 3 entidades negativas: criminal, villano y mala influencia o maldición. Otra cosa importante es la figuración de la acción, del hacer: “Yo te libero”. Liberar contiene el sema “separación” en posición nuclear, con clasema humano. El núcleo sémico sería separar + independizar. Si se superpone el lexema “alejar” con sus respectivas relaciones al cuadro semiótico de la organización discursiva de los elementos mágicos, inmediato anterior, se podrá observar que se cubren de forma más o menos sinónima.

El gesto- por lo demás- se constituye sintácticamente con la oposición principio/fin, con sus equivalentes en el eje vertical y horizontal:

<i>Dimensión espacial:</i>	<b>Principio</b>	<i>Dimensión temporal:</i>
Ejes	Vertical	<b>Fin</b>
Eje horizontal	Izquierda	Horizontal
Eje vertical	Arriba	Derecha
Eje secuencial	Anterior	Abajo
		Posterior

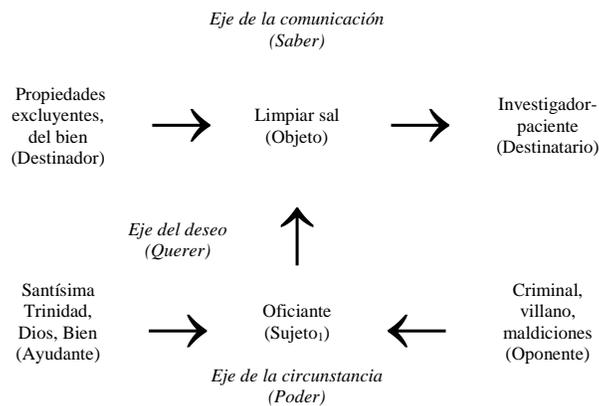
Este gesto forma una cruz, metáfora del bien que acompaña a Jesús y es excluyente del mal, sema presente en la figura del crucifijo del perfume de las 7 potencias y también en la oración prólogo, por la mención de Jesús. Este sema se encuentra además en la oración que arroja el mal con la acción de la barrida. La oración prólogo ordena al mal que se vaya por

medio de un hacer-hacer coactivo expresado por la fuerza de los espíritus triunfantes, y un deber-hacer por la contradicción del bien y el mal y la imposibilidad de que ocupen el mismo tiempo-espacio, representados por Jesús y los espíritus chocarreros, sin el querer-hacer de éstos últimos y con la sanción de Dios.

En cambio la transformación pragmática de poner la cruz que excluye al mal, señal del “buen” cristiano, arroja el mal “físicamente”, lo absorbe con el pirul y lo excluye con la cruz tres veces en nombre (sanción) de la Santísima Trinidad. La repetición de los mismos elementos figurativos, de principio a fin, repite los mismos semas de exclusión del bien y el mal, la absorción del mal y la sanción y ayuda de entidades trascendentes y poderosas.

El programa narrativo de la segunda oración no es muy diverso del primero, se basa en la exclusión bien/mal, semas figurativizados respectivamente en la cruz formada por el gesto, el enunciado “buen cristiano” y la Santísima Trinidad ( $O_{v+}$ ) por un lado, y el criminal, el villano, las malas influencias y las maldiciones, por otro lado ( $O_{v-}$ ).

El esquema actancial es el siguiente:



El programa sintético de la transformación simbólica se esquematiza así:

EN<sub>1</sub>: ( $O_{v+} \vee S_1 \wedge O_{v-}$ ): El sujeto ( $S_1$ ) se halla separado de lo positivo ( $O_{v+}$ ) y unido a lo negativo ( $O_{v-}$ )

EN<sub>2</sub>:  $S_2 \Rightarrow [(O_{v+} \vee S_1 \wedge O_{v-}) \rightarrow (O_{v+} \vee S_1 \wedge O_{v-})]$ : La oficiante ( $S_2$ ) cambia el estado del sujeto ( $S_1$ ), le separa lo negativo ( $O_{v-}$ ) y le une lo positivo ( $O_{v+}$ )

EN<sub>3</sub>: ( $S_1 \wedge O_{v+}$ )  $\vee$   $O_{v-}$ : El sujeto ( $S_1$ ) queda unido a lo positivo ( $O_{v+}$ ) y separado de lo negativo ( $O_{v-}$ )

Las tres cruces se ponen de manera diferente en los hombres y en las mujeres, en los primeros el triángulo se forma de manera invertida con los hombros y el vientre; en ellas se traza derecha partiendo de la cadera y colocando la cabeza como vértice superior. Es decir; el triángulo invertido denota género masculino y el enhiesto femenino.

En siete ocasiones- martes y jueves de cada semana- el ritual fue casi idéntico hasta aquí, salvo algunos cambios en las malas palabras a los males. Lo que siguió si tuvo algunos

cambios. Después de cada limpia nos hizo pisar unas ramas de pirul, unos días, y de otras hierbas revueltas con pirul en otros- “para limpiarnos”. Quemó la hierbas después para *deshacer* el mal. Esas hierbas eran las 7 *hierbas* que limpian, que absorben los males: romero, pirul, marrubio, laurel, estafiate, ruda y roble.

La cercanía entre cortar y deshacer se estrecha, y a su vez éstos no manifiestan mucha distancia con “alejar”.

No se trata de un ritual diverso, como el de la cruzada, que protege de una vez por todas del mal, se trata de clausurar la destrucción de elementos negativos que las hierbas han absorbido por el más radical de los actos de su tipo: la combustión o destrucción por fuego.

El último día fuimos *cruzados*, pero eso se analizará en su lugar correspondiente como rito de protección en un apartado posterior de este mismo capítulo.

La limpia, la barrida, es uno de los pocos rituales que realiza casi siempre el especialista y no lo prescribe la mayoría de las veces. Pero sucede que se sustituye por rituales que si recomienda el especialista a sus clientes con cierta frecuencia, como el *desalojo* o *retiro* que se pueden usar con el mismo sentido, como puede verse en las descripciones de esos rituales aquí presentadas.

La limpia es también un ritual disyuntivo, trata simplemente de instaurar un asimetría, una contradicción entre el mal y el bien con el objeto de que al instalar uno el otro sea excluido. No se trata pues, en este caso, de un rito en que lo semejante aleja lo semejante sino que lo contradictorio excluye lo contradictorio. Es un caso de antítesis, la inversión exacta de la semejanza entre dos conjuntos de términos que por contigüidad se relacionan con los ámbitos excluyentes, de manera que la aparición de un conjunto de ellos excluyan al otro conjunto. La limpia, la purificación, no es otra cosa. Es un rito complejo, con varios ritos, un ritual según López Austin.

Hay entonces uso de las leyes de la analogía, la semejanza y la contigüidad en dos series homológicas, como las que fundan el totemismo, una es la relativa a las entidades místicas y otra a los objetos mágicos o fetiches relativos de cada uno, basados en la relación: bien es a mal, como los elementos del bien son a los elementos del mal. Dos complejos de eventos, lo positivo y lo negativo, y una relación, la contradicción o disyunción excluyente, pero con un supuesto previo: lo más potente anula lo menos potente. La potencia y la calidad-positiva o negativa- completan la idea de la relación fundamental de disyunción excluyente:

Términos de la limpia	Relaciones:		Términos de la salación
	Disyunción excluyente (w)		
	Asimetría jerárquica (>)	Asimetría cualificante (≠)	
<b>Santísima Trinidad</b>	X	x	<b>Espíritus malos</b>
Espíritus triunfantes	X	x	Espíritus chocarreros
Siete machos	X	x	Envidias
Siete potencias	X	x	Sal

**Contexto sacro** ⇐ **Santísima Trinidad:Espíritus Malos::Limpia: Sal** ⇒ **Contexto profano**

La limpia se motiva por el deseo de tener un entorno tranquilo y manejable, que se supone problemático por la sal, emblema de la mala suerte y de la brujería por envidia. Esto afecta al polo externo de la lógica, la existencia individual contiene una vida cotidiana problemática hasta lo molesto y lo inexplicable, lo que causa zozobra e incertidumbre hasta romper con nuestra capacidad de resistencia y comprensión en la interioridad de nuestra vida íntima, como lo señalan tanto Lévi-Strauss como Geertz. El rito restituye el orden a una realidad caótica por lo problemático y lo denso de su acontecer. Esto se da por la estructura social competitiva, por la diferenciación en las recompensas y la dificultad de la lucha.

En el eje práctico se ve tanto la finalidad profana, personal y egoísta tanto como el uso de las entidades trascendentes como sancionadores de una protección de una persona y el desalojo de entidades negativas sin ánimos sublimantes. Si no se persuade, al menos se pide la sanción de la trascendencia en asuntos inmanentes en las que se coacciona a las entidades negativas con groserías, para que abandonen un lugar de donde se les excluye por su ínfima jerarquía y su contradicción con respecto a lo bueno.

### 2.3.1.2.2.- Cortar trabajo negro (R<sub>7</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA CORTAR TRABAJO NEGRO

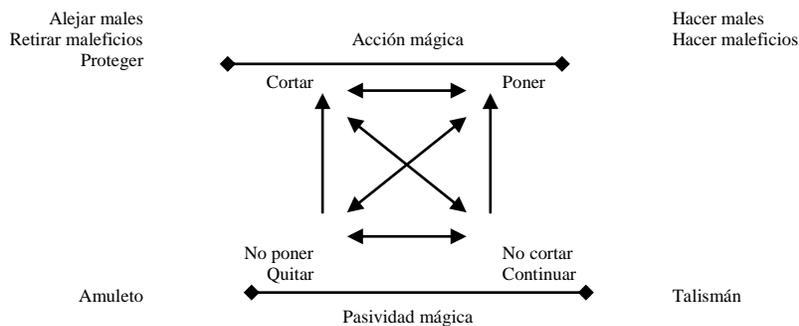
“Para cortar el trabajo negro se usa diario *El polvo especial triángulo mágico* cuando hay cuarto creciente hasta luna llena... el polvo se frota en todo el cuerpo.”

Según datos proporcionados por actores expertos, curanderos y comerciantes de objetos mágicos, son varios los ritos análogos y sucedáneos a la limpia que se desarrollan en torno a la imagen plástica del corte, de la ruptura de la continuidad del efecto del ritual negativo del cual es víctima el paciente. No olvidemos que hay ciertas semejanzas entre deshacer, cortar y alejar, y en general entre todas las acciones que buscan acabar con un estado. Cortar tiene básicamente dos tipos de semas: unos relativos al espacio; o más bien, al volumen. Cortar es seccionar, dividir y separar. Otra colección de semas son relativos al tiempo, en el que también se hace corte y separación, pero sobre todo se interrumpe, se frena. Separar e interrumpir son los semas

dominantes en el uso especializado de este término: el limón “corta” la infección, la interrumpe y la frena, y por eso la deshace, diríamos por nuestra parte. El término une los dos semas básicos de la poiésis negativa y la proxemia negativa: deshace y separa (aleja); o para decirlo con más precisión, deshace porque separa, ya que como separa interrumpe.

Se usa en este sentido, para cortar trabajo negro, el *Polvo especial triángulo mágico*<sup>55</sup> todos los días entre la luna creciente y la luna llena. Este polvo se supone que retira toda clase de maleficios y males puestos. El polvo se presenta con una compleja ilustración: un triángulo inscribe a un hombre de cuerpo entero, con los brazos abiertos. Al interior se abre otro triángulo más pequeño con el hueco de una cruz ansata que lleva el ojo de Horus al centro. El triángulo se puede leer dentro de varios contextos, pero aquí los clasemas que se forman para clasificar el objeto nos remiten a la cultura egipcia. La pirámide y su poderes mágicos- en este caso protectores- y la cruz ansata y el ojo de Horus con su capacidad de protección y expulsión de la brujería, configuran un discurso que a nivel descriptivo nos permite leer la exclusión y el alejamiento de maleficios y males puestos, pero también, la protección contra éstos, es decir se representan amuletos que alejan lo negativo y no talismanes que fundamentalmente atraen cosas positivas. La inscripción del hombre en la pirámide, no es más que la figurativización del aislamiento propio de la protección y la inaccesibilidad característicos de la protección, aunque se use este objeto en un ritual para alejar y no tanto para proteger. Esto significa que el programa narrativo previo, la elección circunstancial, marca la elección del sentido y uso del objeto ritual. Si se pretende realizar una transformación disyuntiva, alejar el mal, el objeto mágico “corta” (deshace) el mal; si se pretende conservar un estado y la inaccesibilidad al mal, el objeto mágico podría proteger. El emblema es el que define, como siempre, la destinación mágica del objeto en cuestión, en este caso adquiere sus propiedades metaforizando amuletos, protectores y exclusores de males. La organización del elemento mágico se da así:

CUADRO SEMIÓTICO DEL ELEMENTO MÁGICO PARA CORTAR TRABAJO

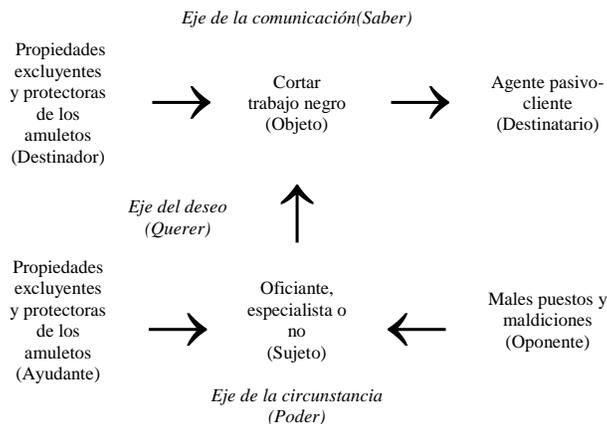


En este cuadro la negatividad no es fundamental, coincide la oposición positivo/negativo con la contrariedad del eje de lo complejo, pero no se da en el neutro. Lo que expresa este cuadro es la posibilidad de la continuidad y la discontinuidad en relación con la acción, con el hacer y el no-hacer como caras de la actividad. Cortar y no cortar se relacionan con un hacer que deshace y un hacer que no hace, actos que frenan o estimulan la actividad.

Hagamos notar que el uso de este objeto se transmite básicamente por medio de un saber-hacer que se realiza casi automáticamente en un poder-hacer sin más condición que un firme creer. Sin embargo, el transmisor del saber-hacer ( $O_{Mph}$ ) puede ser un curandero, un actor que no sea profesional pero que tenga el conocimiento cultural mágico o el dependiente de la tienda de artículos mágicos ( $S_2$ )<sup>56</sup>.

La prescripción relativa a la temporalidad del ritual, se basa en una oposición entre lo oscuro y lo luminoso; la quincena oscura- sin luna- se destina para rituales “negros” que ponen males y maleficios; la quincena clara- con luna- se usa para quitar lo que ponen los rituales negros, o hacer rituales de efectos positivos, comúnmente. La temporalidad muestra figuraciones relativas a la ritualidad, a lo positivo y a la consecución de objetos preventivos y de exclusión del mal. No hay oración ni hay mediador que manipular, sólo el uso de un objeto que aleja estados negativos. Veamos sus transformaciones en el programa narrativo y su esquema actancial respectivo:

PN Cortar trabajo negro		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \vee O_{V.}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) está desunido del trabajo negro ( $O_{V.}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V.}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V.})]$	Un antisujeto transformador o antidesunidor ( $S_2$ ) une la brujería ( $O_{V.}$ ) antes desunida al sujeto ( $S_1$ )	
EN <sub>3</sub> : ( $S_1 \wedge O_{V.}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) está en posesión de la brujería ( $O_{V.}$ )	
EN <sub>4</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mph})] \} \rightarrow S_2'$	La curandera ( $S_2$ ) da al sujeto ( $S_1$ ) la capacidad y el saber para cortar trabajo negro ( $O_{Mph}$ ) y lo convierte en oficiante ( $S_2'$ )	Ritual
EN <sub>5</sub> : $S_2' \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V.}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V.})]$	El sujeto instaurado como oficiante ( $S_2'$ ) se deshace del trabajo negro ( $O_{V.}$ )	
EN <sub>6</sub> : ( $S_1 \vee O_{V.}$ )	Se retorna a la situación original de separación con el trabajo negro	



El polvo que se usa en este rito es un fetiche canónico en el sentido de Godelier, un objeto con propiedades mágicas en las que se condensa un conjunto de símbolos protectores de la tradición mágica, signos extraídos de su contexto originario- la cultura egipcia- y que se han convertido en símbolos protectores, metáforas del poder y la buena fortuna que casi sin sentir se usan como indicadores naturales de la protección y por esto se confunden con señales que se activan con el rito para cortar una brujería sin mediación de agente alguno.

Hay pues un canónico uso de las leyes de la analogía mágica- contigüidad y semejanza- en el sentido frazeriano y leachiano. Esto en cuanto a la parte lógico-simbólica del polo interno del eje lógico, en cuanto a lo emotivo, el deseo de librarse de lo negativo y la envidia que acompaña a la instalación del mal son casi automáticamente implícitos. Pero esto se debe a que- como lo hemos visto en ritos semejantes- hay un polo externo con una vida cotidiana rota y un mundo interior desequilibrado, por las condiciones de una estructura social competitiva y de lucha por las mejores oportunidades para acumular ventajas.

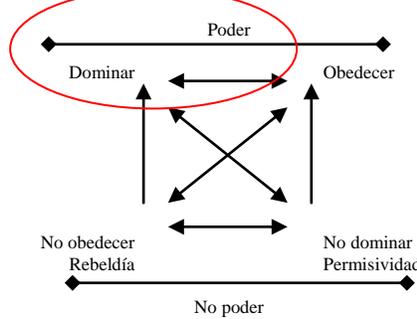
Gluckman, Turner y Evans-Pritchard reconocerían una típica manipulación optimalista de lo imaginario para usarlo como estrategia en la lucha por el dominio.

En el eje práctico, la acción se da exclusivamente en el polo profano, la finalidad inmanente y la coacción mágica en una transformación disyuntiva de corte clásicamente frazeriano, hace a un lado la trascendencia y la persuasión. No hay agente, sólo una activación de un objeto capaz y capacitante que actúa como señal.

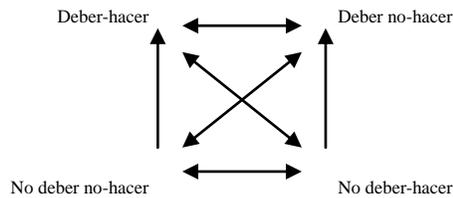
Es cierto que hay elementos religiosos, pero estos están fuera de contexto y aparte de la religión más convencionalmente aceptada. Luego es una religión que al ser un bien cultural caído se hace una galaxia de elementos en desorden que se convierte en magia, por su pérdida de valor y su descontextualización como Mauss lo hace notar.

### **2.3.1.3.- Ritos para dominar (R<sub>Do</sub>)**

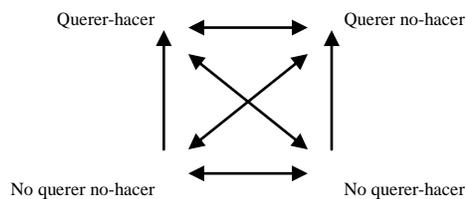
Para estos rituales lo importante es el control, el hacerse obedecer en las situaciones del entorno inmediato de interés de la persona. Su analogía es la relación de un rey con sus súbditos, pero se traslada con toda facilidad a relaciones “menos importantes” y más comunes como el trabajo, la casa, la familia, los amigos, los vecinos e incluso los animales.

**CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL DOMINAR**

Como modalidad, como capacidad del sujeto, dominar se expresa como un hacer-hacer, como un control sobre las personas que va del hacer-saber al hacer-creer, y de estos al hacer-hacer. Para manipular, para hacer-hacer, se necesita controlar el deber-hacer y el querer-hacer desde el hacer-creer y el hacer-saber:

**CUADRO SEMIÓTICO DEL DEBER**

La manipulación, el dominio, se da gracias o a pesar de cualquiera de las modalidades del deber-hacer. En el primer caso se da gracias a que se tiene el apoyo de las normas instituidas; en el segundo porque se manipula el eje del deseo satisfaciéndolo o viciándolo.

**CUADRO SEMIÓTICO DEL QUERER**

Los ritos de dominio- y los mágicos- no se apoyan comúnmente en el deber ser ni en el querer-hacer espontáneo. Son comúnmente un deseo de ir más allá de la norma convencional y la voluntad de las personas, instrumentando a favor del deseo del cliente lo uno y lo otro, a veces siguiéndolo y otras veces violándolo.

**2.3.1.3.1.- Dominar personas (R<sub>8</sub>)****DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA DOMINAR PERSONAS**

“Al que se quiera dominar se le pide regalado o se le roba algo: una moneda, un cabello, una ropa...o se consigue una foto...también hay que tener tierra de panteón. Un viernes a las doce del día se rocía lo que conseguiste con *Perfume yo puedo más que tú* y se prende una veladora de *Corderito manso* y se reza: *'Fulano de tal, yo te convierto en un manso cordero con esta veladora y te pongo a mis órdenes en esta tierra de panteón, harás lo que yo te diga y no me desobedecerás' ...*”

Una forma de tener control sobre las personas consiste en conseguir su retrato e introducirlo en una sustancia “fuerte”, poderosa. Las sustancias fuertes que suelen usarse son el amoníaco, el alcohol, el ajo, la tierra de panteón, los orines y el excremento. Todos estos elementos llevan el sema de “fuerte”, “poderoso”. Unos porque derivan su calidad de la intuición sensible, su olor fuerte y agresivo y sus propiedades corrosivas (amoníaco, alcohol y ajo), otros por su condición de separación de lo normal y su situación anómala de deshecho y hasta inmundicia (orines y excremento). A estas sustancias se les suele adicionar el uso de veladoras, polvos, perfume, aceite o agua de *Juan el conquistador*, *Yo puedo más que tú*, *Corderito manso*, *Santa Muerte*, *Ajo macho*, *Amansador o Doblegado a mis pies*. Todos estos objetos expresan metafóricamente el sema de dominio y poder. Estas sustancias también cumplen su objetivo si se untan, arrojan o espolvorean en la persona, en sus pertenencias o lugares por donde pasa.

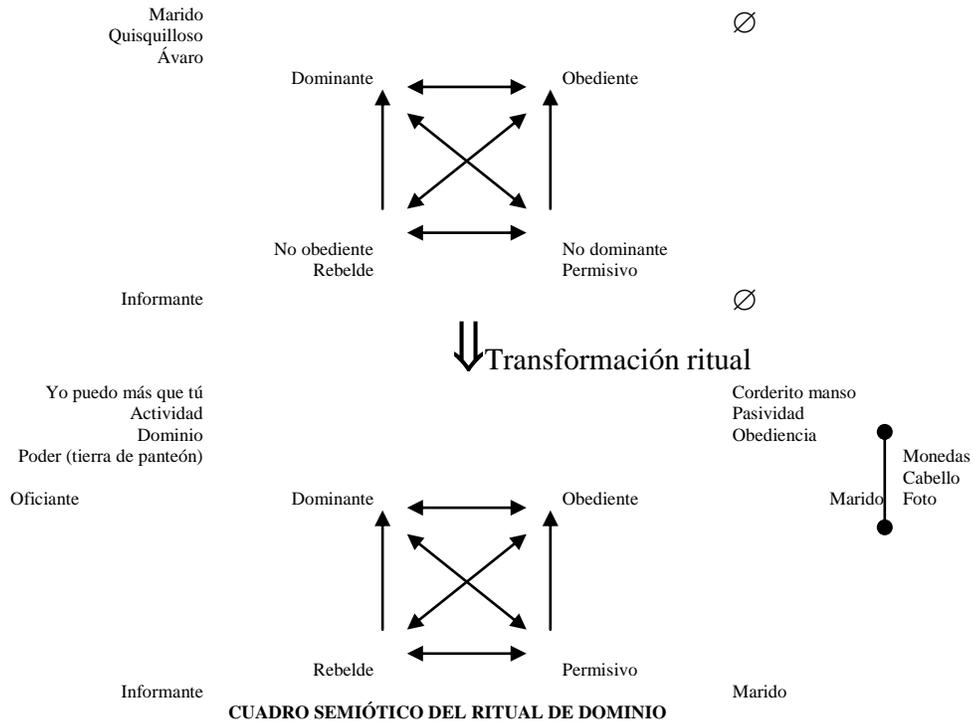
La informante es una mujer mayor de 60 años, no quiso dar su edad exacta y se tuvo que estimar. Habita en una colonia popular del oriente de la ciudad, pero cerca del primer anillo de circunvalación en Aguascalientes. Católica practicante, no cursó primaria completa, está casada con un obrero “latoso y cuentachiles”, quisquilloso y avaro, tanto que acudió a una curandera de Jesús María para controlarlo, el rito correspondiente fue el de dominar.

A una persona que se le desea dominar se le pide una moneda, se le arranca un cabello, se consigue un retrato de ella y se usa uno, dos o todos los elementos (o más). El objeto es representar por semejanza y/o contigüidad al sujeto del ritual. El viernes a las 12 del día, aunque se pudo hacer a medianoche, se rocía el elemento (o todos los elementos, como lo hizo la informante) de la persona con perfume (se puede usar el polvo) de *Yo puedo más que tú*, se prende una veladora de *Corderito manso* y se dice:

*“Fulano de tal, yo te convierto en un manso cordero con esta veladora y te pongo a mis órdenes en esta tierra de panteón, harás lo que yo te diga y no me desobedecerás.”*

Del polvo y el perfume *Yo puedo más que tú* ya describimos su función en el rito 1, es para dominar. La veladora corderito manso presenta en el vaso una oveja regordeta, en perfil  $\frac{3}{4}$ , pastando, con el rótulo debajo: *Corderito manso*. Es una metáfora muy clara de la pasividad y la obediencia. La simetría dominio/obediencia se establece al realizar el ritual con la redundante manifestación de semas de dominio y poder que somete. La tierra de panteón se usa en rituales como metonimia de la muerte, pero también como metáfora del poder, de lo radicalmente separado y por tanto lo extremadamente peligroso por su alto poder, como ya se había descrito anteriormente. Veamos la reducción de figuraciones al cuadro:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA SITUACIÓN REAL DEL RITUAL DE DOMINIO

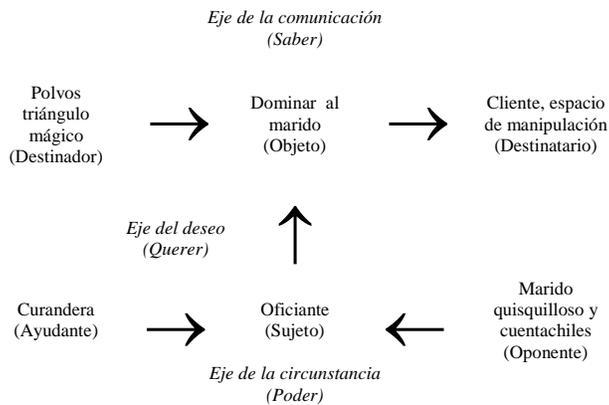


El sema seleccionado lo da la circunstancia y los semas planteados como recorrido figurativo, por los demás elementos en este bricolage que unifica elementos de la más diversa procedencia en un nuevo sentido unificante: dominar simbólicamente a una persona. Hay una inversión de fácil representación como se ve en la relación dada entre las estructuras elementales de la situación real y los elementos rituales.

El programa narrativo de la oración no presenta mediación alguna en lo simbólico, se puede establecer la transmisión de la competencia por el saber y el poder hacer ( $O_{Msph}$ ) del curandero ( $S_2$ ) al cliente ( $S_1$ ), convirtiéndolo en oficiante ( $S_2'$ ) del ritual de dominio de la persona ( $S_1'$ ) que se “trabaja”:  $\{ S_2 \Rightarrow [ (S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph}) ] \} \rightarrow S_2'$ . Éste último, a su vez somete directamente al sujeto del ritual ( $S_1'$ ), sin apoyo simbólico alguno, realizando la transformación transitiva conjuntiva que lo somete, muy a pesar de su renuencia o no-querer-hacer y su no-deber hacer; las cosas ya no serán como deben ser o como quiere que sean, sino como su esposa ( $S_1$  o  $S_2'$ ) quiere que sean en delante:  $S_2' \Rightarrow [ (O_{Mdqsh} \wedge S_1' \vee O_{Mhh}) \rightarrow (O_{Mdqsh} \vee S_1' \wedge O_{Mhh}) ]$ . Se objetualiza al sujeto hasta su instrumentalización destruyendo su voluntad.

PN <sub>Dominar</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_{Mdqps} \wedge S_1 \vee O_{Mhh})$	La sujeto (S <sub>1</sub> ) tiene la intención de dominar (O <sub>Mdqps</sub> ) pero ésta no se actualiza en una capacidad de hacer-hacer (O <sub>Mhh</sub> )	Existencial
EN <sub>3</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_2'$	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite a la sujeto (S <sub>1</sub> ) el ritual de dominio (O <sub>Msph</sub> ) que no tenía y la convierte en oficiante	Ritual
EN <sub>4</sub> : $S_2' \Rightarrow [(O_{Mdqps} \wedge S_1' \vee O_{Mhh}) \rightarrow (O_{Mdqps} \vee S_1' \wedge O_{Mhh})]$	La sujeto como oficiante (S <sub>2</sub> ') transmite el obedecer virtual y actual (O <sub>Mdqpsh</sub> ) y la coacción realizante (O <sub>Mhh</sub> ) al destinatario ritual (S <sub>1</sub> ')	
EN <sub>5</sub> : $(S_1' \vee O_{Mhh} \wedge S_1 \wedge O_{Mdqps})$	El destinatario ritual (S <sub>1</sub> ') se separa de la capacidad coaccionante (O <sub>Mhh</sub> ) y la sujeto esta en posesión de está y de la capacidad (O <sub>Mdqps</sub> ) completa para hacerlo	

El esquema actancial es el siguiente:



La parte sistémica, de la lógica interna, se hace uso de las leyes analógicas en el sentido en que las analizó Leach:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La moneda, el cabello, la prenda están en posesión del sujeto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los objetos como signo metonímico
1'. La foto representa al sujeto	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	El oficiante trata a la metáfora como signo metonímico
2. Se ostentan separados: "este (os) es (son) la moneda, el cabello o la prenda de 'X'?... (son 'X')..."	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. La veladora es nombrada: "esta es una veladora de corderito manso (es una propiedad del cordero)"	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	El oficiante trata a la metáfora como signo metonímico
4. El oficiante prende la veladora y actúa sobre objetos y fotografía	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata a los supuestos signos como indicadores naturales
6. La acción afecta a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata a los supuestos indicadores naturales como señales

La parte emotiva de la lógica interna se da en el deseo de dominio y control de una persona, la voluntad de hacerse obedecer y controlar un entorno, polo externo del eje lógico. En éste, hay una vida cotidiana muy problemática por lo autoritario del sujeto que se desea controlar, lo que conduce a una vida íntima reprimida y con pocas opciones de lograr el control mínimo del entorno para ser una persona adulta e independiente en el sentido cabal. Esto es

propio de una estructura social que permite una subordinación normal de la mujer en el matrimonio y un machismo dominante y egoísta. Es pues un rito donde se trata de subvertir lo dado convencionalmente pero en el ámbito de las posibilidades dadas en una arena de disputas.

En el eje práctico estamos analizando un rito ejemplarmente profano, con fines estrictamente personales y consuetudinarios y con manipulación de objetos capacitadores para poder controlar y dominar un sujeto. El otro polo, el sacro, se interioriza.

### 2.3.1.3.1.1.- El amarre (R<sub>9</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO DEL AMARRE

“Se usan veladoras de cera blanca, unos aretes de oro con piedra roja que se tienen que llevar siete días para que sirvan...se prende la veladora hasta que se funda, se pone la arracada del que se va a amarrar en la izquierda y al que amarra en la derecha para que tenga fuerza, luego se mete la de la izquierda en la derecha y se reza: *‘Espíritu, alma y cuerpo de ‘X’, quedas amarrado por poder y permiso de Dios Nuestro Señor con ‘Y’, y que sea con cera blanca para que se vea y se dé su permiso y su obra’*. Después se arroja el par de arracadas a la cera fundida y se deja que se consuma la veladora. “Otro modo es con dos retratos, una imagen y una veladora de San Antonio, un listón rojo...en un martes se amarran los retratos, prende la veladora y reza: *‘San Antonio, tú que concedes lo que es imposible, que puedes conseguir la reverencia del asno y la atención de los peces a tus amorosos sermones, concédeme la unión amorosa y eterna de...en sagrado matrimonio y que con esta veladora se consume lo pedido ante un altar’...*”

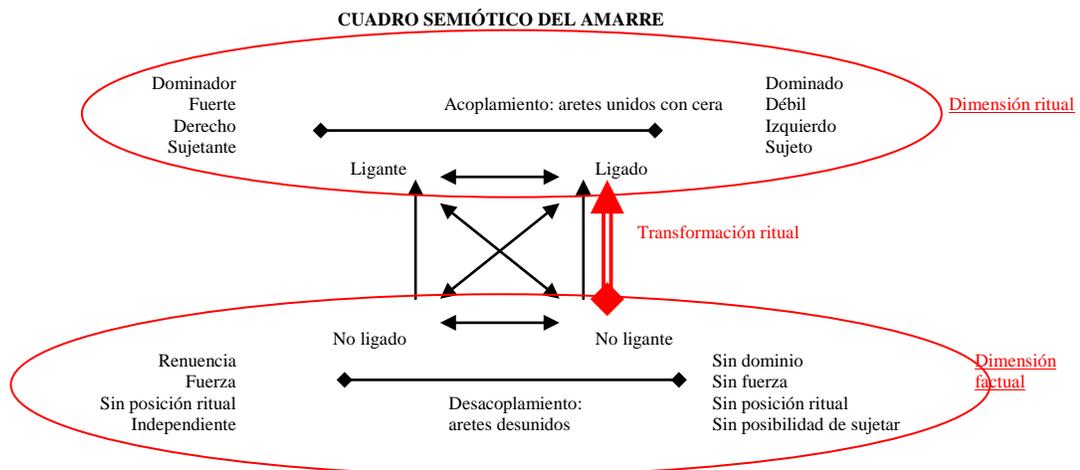
Este rito busca *retener* una pareja de forma irremediable y- comúnmente- contra la voluntad de la persona a la que se aplica. El lazo y su atado son la analogía de este rito, pero es un lazo simbólico de naturaleza sentimental. Los medios son veladoras de cera blanca, “un par de aretes de oro y aro con piedra roja”. Previamente, el “interesado” debe llevar 7 días los aretes: si es mujer los traerá puestos y si es hombre simplemente los cargará. La ejecución del ritual en sí se puede realizar por parte del interesado o- como en este caso- por parte del especialista.

Las veladoras blancas son un medio ritual, de ofrenda o simplemente de separación al llevar implícita la función simbólica de lo sacro sin olvidar sus resonancias simbólicas de las propiedades lumínicas: divinidad, protección, guía, calor. Los aretes de oro, son importantes como metáfora de la pareja, como veremos en un momento. La piedra roja, es relevante por el simbolismo del rojo vinculado con el amor. El beneficiario del ritual lleva 7 días- número de lo acabado y lo completo- los aretes para conseguir el contagio del sujeto ritual, “como cuando cortas la baraja”, nos aclara la curandera informante.

La curandera tomó el par de arracadas- curiosamente sin piedra alguna- una en cada mano, la de la derecha cerrada y abierta la de la izquierda. Tomó la de la izquierda y la cerró en la derecha mientras decía “Espíritu, alma y cuerpo de ‘X’, quedas amarrado por poder y permiso de Dios Nuestro Señor con ‘Y’, y que sea con cera blanca para que se vea y se dé su permiso y su obra.” El par de arracadas es la metáfora de la pareja, su principal semejanza está en la cantidad- un par- de ahí se sienta la analogía, que se completa con la contigüidad con el

beneficiario del ritual. El sujeto que se va a amarrar ( $O_{Mhh}$ ) va en la mano izquierda ( $S_{1'}$ ), el beneficiario del amarre en la derecha ( $S_1$ ). Esto se debe a que la fuerza está en la mano derecha, por lo que ahí se coloca al que va dominar y en la derecha el dominado, es así que la oficiante ( $S_2$ ) amarra a la arracada “X” (izquierda, débil, dominada, sin voluntad) a la arracada “Y” (derecha, fuerte, dominadora, con voluntad), con el permiso- que no se molesto en pedir- y la ayuda de Dios ( $S_3$ ); es decir, con su sanción ( $O_{Mss}$ ). Más allá de su voluntad o su anuencia, el sujeto amarrado ( $S_{1'}$ ) se convierte en un bien, en un objeto ( $O_V$ ) que se puede poseer:  $\{S_3 \Rightarrow [(S_2 \vee O_{Mss}) \rightarrow (S_2 \wedge O_{Mss})] \rightarrow S_2 \Rightarrow \{ [(S_{1'} \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_{1'} \wedge O_{Mhh})] \rightarrow O_V \}$ .

Después echó las dos arracadas ya cerradas en la veladora blanca de vaso- sin dibujo ni rótulo- que había prendido anteriormente y con el tiempo suficiente como para acumular alrededor de un centímetro de cera fundida, cristalina como si fuera agua. Lo diáfano de la cera fundida expresa el que el “trabajo va bien”, pues si hubiesen problemas de combustión que la manchen, irregularidad que separa, se puede prever problemas en la eficacia del rito, por la “fuerza” refractaria de quien es sometido al hechizo o porque hay un “contratrabajo”. La cera envuelve y une, esta es la metáfora que se realiza en el ritual. Los aretes cayeron encima de la flama, la movieron y se hundieron en la cera sin apagarla. Cuando se consumió toda la cera, un día después, tomó los aretes y dijo: “En nombre de Dios quedan amarrados ‘X’ y ‘Y’ y que todo sea triunfante y brillante, y que todo sea para bien de los dos”. Esto no hace más repetir lo dicho anteriormente, amarrar a una persona convirtiéndola en un objeto de valor con la sanción de Dios. Por otra parte, si la flama se apaga se debe hacer otra vez el rito porque esto significa que no tendrá efecto. El rito es un acoplamiento simbólico en una relación de dominio:

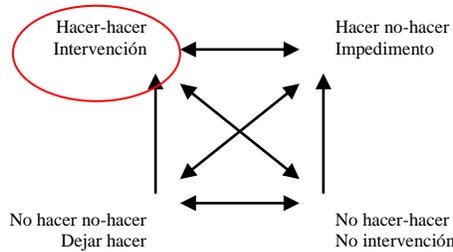


Aunque el ritual se inscribe dentro de las posibilidades expresadas por esta estructura profunda, lo fundamental se desarrolla en torno a oposición del eje de lo complejo, entre lo ligante y lo ligado. El eje de lo neutro expresa la situación en la ausencia del ritual.

El rito lo realiza comúnmente el interesado con la asesoría del especialista, dado el caso se cambian las oraciones poniéndose en primera persona del singular y del plural respectivamente: “Espíritu, alma y cuerpo de ‘X’, quedas amarrado por poder y permiso de Dios Nuestro Señor conmigo, y que sea con cera blanca para que se vea y se dé su permiso y su obra”; “En nombre de Dios quedamos amarrados ‘X’ y yo y que todo sea triunfante y brillante, y que todo sea para bien de nosotros”.

Estas son las fórmulas más regulares, pues pocas veces el especialista realiza los ritos, casi siempre los prescribe. Lo que se conserva es la forma de manipulación que se ejerce sobre el sujeto del ritual, un hacer-hacer o intervención:

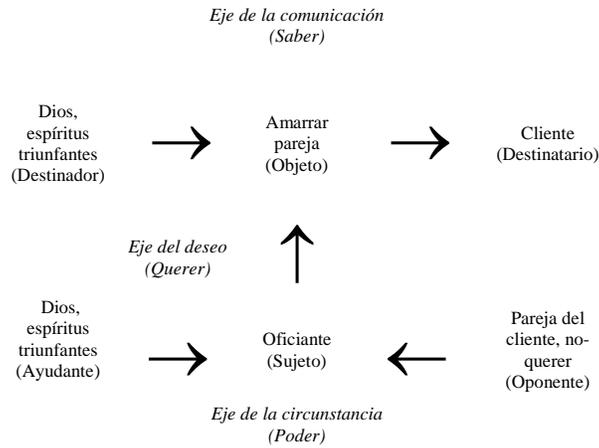
CUADRO SEMIÓTICO DE LA POSICIÓN DE LA MANIPULACIÓN EN EL AMARRE



Las transformaciones y las posiciones de los actores se esquematizan en los dispositivos habituales: el programa narrativo y el esquema actancial, que sólo cobrarán pleno sentido si se ve que el caso corresponde a la informante del siguiente ritual de amarre. Ésta se unía por un querer ( $O_{Mq}$ ) con alguien que después adquirió por alguna transformación-no figurativizada por no ser informada- un no-querer ( $O_{M-q}$ ) y un estado disyuntivo.

PN <sub>Amarrar</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
$EN_1: (O_{Mq} \wedge S_1 \vee S_1' \vee O_{M-q})$	El sujeto ( $S_1$ ) desea la unión ( $O_{Mq}$ ) con el destinatario ritual del que está separado y quien no desea la unión ( $O_{M-q}$ )	Existencial
$EN_2: S_2 [(S_1' \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_1' \wedge O_{Mhh})]$	La curandera ( $S_2$ ) coacciona al destinatario del ritual ( $S_1'$ ) con:	Ritual
$EN_2: S_3 \Rightarrow [(S_2 \vee O_{Mss}) \rightarrow (S_2 \wedge O_{Mss})]$	La sanción ( $O_{Mss}$ ) de Dios ( $S_3$ ) a la curandera ( $S_2$ )	
$EN_2: S_2 \Rightarrow [(O_{Mq} \wedge S_1 \vee S_1' \wedge O_{M-q}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mq} \wedge S_1' \vee O_{M-q})] \rightarrow O_v$	La curandera transforma la situación en la que el sujeto ( $S_1$ ) desea la unión ( $O_{Mq}$ ) y el destinatario ritual ( $S_1'$ ), y están separados porque éste no desea la unión ( $O_{M-q}$ ), para que se unan y ambos deseen la unión, convirtiendo al destinatario ritual ( $S_1'$ ) en objeto de valor ( $O_v$ ) apropiable	
$EN_2: S_2 \Rightarrow [(S_1' \vee O_v) \rightarrow (S_1' \wedge O_v)]$	La curandera ( $S_2$ ) atribuye el destinatario ritual objetualizado ( $O_v$ ) al sujeto ( $S_1'$ )	
$EN_3: (S_1 \wedge S_1')$	Unión de sujeto ( $S_1$ ) y destinatario ritual ( $S_1'$ )	

Aquí tenemos su esquema actancial:



Siendo el amarre un rito típico de la magia amorosa, no podía faltar un amarre que se hace con el santo patrono de los enamorados (R<sub>10</sub>). La informante de este ritual, y participante del anterior, es oriunda de una población de Jalisco al oriente de Aguascalientes, e influenciada económica y socialmente por este último estado. Única mujer, menor de una familia formada por 12 miembros, todos braceros en los Estados Unidos a excepción de ella. Tiene una posición económica desahogada por los dólares que mandan sus hermanos. Su ambiente social es relativamente conservador, permeado por las ideas de quienes cruzan de ida y vuelta la frontera, principal fuente de ingresos de su lugar de residencia. Una fe a ciegas en la magia ha motivado que durante los últimos 10 años intente por este medio que un buen día llegue su primer novio, con el que terminó hace 10 años precisamente, y le pida matrimonio. Hasta ahora no ha habido rito ni especialista que le haya permitido conseguir tal objetivo, pero si de paciencia y fe se trata, tiene muchísima todavía. Una amiga la recomendó en Jesús María.

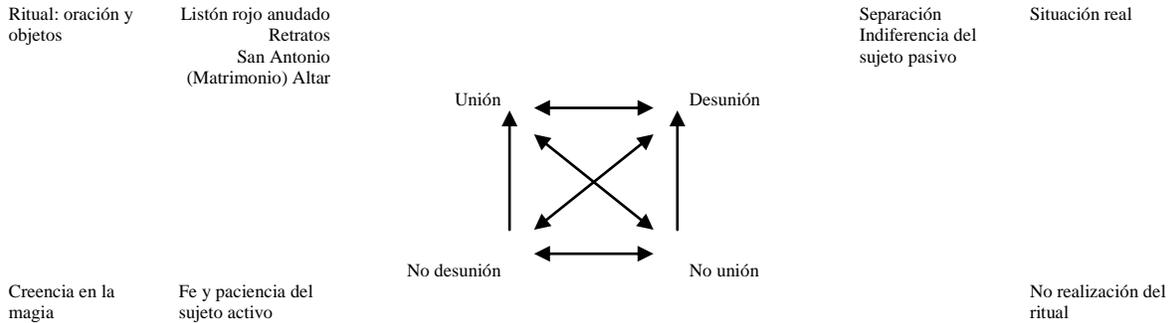
Poner al santo de cabeza es una forma de atraer pero no un amarre, un amarre de respeto necesita de una ligazón, algo que vincule y sujete. Para este ritual se usa listón rojo, dos retratos de las personas que se va a amarrar, una imagen y una veladora de San Antonio o una veladora de color anaranjada. Se anudan los retratos con el listón rojo, y se prende la veladora diciendo:

*“San Antonio, tú que concedes lo que es imposible, que puedes conseguir la reverencia del asno y la atención de los peces a tus amorosos sermones, concédeme la unión amorosa y eterna de (se dicen los nombres) en sagrado matrimonio y que con esta veladora se consume lo pedido ante un altar.”*

El día semanal de San Antonio es el martes, por lo que este rito se debe celebrar tal día a cualquier hora. Los atributos del santo, representados en su iconografía, como el Niño Jesús, la custodia de guía, el lirio virginal, mulas comulgantes y pescados que escuchan sermón, no son relevantes- en primera instancia- para el caso, pero si las llamas del amor divino que porta. Se le usa por eso para encontrar amor o matrimonio.

El listón, elemento fundamental del ritual, se usa como metáfora del acto, condensa la transformación con su naturaleza particular. Su color rojo, como la piedra ausente de las arracadas, connota amor. Los arracadas se usan porque se pueden engarzar y porque su cantidad permite hacer una analogía con la pareja, simbolizando simultáneamente la operación y los sujetos, el amarre y la pareja que se va a ligar. Cosas que en este ritual se distribuyen entre el listón y los retratos, metáforas de la ligazón y las personas en forma respectiva.

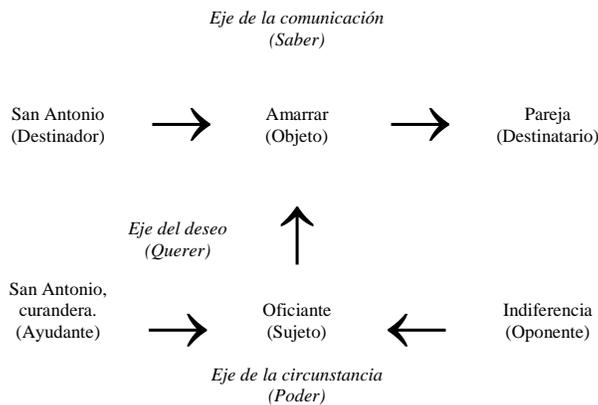
**CUADRO SEMIÓTICO DEL AMARRE DE SAN ANTONIO**



La veladora, valor ofrendado ( $O_V$ ) e índice de la transformación, establece el intercambio entre el oficiante y la consumación del ritual. El santo ( $S_3$ ) no sólo otorga ayuda, o sanción ritual, realiza la transformación ( $O_{Mhh}$ ) de los sujetos ( $S_1$  y  $S_{1'}$ ) en su plano respectivo mientras el oficiante une a los sujetos ( $S_1$  y  $S_{1'}$ ) con el amarre ( $O_{Mhh}$ ) de las fotografías.

PN <sub>Amarrar 2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
$EN_1: (S_1 \vee O_{Mhh} \vee S_{1'})$	Los sujetos- ( $S_1$ ) y ( $S_{1'}$ )- están separados de la coacción ( $O_{Mhh}$ ) que los uniría	Existencial
$EN_2: S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mhh} \vee S_{1'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mhh} \wedge S_{1'})]$	La curandera, u otro oficiante, ( $S_2$ ) cambia la situación de distanciamiento con respecto a la coacción que uniría ( $O_{Mhh}$ ) a los sujetos - ( $S_1$ ) y ( $S_{1'}$ )- y los une con ella, para esto:	Ritual
$EN_2': S_2 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]$	La curandera, u otro oficiante, ( $S_2$ ) da una ofrenda ( $O_V$ ) a San Antonio ( $S_3$ ) para que realice la transformación	
$EN_2'': S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mhh} \vee S_{1'}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mhh} \wedge S_{1'})]$	San Antonio ( $S_3$ ) une los sujetos - ( $S_1$ ) y ( $S_{1'}$ )- con la coacción que los uniría ( $O_{Mhh}$ )	
$EN_3: (S_1 \wedge S_{1'})$	Los sujetos- ( $S_1$ ) y ( $S_{1'}$ )- se juntan	

El esquema actancial se diferencia poco del dado en el rito anterior:



La diferencia entre el primer rito del amarre y el segundo se da en la petición expresa del segundo rito y el asentimiento y apoyo tácito, en el primero, de las entidades sacras: Dios y San Antonio. Además, en el primer caso la transformación principal es mediada por el oficiante en nombre de Dios y manipulando a un sujeto, mientras que en el segundo caso la ejecución principal se ejecuta directamente por el santo a partir de una súplica que incluye la oferta del don y el ejemplo de la transformación a realizar. También es obvio que no hay la desnivelación jerárquica entre ligante y ligador, ambos se ligan en un mismo nivel, eso diferencia de manera notable a estos ritos de amarre. La armazón lógico-simbólica se da en la semejanza, en la cantidad: par de aretes, pareja de personas. Esto es una semejanza formal que se sustantiviza con los aretes, no es posible separar lo sustantivo de lo formal en el término “pareja”. La semejanza en la magia no sólo es sustantiva también se conecta con la homología.

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora, los aretes están en su lugar propio	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los objetos como signo metonímico
2. Se lleva un arete siete días: “este arete soy yo...el otro X” (los aretes- ‘par’- son la pareja)	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. La veladora se funde: “esta cera amarra”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	El oficiante trata a la metáfora como signo metonímico
4. El oficiante une los aretes y los echa en la cera fundida	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata a los supuestos signos como indicador natural
5. La acción afecta a ‘X’	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

En el otro rito la operación lógico-simbólica es muy semejante, sólo que no es automático el efecto del acto sino que necesita de una entidad mística como transformador (San Antonio) y no sólo como sancionador (en el nombre de Dios), además de que la pareja es en principio una metáfora y no una metonimia que se metaforiza, como sucedió con los aretes. Esto afectará también al eje práctico.

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La imagen , la veladora y el listón están en su sitio	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los objetos como signo metonímico
2. Los retratos son la pareja, el listón amarra moralmente	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
4. El oficiante amarra los retratos, prende la veladora y hace el conjuro frente a San Antonio como agente transformador	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata a los supuesto signos como indicador natural
5. La acción sobre los retratos afecta a la pareja	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

Es innegable una parte emotiva, en ambos ritos, el deseo por la pareja o por el matrimonio que interioriza a la envidia. En el polo externo de la lógica se da sobre todo un exteriorización de la existencia individual, relacionado con la vida interior y la cotidianidad, que es donde se problematiza más fuertemente las relaciones de pareja. Pero no es

independiente de la interrelación social, del dominio que implica el rito del amarre y la competencia por la pareja, en una sociedad donde se escoge y no hay certeza absoluta respecto a cual será la definitiva o la estable.

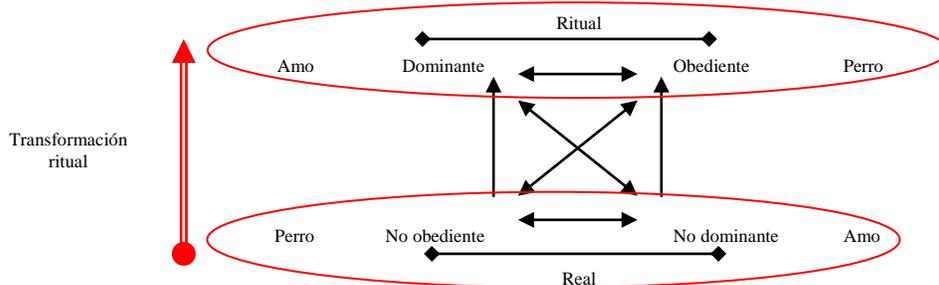
En el eje de lo práctico es donde se dan las más importantes diferencias en ambos ritos, en el primero se da una exteriorización más notable del polo profano, hay un fin inmanente-personal, prosaico y egoísta- y una manipulación del destinatario del ritual. En el segundo también se da el mismo tipo de fin, pero la manipulación del destinatario ritual no se hace directamente sino mediante un destinador de la transformación, San Antonio. El polo profano es fuerte en ambos casos- no sería magia de otro modo- pero mientras en el primer rito sólo se enuncia una presunta sanción de Dios, en el segundo interviene mediante persuasión la acción transformadora de San Antonio. Eso no significa que la finalidad sea trascendente, sólo que la trascendencia se manipula de diversa manera, en los dos ritos, para conseguir fines inmanentes.

**2.3.1.3.2.- Dominar animales (R<sub>11</sub>)**

**DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA DOMINAR ANIMALES**  
Se aplica el *Legítimo polvo del perro prieto* en el perro.

Aunque es más bien raro que el objeto de la magia sea un animal, existe un objeto mágico para el caso, el *Legítimo polvo del perro prieto* se usa esparciéndolo en el perro. El polvo *hace obediente* al perro. Existe un *Polvo de la gallina negra*, pero no se usa para dominar a las gallinas, como podría pensarse si se toma en cuenta el polvo descrito anteriormente, sino para limpiar males puestos. El polvo lleva su emblema un doberman encerrado en un círculo. Se usa diariamente aplicando directamente al animal.

CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL DE DOMINIO DEL PERRO

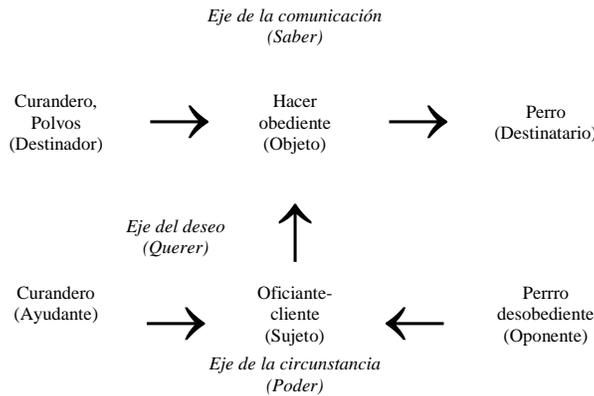


La ausencia de mediadores y el uso inmediato y directo, hace mecánico y poco expresivo el rito. Supongamos sin embargo que el especialista (S<sub>2</sub>) transmite la capacidad ritual (O<sub>Msph</sub>) al cliente (S<sub>1</sub>) para que domine (O<sub>Mhh</sub>) al “antisujeto” perro (S<sub>1-</sub>) que muy voluntarioso y desobediente (O<sub>M-qh</sub>).

La mera aplicación transforma en obediente al perro, por lo tanto podemos suponer que era un perro que no era obediente y por eso requiere de la transformación:

PN <sub>Dominar perro</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_{M-qph} \wedge S_{1'} \vee O_{Mhh})$	El antisujeto perro ( $S_{1'}$ ) está separado de la manipulación y control ( $O_{Mhh}$ ) y junto al no querer ni poder hacer ( $O_{M-qph}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_{1'}$	Un actor experto ( $S_2$ ) transmite al sujeto ( $S_1$ ) la capacidad ritual ( $O_{Msph}$ ), instaurándolo como oficiante ( $S_{1'}$ )	Ritual
EN <sub>4</sub> : $S_{1'} \Rightarrow [(O_{M-qph} \wedge S_{1'} \vee O_{Mhh}) \rightarrow (O_{M-qph} \vee S_{1'} \wedge O_{Mhh})]$	El sujeto como oficiante ( $S_{1'}$ ) separa del antisujeto perro ( $S_{1'}$ ) lo voluntarioso ( $O_{M-qph}$ ) y le otorga obediencia ( $O_{Mhh}$ )	
EN <sub>5</sub> : $(O_{M-qph} \vee S_{1'} \wedge O_{Mhh})$	El perro ( $S_{1'}$ ) pierde lo voluntarioso ( $O_{M-qph}$ ) y obtiene obediencia ( $O_{Mhh}$ )	

El esquema actancial también es característico de los actos mecánicos y sin mediación de un destinador personalizado:



Es un acto puro de aplicación de las leyes de la analogía

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. El polvo está en su lugar	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los objetos como signo metonímico
2. El polvo se nombra: “este polvo es obediencia de perro”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	El oficiante trata a la metáfora como signo metonímico
3. El oficiante pone el polvo en el perro	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción afecta al perro	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal pero sin la distancia, se reafirma la contigüidad

La diferencia con el esquema típico de Leach es que la acción última no es a distancia, es un caso de contigüidad, de contagio de lo metafórico. Esto es en el ámbito de la lógica simbólica interna. Lo emotivo consiste en el deseo de hacerse obedecer por el animal, lo que seguramente afecta en el polo externo de la lógica, en el ámbito de la existencia individual, de

lo problemático que un perro latoso es en la vida cotidiana y el desgaste íntimo que esto implica cuando es grave. Posiblemente no afecte tanto a la esfera social amplia, pero un perro mordelón o muy latoso sí puede traer problemas de convivencia social.

#### 2.3.1.4.- Ritos para vencer ( $R_v$ )

Se usan en situaciones competitivas, el objeto es reducir a la otra parte y conseguir el objeto de disputa. Su analogía es la pelea y la consecución del trofeo. No es mucha la diferencia con los ritos para dominar, en ambos hay un fin que consiste en apoderarse de la otra persona.

El ritual supone una situación en la que hay una lucha, una función narrativa que se expresa en tres momentos:

- Enunciado narrativo<sub>1</sub>: F /confrontación/ ( $S_1 \leftrightarrow S_2$ ): lucha de dos sujetos
- Enunciado narrativo<sub>2</sub>: F /dominación/ ( $S_1 \rightarrow S_2$ ): un sujeto domina al otro
- Enunciado narrativo<sub>3</sub>: F /atribución/ ( $S_1 \leftarrow S_2$ ): el sujeto dominado se objetualiza y es atribuido por el vencedor

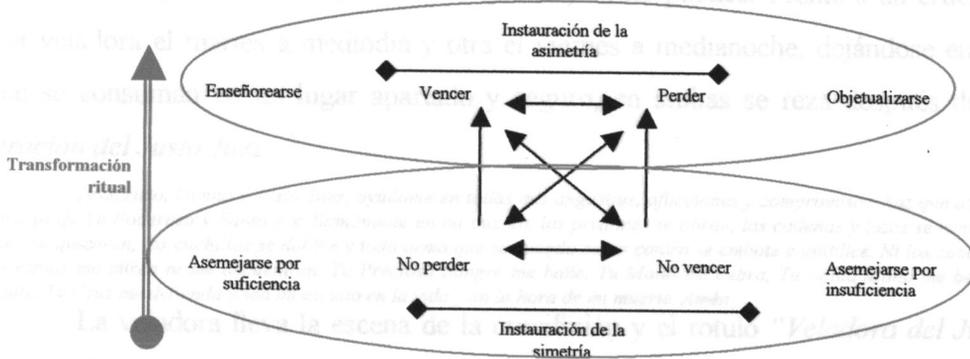
Se puede decir que hay dos personas en disputa por un objeto, ya sea que lo posean en forma virtual, actual o realizada:  $(S_1 \wedge O \wedge S_2)$  o que no lo posean ( $S_1 \vee O \vee S_2$ ), o uno lo posea y el otro no:  $(S_1 \wedge O \vee S_2)$ ,  $(S_1 \vee O \wedge S_2)$ . Esto se hace competitivo, si el objeto entra en la esfera de interés de los dos sujetos y se lo concibe como una posesión exclusiva dentro de los marcos ideológicos de los actores, con lo que se da el enunciado narrativo 1 ( $EN_1$ ).

La consecución del objeto de valor en disputa, precisa que primero se alcance la capacidad que permita a  $S_1$  dominar y vencer después a  $S_2$ . Para dominar se necesita la capacidad modal, saber y poder obtener el objeto, que proporcionará el curandero con ritos de transformación conjuntiva transitiva:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mphsh}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mphsh})]$ . La capacidad le permitirá dominar a  $S_2$ , configurando el  $EN_2$ . Finalmente,  $S_1$  se apoderará del objeto de valor en por medio de una transformación conjuntiva reflexiva para sí mismo y transitiva disyuntiva para  $S_2$ , pues será uno de los sujetos de estado y el sujeto transformador de estados.

Al apoderarse del objeto de valor,  $S_1$  vence a  $S_2$ , aunque bien puede ser al revés;  $S_1$  vence a  $S_2$  y por eso recibe al objeto de valor, que puede ser un trofeo o cualquier otro tipo de sanción positiva. En ciertos casos de lucha el vencido- muerto, sojuzgado o esclavizado- no sólo es vencido sino transformado en objeto y el vencedor se apodera de él, lo que nos revela el  $EN_3$ .

El fin de este ritual consiste en ganar una situación competitiva y reducir al rival a un objeto manipulable, aunque potencialmente se dan las posibilidades que se expresan en el siguiente cuadro semiótico:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ESTRUCTURA PROFUNDA DEL VENCER



El contrario Perder, es una posibilidad dada en la ineficacia ritual, pero no sólo se vence por la eficacia, el objetivo- o el efecto perverso- puede ser no-vencer, aunque se tenga la capacidad bien puede no ser sojuzgado el rival pero si darse un equilibrio que permita la coexistencia pacífica. O sea, no perder, no ganar pero también no ser vencido, no ser reducido a objeto. El objeto fundamental de este tipo de rituales es la instauración de una asimetría donde no la hay, ya sea porque no se gana o no se pierde, por instauración simétrica de la insuficiencia para ganar o la suficiencia para no perder.

La diferencia de este ritual con el que sólo busca el dominio, es que en este último no hay un enfrentamiento abierto, aunque si haya cierta tensión por el dominio de las situaciones. Pero esta diferenciación no siempre opera en la práctica.

#### 2.3.1.4.1.- Rito para ganar pleito judicial (R<sub>12</sub>)

##### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA GANAR PLEITO JUDICIAL (R<sub>12</sub>)

“ Se usan dos veladoras del *Justo Juez*, *Polvos del rey Salomón* y un perfume *Yo puedo más que tú* y un crucifijo. Frente al crucifijo se prende una veladora el martes a mediodía y se deja que se acabe, y la otra el viernes a medianoche hasta que también se acabe. Cuando se prende se reza: *‘Jesucristo, Divino y Justo Juez, ayúdame en todas mis angustias, aflicciones y compromisos, haz que al invocarte y aclamar imperio de Tú Poderosa y Santa Voz llamándote en mi auxilio, las prisiones se abran, las cadenas y lazos se rompan, los grillos y las rejas se quiebren, los cuchillos se doblen y toda arma que sea usada en mi contra se embote e inutilice. Ni los caballos me alcancen, ni los espías me miren ni me encuentren. Tu Preciosa Sangre me bañe, Tu Mano me cubra, Tu Santa Mano me bendiga, Tu Poder me oculte, Tu Cruz me defienda y sea mi escudo en la vida y en la hora de mi muerte. Amén’...*”

El informante es un comerciante de comida en Aguascalientes con establecimientos al sur y al poniente de la ciudad, de cuarenta años de edad. Tiene estudios incompletos de secundaria, un altísimo nivel de ingresos y un contexto social formado por personas de clase social baja, de poco ingreso y de nivel de estudios similar al suyo. Habita en una colonia popular al sudeste de la ciudad. Cliente constante de curanderas, siempre está temeroso de que “salen” sus negocios o su persona. Acudió por primera vez a una especialista conducido por su esposa. En una parranda cometió un homicidio. El ritual no lo libró de la cárcel, pero a juicio de los enterados, y de él mismo, pudo haber sido mucho peor.

Para ganar un pleito de tipo judicial se usa una *Veladora del Justo Juez* con polvos del *Rey Salomón* y perfume *Yo puedo más que tú y tu no puedes*. Frente a un crucifijo, se prende una veladora el martes a mediodía y otra el viernes a medianoche, dejándose encendidas hasta que se consuman en un lugar apartado y seguro, en ambas se reza después de prenderlas la *Oración del Justo Juez*.

*Jesucristo, Divino y Justo Juez, ayúdame en todas mis angustias, aflicciones y compromisos, haz que al invocarte y aclamar imperio de Tú Poderosa y Santa Voz llamándote en mi auxilio, las prisiones se abran, las cadenas y lazos se rompan, los grillos y las rejas se quiebren, los cuchillos se doblen y toda arma que sea usada en mi contra se embote e inutilice. Ni los caballos me alcancen, ni los espías me miren ni me encuentren. Tu Preciosa Sangre me bañe, Tu Mano me cubra, Tu Santa Mano me bendiga, Tu Poder me oculte, Tu Cruz me defienda y sea mi escudo en la vida y en la hora de mi muerte. Amén*

La veladora lleva la escena de la crucifixión y el rotulo "*Veladora del Justo Juez*". La imagen y la oración no dejan lugar a dudas de que se trata de una advocación de Jesús que se usa para eludir penas corporales. *El perfume del Rey Salomón*, presenta una imagen y el rótulo correspondiente. La imagen consiste en el busto de un anciano coronado, de barba larga y cetro en el lado derecho. El perfume se usa para tener astucia en caso de situaciones competitivas. Por su parte, el objeto *Yo puedo más que tú y tu no puedes*, ya lo hemos analizado, se usa para instalar una relación desigual dominante/dominado. Los semas se contextualizan al unirse, se trata de tener protección y auxilio del Supremo y Justo Juez para eludir pena corporal, astucia para ganar el litigio y poder para dominar a la otra parte y someterla.

El martes al mediodía y el viernes a media noche aseguran los apoyos diurnos positivos y los nocturnos mayúsculamente poderosos. La noche, lo oscuro o lo que es negativo- cuando se usa en ritual positivo- se traduce en un aumento de poder que no es necesariamente negativo.

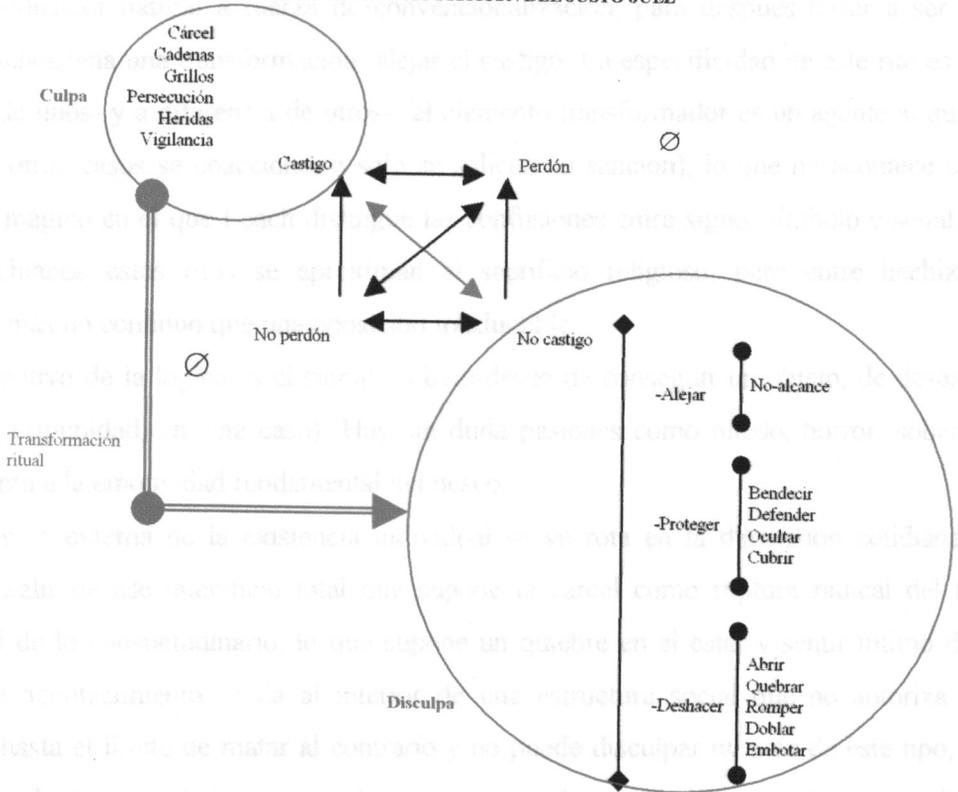
Hay dos fases que se presentan en otros rituales. La primera consiste en un acto que se da en el ámbito puro de las leyes de la analogía, en este caso de la metáfora. Se usa *Veladora del Justo Juez* con polvos del *Rey Salomón* y perfume *Yo puedo más que tú y tu no puedes*, para producir un efecto. La segunda fase consiste en la suplica de un don ( $O_V$ ) a una entidad mística ( $S_3$ ) por medio de la plegaria y no del hechizo. Realizar la ofrenda de la veladora, a la que se aplicó repetidamente elementos que refuerzan el sentido del poder y la victoria, es para obtener a cambio un complejo objeto ( $O_{Vc}$ ) como don que comprende acciones como deshacer (...*las prisiones se abran, las cadenas y lazos se rompan, los grillos y las rejas se quiebren, los cuchillos se doblen y toda arma que sea usada en mi contra se embote e inutilice...*), y equivalentes definicionales de alejar (... *Ni los caballos me alcancen, ni los espías me miren ni me encuentren...*), y proteger (*Tu Preciosa Sangre me bañe, Tu Mano me cubra, Tu Santa Mano me bendiga, Tu Poder me oculte, Tu Cruz me defienda y sea mi escudo en la vida y en la hora de mi muerte. Amén*). Obviamente es el contenido de todo aquello de lo que se protege, aunque

en este caso es una cosa muy concreta, la protección contra la pena corporal (O<sub>v</sub>). En este sentido todo se aplica en este recorrido discursivo, pero lo sobrante se hace accesorio y simplemente se interioriza.

El rito no trata tanto de vencer a una persona como a un sistema o institución social. No se solicita perdón ni misericordia, al menos no de forma explícita. La petición consiste en abrir prisiones y romper cadenas, en no caer herido, y no ser alcanzado por nada ni nadie. Esta es sin duda una figuración de la persecución de quien ha faltado a principios sociales.

Hay una aceptación implícita de culpabilidad relevada nada menos que por Cristo. Más que “Justo Juez” se trata de un “Cómplice Juez” que permite eludir con sus poderes la culpabilidad figurada.

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DEL JUSTO JUEZ



Así es que se dan dos programas de uso antes de que se dé la transformación principal por el *Justo Juez*. Tenemos primero que la curandera (S<sub>2</sub>) transmite la competencia (O<sub>Msph</sub>) ritual al cliente (S<sub>1</sub>), y en segundo lugar que éste realiza el ritual y la petición arriba descrita que es la transformación principal, el programa narrativo es el expuesto aquí:

PN <sub>Vencer 1</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>v</sub> )	El sujeto (S <sub>1</sub> ) adquiere un objeto negativo (O <sub>v</sub> ), la culpa	Existencial
EN <sub>2</sub> : {S <sub>2</sub> ⇒ [(S <sub>1</sub> ∨ O <sub>Msph</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>Msph</sub> )]} → (S <sub>1</sub> )	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite la capacidad ritual (O <sub>Msph</sub> ) al sujeto (S <sub>1</sub> ), haciéndolo oficiante	Ritual
EN <sub>3</sub> : S <sub>1</sub> ⇒ [(S <sub>3</sub> ∨ O <sub>v</sub> ) → (S <sub>3</sub> ∧ O <sub>v</sub> )]	El sujeto como oficiante (S <sub>1</sub> ) da un don (O <sub>v</sub> )	
EN <sub>4</sub> : S <sub>3</sub> ⇒ [(S <sub>1</sub> ∨ O <sub>vc</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>vc</sub> )]	El Justo Juez (S <sub>3</sub> ) da a cambio al sujeto (S <sub>1</sub> ) un objeto complejo de valor (O <sub>vc</sub> ) figurativizado por las manifestaciones de la disculpa	
EN <sub>5</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>vc</sub> ) ∧ O <sub>v</sub> .	El sujeto (S <sub>1</sub> ) adquiere un objeto positivo, la disculpa (O <sub>vc</sub> ), que lo separa de otro de valor negativo (O <sub>v</sub> ), la culpa	

La lógica-simbólica interna no es tan diversa de otros ritos, se usan fetiches capacitantes que son metáforas de las funciones o capacidades, pero algunos de ellos son personalizados (*Justo Juez, Jesucristo, Rey Salomón*), otros no (*Yo puedo más que tú*). Una larga enunciación de elementos metonímicos (grillos, cuchillos, prisión) configuran la culpa como metáfora del castigo, el Jesús se simboliza como símbolo de una función contra el castigo como Justo Juez, y se torna en indicador natural a fuerza de convencionalización, para después pasar a ser una señal que desencadena una transformación, alejar el castigo. La especificidad de este rito es que a semejanza de unos- y a diferencia de otros- el elemento transformador es un agente al que se persuade (en otros casos se coacciona, o sólo se solicita su sanción), lo que no acontece en el rito ejemplar mágico en el que Leach distingue las confusiones entre signo, símbolo y señal. En términos leachianos estos ritos se aproximan al sacrificio religioso, pero entre hechizo y sacrificio hay más un continuo que una oposición irreductible.

Lo emotivo de la lógica es el siempre obvio deseo de conseguir un objeto, de desear la libertad (o la impunidad, en este caso). Hay sin duda pasiones como miedo, horror, soberbia, que se dan junto a la emotividad fundamental del deseo.

La lógica externa de la existencia individual se ve rota en la dimensión cotidiana, el problema es salir de ese intersticio total que supone la cárcel como ruptura radical del fluir constitucional de lo consuetudinario, lo que supone un quiebre en el estar y sentir íntimo de la persona. Este acontecimiento se da al interior de una estructura social que no autoriza una competencia hasta el límite de matar al contrario y no puede disculpar un acto de este tipo, por más que haya lucha por el dominio y el producto social autorizada, pero al interior de un contexto que exclusiviza la violencia para un aparato: el Estado. Se trata de eludir el principio de realidad, la represión social, con este ritual.

El eje de lo práctico se ve actualizado y realizado de la misma manera en la que otros ritos que transitan de un polo a otro. Hay la presencia de personalizaciones numínicas trascendentes que son imploradas, pero no para fines trascendentes sino inmanentes y hasta

prosaicos y sumamente egoístas y disolventes de la sublimación del imperativo colectivo. Esto es más propio del polo profano, que además coacciona a instituciones sociales pero con un agente transformador numínico.

### 2.3.1.4.2.- Rito para vencer en cualquier situación (R<sub>13</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA VENCER EN CUALQUIER SITUACIÓN

“Hay que protegerse primero 7 días porque este es un trabajo muy fuerte...Después; en el viernes que sigue a la protección, hay que rezar un *Credo* y luego prender una *Veladora de la Santísima Muerte* que esté en un plato con agua bendita rodeado de un círculo de sal a la medianoche y rezar: *‘Jesucristo vencedor, que en la cruz fuiste vencido, vence a fulano de tal, que esté vencido conmigo, en nombre del Señor, si eres animal feroz, manso como cordero, manso como la flor de romero, tienes que venir; pan comiste, de él me diste; agua también bebiste y de ella también me diste, y por la palabra más fuerte que me diste, quiero que me traigas a fulano de tal humillado, rendido a mis pies a cumplirme lo ofrecido, entregado y vencido. Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente, que así como te formó Dios inmortal, con tu gran poder sobre todos los mortales, hasta ponerlos en la esfera celeste, donde gozaremos un glorioso día sin noche por toda la eternidad y en el nombre del Espíritu Santo, yo te ruego y te suplico, te dignes ser mi protectora y me concedas todos los favores que yo te pido hasta el último día, hora y momento en que su Divina Majestad ordene llevarme a su presencia. Amén.’* Luego se hace una limpia...”

Para ganar cualquier situación competitiva, lo mejor es encomendarse a los poderes de la *Santa Muerte*. Para este ritual hay un prólogo y un epílogo, en el primero se practica un ritual de protección en el que se trata de mantener el estado regular de la vida cotidiana y aislarse de la posibilidad de los efectos nocivos que produce la Santa Muerte. En el epílogo se realiza una limpia para liberarse del poder mayúsculo y tenebroso del ritual central.

El informante es un profesionista, empleado de una empresa con intereses en la región centro-occidente del país, de 45 años de edad. Sus ingresos familiares son de alrededor de \$ 40,000.00 mensuales, y su círculo social y familiar es de profesionistas de clase media y pequeños empresarios, por más que habite en una zona popular al oriente de la ciudad, donde se mezclan fraccionamientos de tipo popular y residencial medio. Su jefe inmediato, quien lo reclutó para la empresa después de un largo e insistente proceso de convencimiento, de pronto lo empezó a obstaculizar y hostigar. La razón es que las circunstancias los pusieron a competir por la supremacía- más moral e informal que institucional- dentro de la empresa. Aconsejado por uno de sus ayudantes, vecino de Jesús María, acudió a una curandera que le prescribió el ritual para vencer- objeto de este apartado- y le practicó un retiro a su rival. Ambas cosas “funcionaron”, el rival perdió y fue despedido meses después del “trabajo”.

Los ritos de protección y de limpia (y retiro) se analizan en otros apartados de este documento, por lo que nos concentraremos en el análisis del rito básico. En este caso lo mejor es protegerse durante 7 días con *Aceite del Santísimo* y una *Veladora de la Divina Providencia*, rezando la oración respectiva cada vez que se prenda la veladora durante el tiempo que dure la oración, y empezando el día primero del mes:

*“Santísima Trinidad, ¡Oh Divina Providencia! Concédeme tu clemencia / y tu infinita bondad./ Arrodillado a tus plantas,/ a Ti, de caridad / de portento,/ te pido para los míos /casa, vestido y sustento./ Concédeles la salud./ llévalos por buen camino;/ que sea siempre la virtud / lo que les guíe en su destino./ Tú eres toda mi esperanza, /Tú eres el consuelo mío,/ en lo que a mi mente alcanza, / en Ti creo, de Ti espero, / en Ti confié.”*

Es notable lo bien que esta oración enumera lo que es idealmente un entorno perfecto de interés y manipulación de un sujeto, como valor a proteger define el “grado cero” de contrastación contra lo que atenta la magia negra, lo que debe restituir y proteger la magia blanca, lo que debe alejarse y acercarse, lo que se debe deshacer y hacer, según una u otra calidad de magia.

Después de protegerse durante 7 días, el viernes más próximo a las doce de la noche se prende una *Veladora de la Santísima Muerte*, dentro de un círculo de sal de mar que encierre un plato con agua bendita en la que se coloca la veladora. Los siete días representan lo perfecto, lo logrado, entre otras cosas. La medianoche del viernes es especialmente adecuado por su tinte oscuro, implicaciones negativas que controladas se supone que se transforman en altamente poderosas.

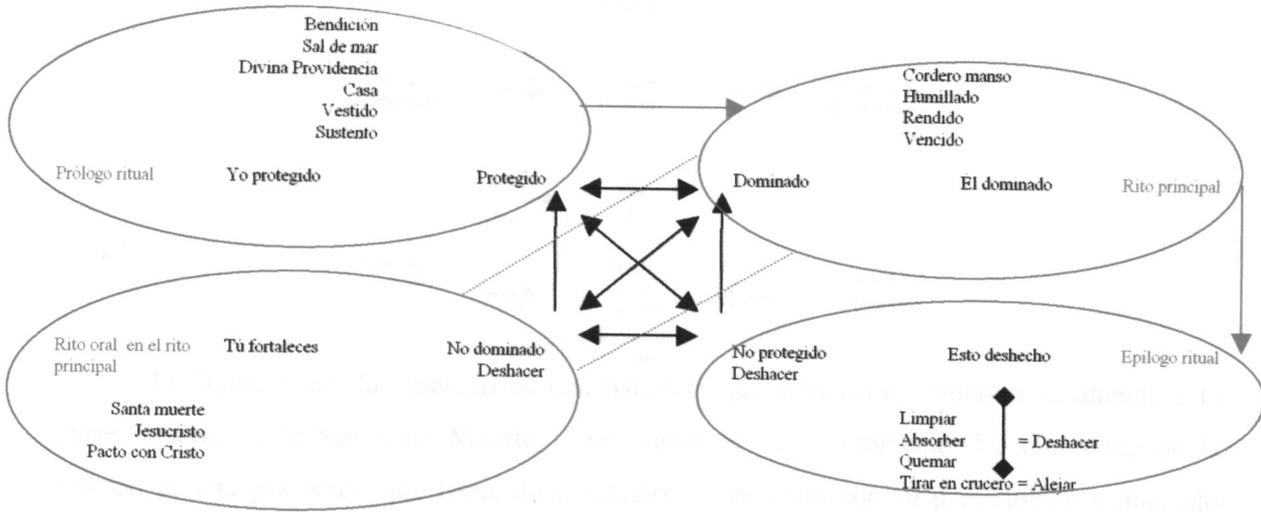
La veladora es de color negro o morado oscurísimo, casi negro. Es una de las pocas veladoras que no cambia de color, denotando su naturaleza oscura y/o potente. La imagen-función consiste en una calavera vestida con túnica de pies a cabeza, con el rostro (el cráneo) descubierto y una aureola en la cabeza. Lleva una guadaña en la mano derecha y un mundo en la izquierda, figuras que llevan los semas del corte (deshacer) y del dominio, respectivamente. El rótulo es más que revelador: *“Veladora de la Santísima Muerte...Muerte a mis enemigos”*.

El círculo de sal y el agua bendita también tienen ante todo el sema protector- junto a las oraciones a la Divina Providencia- el plato que soporta la veladora y el círculo de sal que los inscribe trata de aislar la función simbólica de la Santa Muerte, para que no alcance al oficiante del rito. Antes de prender la veladora se reza un credo- otro acto protector- y después de prenderla se dice la oración a la *Santísima muerte*:

*Jesucristo vencedor, que en la cruz fuiste vencido, vence a fulano de tal, que esté vencido conmigo, en nombre del Señor, si eres animal feroz, manso como cordero, manso como la flor de romero, tienes que venir; pan comiste, de él me diste; agua también bebiste y de ella también me diste, y por la palabra más fuerte que me diste, quiero que me traigas a fulano de tal humillado, rendido a mis pies a cumplirme lo ofrecido, entregado y vencido. Santísima Muerte, yo te suplico encarecidamente, que así como te formó Dios inmortal, con tu gran poder sobre todos los mortales, hasta ponerlos en la esfera celeste, donde gozaremos un glorioso día sin noche por toda la eternidad y en el nombre del Espíritu Santo, yo te ruego y te suplico, te dignes ser mi protectora y me concedas todos los favores que yo te pido hasta el último día, hora y momento en que su Divina Majestad ordene llevarme a su presencia. Amén.*

Los elementos rituales de apoyo comparten posiciones con los elementos semánticos de la oración:

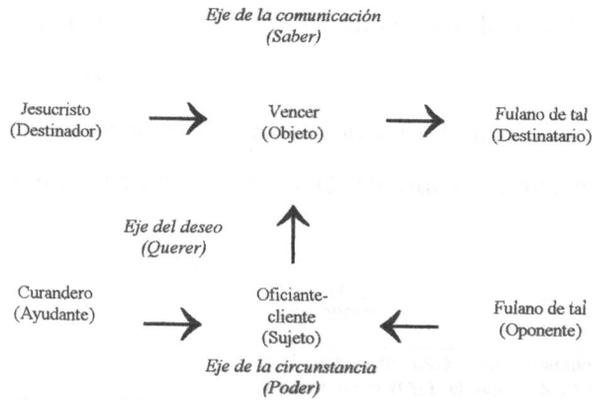
## CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL PARA VENCER



La estructura tripartita del ritual- en el sentido de López Austin- es tan orgánica que se nota como se corre de la deixis positiva, en la que el *tú* de la enunciación (divino) fortalece y da poder al *yo* enunciante, protegiendo su entorno, y después permite dominar al *él*, su contrario en el eje complejo. Para después finalizar con el acto que limpia la posible contaminación manipulando al *esto* y sus propiedades absorbentes y combustibles, que se refuerzan con la lejanía. La oración tiene varios destinatarios del mensaje: Jesucristo, el sujeto a dominar y la Santísima Muerte. Esos son los "tú" que construye el mensaje a nivel comunicativo, a nivel narrativo son destinadores de objetos capacitantes y sujetos transformadores de estado.

El "yo" de la oración- destinador de la comunicación- es figurado por el oficiante del ritual que a nivel narrativo es el sujeto ( $S_1$ ) que ofrece una ofrenda ( $O$ ) a Jesucristo ( $S_2$ ) consistente en una veladora:  $S_1 \Rightarrow [(S_2 \vee O) \rightarrow (S_2 \wedge O)]$ . A cambio hará la petición para que cambie su estado al de vencedor ( $O_{V+}$ ) al pedir para su enemigo ( $S_{-1}$ ) el cambio de figuras que incluyen los semás del poder y dominio ( $O_{D+}$ ) por los semas habituales de la subyugación ( $O_{D-}$ ) en el discurso mágico (manso, cordero, flor de romero):  $S_2 \Rightarrow [(O_{D+} \wedge S_{-1} \vee O_{D-}) \rightarrow (O_{D+} \vee S_{-1} \wedge O_{D-})]$ .

Así se esquematiza la transformación transitiva realizada por Jesucristo: "*Jesucristo vencedor, que en la cruz fuiste vencido, vence a fulano de tal, que esté vencido conmigo, en nombre del Señor, si eres animal feroz, manso como cordero, manso como la flor de romero, tienes que venir...*" que el esquema actancial revela :



La figura vencedor vencido es una paradoja que sólo tiene sentido si se atiende a la parte referente a la Santísima Muerte, como veremos en un momento. Lo que sigue de la oración es una gradación que recuerda y actualiza el contrato con su prescripción y mandato respectivo de dar dones desde lo más elemental hasta el dominio del rival: “*pan (O<sub>p</sub>) comiste, de él me diste; agua (O<sub>a</sub>) también bebiste y de ella también me diste, y por la palabra más fuerte (O<sub>c</sub>) que me diste, quiero que me traigas a fulano de tal humillado (S<sub>-1</sub>), rendido a mis pies a cumplirme lo ofrecido, entregado y vencido(O<sub>D-</sub>).*” El programa narrativo se da en forma de un compromiso dado con la figura retórica de la gradación, en la que participa Cristo (S<sub>2</sub>) como sujeto de transformación reflexiva y transitiva de estado:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_2 \vee O_p \vee S_1) \rightarrow (S_2 \wedge O_p \wedge S_1)] / S_2 \Rightarrow [(S_2 \vee O_a \vee S_1) \rightarrow (S_2 \wedge O_a \wedge S_1)] / S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_c) \rightarrow (S_1 \wedge O_c)]\} / \{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{D-}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{D-})]\}$ .

A lo poderoso no se accede directamente, menos a lo que venció al vencedor en la cruz, aunque sea momentáneamente y en un nivel no trascendente. Los rituales de protección, la entrada de la oración y el proceso en general eufemizan y suavizan la función de la Santísima Muerte tan claramente definida en la veladora. La segunda parte de la oración menciona a la Santísima Muerte (S<sub>4</sub>), figurativizando los atributos que la hacen competente (poder y saber hacer) para la situación concreta, pero por perífrasis y eufemización, “*poner en la esfera celeste*”, “*día sin noche eterna*”, son los ejemplos de como se llama a la muerte indirectamente. Luego se súplica la protección (O<sub>D+</sub>) y el favor (O<sub>D-</sub>) pedido indirectamente, contiguamente y en nombre de entidades a las que Jesucristo representa como metonimia y sinécdoque: Espíritu Santo, Dios, Divina Majestad (S<sub>3</sub>), a las que ya previamente se ha comprometido:  $S_4 \Rightarrow [(S_{-1} \vee O_{D-} \vee S_1 \vee O_{D+}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{D-} \vee S_1 \wedge O_{D+})]$ .

Después se deja que se consuma la veladora confinada en un lugar donde este bien resguardada. Se hace una limpia del cuerpo con un algodón impregnado de alcohol y amoníaco, se reza un credo y se le prende fuego al algodón. Cuando a su vez se consuma la veladora se

limpia la sal con mucho agua y se tira el vaso en un crucero lejano. Este es una clásica limpia, un ritual de deshacer “preventivo”.

Las transformaciones incluyen protección previa y limpia posterior ya analizadas en sus apartados específicos. Lo que respecta al núcleo de este ritual se representa a continuación.

PN <sub>vencer 2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
$EN_1: (S_{-1} \vee O_{D-} \vee S_1 \vee O_{D+})$	El antisujeto ( $S_{-1}$ ) está separado del estado de subyugación ( $O_{D-}$ ), el sujeto ( $S_1$ ) también lo está del dominio ( $O_{D+}$ )	Existencial
$EN_2: \{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mph})]\} \rightarrow S_1$	La curandera ( $S_2$ ) transmite al sujeto ( $S_1$ ) la capacidad ritual ( $O_{Mph}$ ) y lo instaure como oficiante ( $S_1$ )	Ritual
$EN_3: S_1 \Rightarrow [(S_{-1} \vee O_{D-} \vee S_1 \vee O_{D+}) \rightarrow (S_{-1} \wedge O_{D-} \vee S_1 \wedge O_{D+})]$	El sujeto ( $S_1$ ), con el rito, une al antisujeto ( $S_{-1}$ ) con el estado de subyugación ( $O_{D-}$ ), y al sujeto ( $S_1$ ) con el del dominio ( $O_{D+}$ )	
$EN_{3'}: S_3 \Rightarrow [(S_3 \vee O_P \vee S_1) \rightarrow (S_3 \wedge O_P \wedge S_1)]$	Por medio del rito, Jesucristo ( $S_3$ ) es comprometido al otorgar de forma compartida sus objetos de valor, pan ( $O_P$ ), con el sujeto ( $S_1$ )	
$EN_{3''}: S_3 \Rightarrow [(S_3 \vee O_A \vee S_1) \rightarrow (S_3 \wedge O_A \wedge S_1)]$	Jesucristo ( $S_3$ ) es comprometido al otorgar de forma compartida sus objetos de valor, agua ( $O_A$ ), con el sujeto ( $S_1$ )	
$EN_{3'''}: S_3 \Rightarrow [(S_3 \vee O_C \vee S_1) \rightarrow (S_3 \wedge O_C \wedge S_1)]$	Jesucristo ( $S_3$ ) es comprometido al otorgar de forma compartida sus objetos de valor, compromiso ( $O_C$ ), con el sujeto ( $S_1$ )	
$EN_{3''''}: S_3 \Rightarrow [(S_{-1} \vee O_{D-} \vee S_1 \vee O_{D+}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{D-} \vee S_1 \wedge O_{D+})]$	Jesucristo ( $S_3$ ) transforma los estados: une al antisujeto ( $S_{-1}$ ) con el estado de subyugación y al sujeto ( $S_1$ ) con el del dominio ( $O_{D+}$ ), pero no lo hace directamente;	
$EN_{3'''''}: S_4 \Rightarrow [(S_{-1} \vee O_{D-} \vee S_1 \vee O_{D+}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{D-} \vee S_1 \wedge O_{D+})]$	La transformación no la hace Jesucristo directamente, la Santísima Muerte ( $S_4$ ) une al antisujeto ( $S_{-1}$ ) con el estado de subyugación ( $O_{D-}$ ), y al sujeto ( $S_1$ ) con el del dominio ( $O_{D+}$ )	
$EN_4: (S_1 \wedge O_{D+} \vee S_{-1} \wedge O_{D-})$	El sujeto ( $S_1$ ) domina ( $O_{D-}$ ) al antisujeto ( $S_{-1}$ ) que es subyugado ( $O_{D-}$ )	

Llama la atención un hecho que es en parte del eje práctico y en parte del eje lógico: lo poderoso no se enfrenta directamente, sino a través de mediaciones, de forma indirecta. No sólo es cuestión de evitar el contagio, sino de ascender y descender lógicamente (a nivel profundo) y jerárquicamente (a nivel figurativo), y no sólo aislar la contaminación (a nivel figurativo-ritual). La imposibilidad lógica, jerárquica y ritual de lograr la contigüidad con lo separado, lo cimero y lo poderoso se resuelve con el uso de mediaciones (actos, objetos o personificaciones)<sup>57</sup>.

El ritual principal consiste en realidad en prender la veladora y rezar la oración, es tan sólo la activación de una función simbólica como señal con la mediación del titular de la función, la *Santísima muerte*, destinadora de la transformación. Nuevamente se da un rito en el que se activa la función emblemática de una entidad numínica personalizada.

**APLICACIÓN DE LEACH**

Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora se halla en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a la veladora como signo metonímico
2. La veladora se nombra: "esta es una veladora de la Santísima muerte que sirve para vencer a 'X'... (es el agente) "	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante prende la veladora y hace que la Santísima Muerte actúe sobre 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción afecta a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

En lo emotivo, la otra parte de la lógica interna, hay el deseo de vencer y dominar, así como envidia y celos sobre todo, voluntad de ser quien tenga la autoridad moral y el prestigio en exclusiva. Hay así una fácil transición hacia el polo externo de la lógica, sobre todo con la estructura social, con la disposición institucional del ámbito de la disputa. La empresa es el marco de luchas, la arena social en la que se disputan las posiciones de dominio, eso afecta luego a la existencia individual, produciendo disturbios en la vida cotidiana y en la vida interna íntima.

En el eje práctico, el uso se da dentro del eje de lo profano, se coacciona y reduce a un rival con fines más que inmanentes y sumamente prosaicos, pero para el caso se solicita la mediación y la función de entidades trascendentes del santoral cristiano oficial y no oficial. La Santísima muerte no es parte de ese santoral oficial. Con las entidades numínicas hay persuasión, con las humanas coacción, pero la frontera cambia en los ritos mágicos de manera que se ven como límites mas bien fluctuantes.

### 2.3.1.4.3.- Plazeo (R<sub>14</sub>)

**DESCRIPCIÓN DEL RITO DEL PLAZEO**

"Yo nunca he hecho eso porque es mucho pecado; se condena uno para siempre...es mucho daño y mucho peligro...eso no más lo hacen personas que trabajan lo negro... Se debe hacer una protección antes y una buen desalojo después... Mire, lo han de hacer un viernes a las meras doce de la noche, han de haber usado a la *Santa Muerte*, 7 *potencias africanas*, *Gallina negra*, tierra colorada de panteón, sangre de algún animalito negro sacrificado, como un chivo o una gallina... han de haber hecho el mono o conseguido el retrato de la persona para matar a la persona con una debilidad o un peligro que haya en su vida...por ejemplo, usted que es diabético, cuídese...por ahí pueden entrar para matarlo...Es como ganarle y retirar una persona, pero con mucho daño...al grado de hasta matarle. "

Se llama así este rito por la dimensión temporal que implica el que se lleve a cabo su efecto: la muerte del sujeto objeto del ritual en un periodo de tiempo determinado (plazo). El efecto en las personas que se les ha diagnosticado este ritual, como causa de sus males, es devastador.

Es el trabajo negro por excelencia, lo raro es que aunque se identifica con cierta facilidad, ya sea porque aparece "tierra colorada" (de panteón) haciendo montículo (como tumba) en el entorno del sujeto, contagiándole un estado de muerte de manera metonímica. O

porque aparece con insistencia el as de espadas junto al de bastos, o el as de espadas de cabeza en el “registro” por medio de cartas. Lo primero, es metáfora de la desgracia por pleito; lo segundo, de la desgracia ya realizada o inevitable. No se ha encontrado especialista que reconociera abiertamente haberlo practicado, por más que se pavonearán y jactaran de poderlo hacer eficazmente. En cambio suele ser la carta de presentación- y autorrecomendación- pues casi siempre se pretende haberlo “curado”.

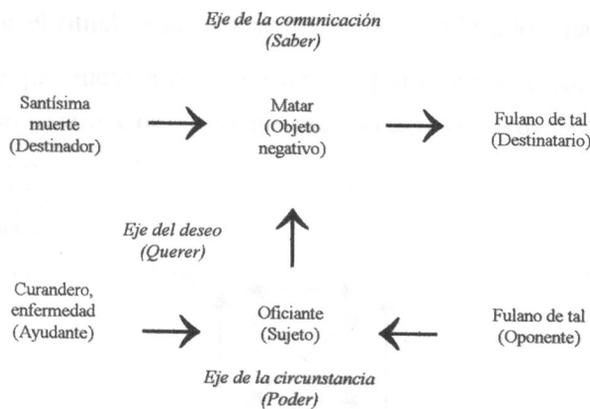
Una forma de plazeo- nos dijeron- es la misa negra, pero nadie la ha podido describir. Otra forma de plazeo es simplemente una forma extrema de “salación” para vencer al rival al extremo de matarle. Aunque nadie- ninguno de los informantes especialistas- ha hecho cosa tan mala (“eso no’ más lo hacen personas que trabajan lo negro”), los elementos presentan constancias muy consistentes, pues aunque ningún especialista ha realizado un plazeo describen que quien lo realiza lo hizo a medianoche, actualización simultánea- en este caso, a diferencia de la eufemización y “suavización” del ritual 13- de los semas de lo negativo y lo potente que se repite también en el día, porque seguramente fue un viernes y en una fecha de la quincena sin luna. En cuanto al lugar, se espacializan los mismos semas en las figuras topónimas. El ritual se ha de haber hecho en un panteón o con tierra de panteón en el lugar del rito, o en una encrucijada de caminos de terracería “en el mero monte”. Han de haber usado a la *Santa Muerte*, o a las 7 *potencias africanas* o a la *Gallina negra*, ya sea como imágenes, polvos, perfumes, aguas o aceites. Los dos primeros iconos función, ya los describimos, el tercero lo explicaremos a continuación. El icono consiste en una realista ilustración de una gallina negra que se completa con el rótulo: *Legítimo polvo de la Gallina Negra*. El animal lleva ese par simultáneo de semas que además se aplica al sacrificio antípoda de lo religioso, el del ritual negro en el que se ofrenda a potencias místicas negativas, posicionadas en el imaginario pero que en realidad no se efectúan en la magia de Jesús María, supuestamente. Eso es por que se supone que lo más seguro es que han de haber sacrificado una gallina o un chivo, preferentemente de color negro. Han de haber rezado la *Oración de la Santa Muerte* añadiéndole una petición de que se llevará al sujeto del ritual, el cual ha de haber estado representado por una foto, por sus cabellos, por un mono y/o por su nombre. Y finalmente, han de haber aprovechado una debilidad o enfermedad normal y buena para matarlo; “por ejemplo, usted que es diabético, cuídese...por ahí pueden entrar para plazarlo”.

Aunque no han realizado el rito, sorprende la uniformidad de los elementos temporales, espaciales, performativos e instrumentales descritos cuando se diagnostica el rito o se describe como pudiera ser.

Sucede que este rito no es más que una posible aplicación (se escribe así, porque no se pudo ni atestiguar ni oír su efectiva realización) del rito de que se usa para vencer en cualquier situación (R<sub>13</sub>), con las siguientes adiciones. Primero que nada se resta el eufemismo que campeaba para invocar a la entidad principal, la *Santísima Muerte*, se enfatizan las partes del prólogo (protección) y el epílogo (limpia o desalojo) de alguna manera, ya sea aumentado santos o sustancias o cantidad de oraciones, o todo. En segundo lugar se enfatiza tanto lo poderoso como lo oscuro, lo negativo y negro. Además se ofrenda un objeto de las mismas connotaciones oscuras y se aprovecha una debilidad para llevarla hasta el límite, hasta deshacer al sujeto. En resumen, la transformación fundamental la realiza la Santísima muerte (S<sub>2</sub>), otorgándole al oficiante (S<sub>1</sub>) la muerte (O<sub>D.</sub>) de su enemigo (S<sub>-1</sub>)- aprovechando algún estado negativo de éste (O<sub>V.</sub>)- a cambio de una ofrenda (O<sub>V</sub>) que puede ser un animal sacrificado o una veladora curada con un polvo que le dé la calidad del animal sacrificable.

PN <sub>Vencer 3</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : (O <sub>V.</sub> ∧ S <sub>-1</sub> ∨ O <sub>D.</sub> ∨ S <sub>1</sub> )	El antisujeto (S <sub>-1</sub> ) está unido a un estado negativo potencialmente mortal (O <sub>V.</sub> ), el sujeto (S <sub>1</sub> ) está separado del dominio que mata (O <sub>D.</sub> ) al antisujeto (S <sub>-1</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : {S <sub>1</sub> ⇒ [(S <sub>3</sub> ∨ O <sub>V</sub> ) → (S <sub>3</sub> ∧ O <sub>V</sub> )]} → S <sub>3</sub>	El sujeto (S <sub>1</sub> ), con una ofrenda (O <sub>V</sub> ), activa a la Santísima Muerte (S <sub>3</sub> )	Ritual
EN <sub>3</sub> : S <sub>3</sub> ⇒ [(O <sub>V.</sub> ∧ S <sub>-1</sub> ∨ O <sub>D.</sub> ) → (O <sub>V.</sub> ∧ S <sub>-1</sub> ∧ O <sub>D.</sub> )]	La Santísima Muerte (S <sub>3</sub> ) une a la afección potencial (O <sub>V.</sub> ) con el dominio que mata (O <sub>D.</sub> )	
EN <sub>4</sub> : (O <sub>V.</sub> ∧ S <sub>-1</sub> ∧ O <sub>D.</sub> )	Finalmente el antisujeto (S <sub>-1</sub> ) conjunta precariedad (O <sub>V.</sub> ) y muerte (O <sub>D.</sub> )	

El esquema actancial señala las posiciones de los actores en este programa narrativo en general:



Como se puede ver, los índices que llena son iguales a los del rito 13 del que en realidad es una aplicación mas redundante y menos eufemística. Además, es el único ritual analizado de magia negra. El cambio es mínimo, con respecto al rito 13, todo lo demás se repite a excepción de que produce la muerte.

**APLICACIÓN DE LEACH**

Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora se halla en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los veladora como signo metonímico
2. La veladora se nombra: "esta es una veladora de la Santísima muerte que mata a X (es la Santísima Muerte)..."	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante prende la veladora y hace que la Santísima muerte mate a X	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción afecta a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

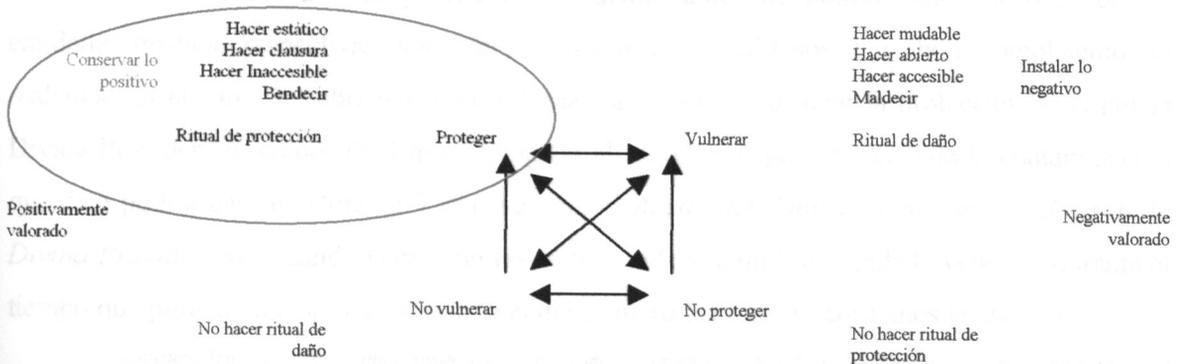
El rito más representativo de la magia negra ejemplifica que acercar lo negativo y alejar lo positivo, y acercar lo positivo y alejar lo negativo son actos simétricos y fundantes de las magias mutuamente recíprocos. Pero también muestra que aumentar lo negativo es sinónimo de acercarlo y de destruir lo positivo. Es entonces una redundancia con hipérboles y pleonasmos.

### 2.3.1.5.- Ritos de protección (R<sub>P</sub>)

Con este rito se completará totalmente la estructura tripartita del ritual para vencer con el uso de la *Santísima Muerte*, estudiado como rito 15. Sin embargo el ritual también puede hacerse sin el complejo antes dicho, en el que se utiliza para proteger de los efectos negativos que puedan derivarse del contacto con tan peligroso numen. En este uso, se evidencia la naturaleza particular del rito, el cual se remite principalmente a la previsión, al aislamiento e inaccesibilidad contra los males. Su analogía es el cobijo, el cubrimiento que aísla. La diferencia con el "alejamiento" es su carácter preventivo, en cambio el alejamiento y la supresión son remediales.

El protegido por el ritual se aísla y se hace inaccesible a los males; esto significa que se aleja y se clausura de lo que pueda afectarle. En principio veamos su cuadro semiótico:

**CUADRO SEMIÓTICO DE LA POSICIÓN RELATIVA DE LOS RITOS DE PROTECCIÓN**



Si definimos en términos del sistema, vemos que la definición emic cree que la protección consiste en mantener alejado lo negativo, eso y pensar que tener cerca lo positivo no es difícil de inferir, si se revisa la axiologización que ya se realizó de la dimensión proxémica.

En consecuencia, la protección se define como la conservación de un estado que un sujeto de hacer o transformador ( $S_2$ ) realice, por medio de la conservación de los valores positivos ( $O_{Pos}$ ) conjuntos al sujeto, a su entorno de manipulación e interés. Del mismo modo, se trata de mantener la conservación del estado disyunto del sujeto ( $S_1$ ) con respecto a los valores negativos ( $O_{Neg.}$ ), la clausura de su entorno vital con respecto a los males se conserva por la atribución de un objeto modal ( $O_{Poder}$ ), el poder de mantenerse estático, alejado, inaccesible e inafectable.

Si hacemos la definición en términos de la Poiésis, veremos que la protección es una producción, un hacer una capacidad de alejamiento de la malo y conservación de lo bueno por medio de un estado de preservación, una estática de los estados. Esto le permite deshacer lo malo, pero en sí mismo no conlleva preservar lo bueno.

En relación con otros rituales de semá activo como la atracción que produce lo positivo, su función se funda en la negatividad de destruir el mal y preservar el bien sin producirlo. A cambio, la atracción de lo positivo no destruye el mal ni preserva el bien, pero si lo produce.

### 2.3.1.5.1.- Ritos de protección general ( $R_{15}$ )

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO DE PROTECCIÓN GENERAL

“Hay que protegerse... para eso hay que untarse toda la semana el *Aceite del Santísimo* y prender una *Veladora de la Divina Providencia* mientras reza: ‘*Santísima Trinidad, ¡Oh Divina Providencia! Concédeme tu clemencia / y tu infinita bondad./ Arrodillado a tus plantas,/ a Ti, de caridad / de portento,/ te pido para los míos /casa, vestido y sustento./ Concédeles la salud,/ llévalas por buen camino;/ que sea siempre la virtud / lo que les guíe en su destino./ Tú eres toda mi esperanza, /Tú eres el consuelo mío,/ en lo que a mi mente alcanza, / en Ti creo, de Ti espero, / en Ti confió’...Cuando se acaba de rezar se apaga la veladora...Hay que hacer esto todos los días al mediodía...hay que empezar el día primero.”*

Hay una protección “normal” derivada del culto más o menos devoto del catolicismo: prender la veladora a la *Divina Providencia* o a la *Virgen de Guadalupe*, así como el asistir a misa y encomendarse a Dios y rezarle al crucifijo antes de dormir. Las oraciones de las entidades místicas respectivas muestran la función que estudiamos. Por ahora completemos lo realizado en el rito 13, cubriendo caso y tema específico, al analizar la protección dada por la Divina Providencia, como ritual que prologaba al ritual principal, previniendo la contaminación que éste podría causar. Durante 7 días se unta el *Aceite del Santísimo* en una *Veladora de la Divina Providencia*, rezando la oración respectiva cada vez que se prenda la veladora durante el tiempo que dure la oración, y empezando el día primero del mes. Recordemos la oración:

“*Santísima Trinidad, ¡Oh Divina Providencia! Concédeme tu clemencia / y tu infinita bondad./ Arrodillado a tus plantas, / a Ti, de caridad portento,/ te pido para los míos / casa, vestido y sustento. / Concédeles la salud, llévalas por buen camino; que sea siempre la virtud / lo que les guíe en su destino./ Tú eres toda mi esperanza, / Tú eres el consuelo mío, / en lo que a mi mente alcanza,/ en Ti creo, de Ti espero, / en Ti confió.”*

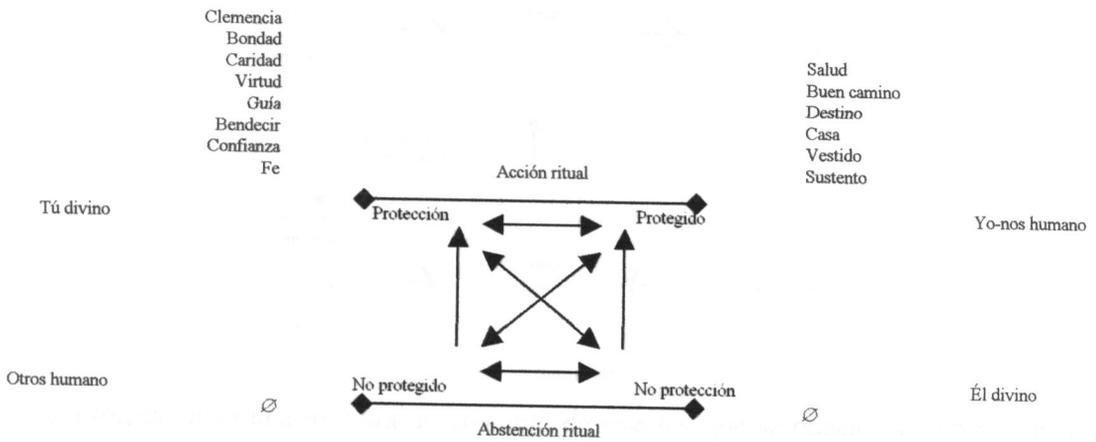
De nuevo se encuentra el número 7 como figura sémica que incluye los semas de perfección, divinidad y acabado (logrado). Esto hace que el ritual tenga el semá de “completo”

y también el de “divinidad”, que se escoge como recorrido figurativo al completarse con los demás objetos y formar isotopía con la redundancia de semas relativos. El día primero, fecha de inicio, se utiliza para ritos positivos que den entrada a cosas buenas o proteja lo positivo. El *Aceite del Santísimo* tiene como icono una custodia con cruz latina, es la materia prima de la unción que se practica por el sacerdote católico, bendice, protege y limpia. La *Veladora de la Divina Providencia* y los productos que llevan el nombre- y la imagen- de la *Santísima Trinidad* comparten la misma iconografía ya se trate de aceite, polvos, perfume, jabón, agua o imagen, el triángulo y las personas de la Santísima Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Por más que una sea una substancialización compleja (Sujeto), o un estado resultado de una acción (Objeto). La función de los objetos con estos emblemas es la misma, proteger y bendecir, entendiendo esto último como la acción de atraer y conservar lo bueno y alejar lo malo, lo que se parece a lo anterior a fin de cuentas, pues alejar además preserva estados y los hace inaccesibles a los daños.

Tanto la oración como los demás elementos del rito se reducen a un común cuadrado semiótico, en el que se acomodan con sus espacios relativos los elementos de la oración con los elementos del contexto ritual y su forma de enunciación.

Tenemos aquí el cuadrado semiótico:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA PROTECCIÓN

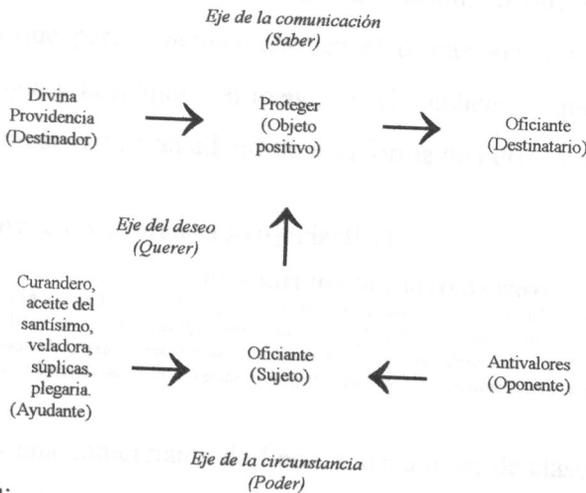


En situación estricta el sujeto ( $S_1$ ) esta en posesión de estado de cosas materiales y espirituales valiosas ( $O_{V+}$ ) en su entorno inmediato de interés y de manipulación: ( $S_1 \wedge O_{V+}$ ), figurativizadas en la oración y subrayadas por mí: “...te pido para los míos / casa, vestido y sustento. / Concédeles la salud, llévalos por buen camino; que sea siempre la virtud / lo que les guíe en su destino”. El sujeto ( $S_2$ ) que transmite la competencia ( $O_{Msph}$ ) al oficiante ( $S_1$ ) debería ser figurativizado por el cura, pero es una curandera:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \vee O_{Msph})]$ . No

hay manipulación coactiva que implique el hacer-hacer a pesar de un no-querer-hacer y/o un no-deber-hacer, sino un deber, querer, saber y poder-hacer, a cambio de suplicas y una ofrenda autorizadas convencionalmente en la religión católica oficial, expresada por la veladora y el aceite usados:  $S_2 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]$ . El tono de súplica se nota en la figuración con que se invoca al destinatario del mensaje, a la Santísima Trinidad y la Divina Providencia ( $S_3$ ), exhortando a que se realice una acción desde el imperativo colectivo sublimado, representado en los atributos de la entidad invocada:  $S_2 \rightarrow [(S_3 \vee O_{Mdsph}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdsph})]$ . La oración concibe a la conservación del objeto de valor como signo y figuración de la clemencia, la bondad y la caridad que protege ( $O_P$ ):  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V+} \vee O_P) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V+} \wedge O_P)]$ .

Simbolización	PN <sub>Protección</sub>	
	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_{V+} \wedge S_1 + \vee O_P)$	El sujeto ( $S_1$ ) se halla unido a una situación afortunada ( $O_{V+}$ ) pero sin protección ( $O_P$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mdsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mdsph})]\} \rightarrow S_1$	La curandera ( $S_2$ ) transmite al sujeto ( $S_1$ ) la capacidad ritual ( $O_{Mdsph}$ ) y lo instaure como oficiante ( $S_1$ )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $\{S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]\} \rightarrow S_3$	El sujeto ( $S_1$ ) da una ofrenda ( $O_V$ ) a la Santísima Trinidad ( $S_3$ ) y la activa ( $S_3$ )	
EN <sub>3</sub> : $S_3 \Rightarrow [(O_{V+} \wedge S_1 + \vee O_P) \rightarrow (O_{V+} \wedge S_1 + \wedge O_P)]$	La Santísima Trinidad ( $S_3$ ) concede la protección ( $O_P$ ) a la situación afortunada ( $O_{V+}$ ) del sujeto ( $S_1$ )	
EN <sub>4</sub> : $(O_{V+} \wedge S_1 + \wedge O_P)$	El sujeto ( $S_1$ ) resulta unido a su situación afortunada ( $O_{V+}$ ) y a la protección ( $O_P$ )	

El esquema actancial general manifiesta y aclara lo dicho:



La lógica simbólica muestra un conjunto de eventos que se relacionan con el estado de gracia, la cual es un don de la Divina Providencia. Lo interesante es que eso se reduzca a un efecto causado por una veladora durante su combustión, aunque se pueda ver tal cosa como una ofrenda a una persona trascendente. En realidad hay algo de ambas cosas. Veamos primero el nivel lógico-simbólico, que es el fondo común a los sentidos expuestos que fundamenta algunas diferenciaciones más relevantes en el eje práctico.

**APLICACIÓN DE LEACH**

Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora se halla en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a la veladora como signo metonímico
2. La veladora se nombra: "esta es una veladora de la Divina Providencia que protege a X (es protección)"	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante prende la veladora, ora y hace que la Divina Providencia actúe sobre X	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción afecta a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal

En el polo externo del eje lógico, la existencia individual y la vida cotidiana, se ven como las entidades a proteger, los hechos que se enumeran en la oración son las cosas valiosas que la personificación numínica debe proteger de los peligros de la estructura social con la incertidumbre que genera el dominio y la lucha por la posesión de objetos. Y también de los daños mágicos, que sin embargo se encarnan en la vida cotidiana e íntima.

En el eje práctico se dan algunas situaciones que se pueden extender a los rituales de su tipo, en los que se hace una ofrenda a una personalidad trascendente para que realice la transformación, lo cual ubica al rito en el polo de lo sacro, pero el fin no es tan trascendente, se trata de proteger lo inmediato. Aquí se ubica el rito en el polo profano, en la finalidad prosaica e individualista. Pero además se produce la situación de que se toma a la veladora como una señal que producirá un efecto, muy a pesar de la oración, lo que conduce al hechizo y lo distancia del sacrificio que parece actualizarse en el primer sentido. Estos ritos muestran la permeabilidad de la magia y la religión, al menos en el catolicismo que circunda a la magia de Jesús María. Lowie y Frazer ya habían advertido esta forma de permeabilidad magia-religión.

### 2.3.1.5.2.- Ritos de protección contra la brujería(R<sub>16</sub>)

**DESCRIPCIÓN DEL RITO DE PROTECCIÓN CONTRA LA BRUJERÍA**

" Para protegerse de la brujería se usa a *San Ignacio de Loyola* y se reza su oración un sábado a las doce del día o a las doce de la noche, se prende su veladora y se reza: '*Alma de Cristo, santifícame; Cuerpo de Cristo, sálvame; Sangre de Cristo, embriégame; Agua del costado de Cristo, purifícame; Pasión de Cristo, confortame. Oh buen Jesús, óyeme, dentro de Tus Llagas, escóndeme, no permitas que me separe de ti el maligno enemigo, defiéndeme a la hora de la muerte, ámame y mándame hacia ti para que tus santos te alaben. Por los siglos de los siglos. Amen' ...*"

La informante es una comerciante de León, Guanajuato, de clase media alta (según ella) y de alrededor de 60 años (no quiso decir su edad). Su ingreso es alto, como lo delata su carro de modelo reciente, su chofer, sus vestidos de piel y lana y su profuso adorno de joyas de oro. Madre de varios profesionistas-empresarios egresados de prestigiadas universidades privadas, su roce social se da entre personas de alto y regular nivel de estudio y de ingresos económicos altos. Habita en un fraccionamiento residencial.

Nuestra informante contrajo súbitamente una enfermedad que aunque en algún tiempo fue epidémica y mortal, ahora es muy rara. Sin dejar de acudir a un prestigioso dermatólogo

que la alivió totalmente, empezó a acudir con curanderas de su ciudad, pues su situación era casi inexplicable, según palabras del mismo médico. En una de esas visitas a curanderas conoció a una persona que la recomendó con una bruja blanca de Jesús María, con la que acudió a pesar de haberse restablecido de su enfermedad totalmente y seguir bajo vigilancia médica. La curandera de Jesús María le encontró la brujería: “Alguien ‘curó’ su ropa con polvos en la tumba de un leproso para que se muriera en 7 años o en 7 meses”. Era pues víctima de un trabajo negro, de un “plazeo”. La enfermedad no era más que una señal de esto pues a pesar de haberse erradicado, el trabajo seguía, pues los médicos no quitan esto y se iba a aprovechar de cualquier enfermedad oportunista o situación riesgosa para matarla. Así pues fue “barrida” y protegida de brujerías.

El ritual es típico de la protección contra la brujería, consiste en prender una veladora de *San Ignacio de Loyola* (o de *San Cipriano*, *Ajo macho*, *Cruz de Caravaca* o de *San Alejo*) y rezar su oración, la oración de *San Ignacio de Loyola* es la siguiente:

*Oración que usaba San Ignacio de Loyola*

*“Alma de Cristo, santifícame; Cuerpo de Cristo, sálvame; Sangre de Cristo, embriágame; Agua del costado de Cristo, purifícame; Pasión de Cristo, confortame. Oh buen Jesús, óyeme, dentro de Tus Llagas, escóndeme, no permitas que me separe de ti el maligno enemigo, defiéndeme a la hora de la muerte, ámame y mándame hacia ti para que tus santos te alaben. Por los siglos de los siglos. Amen.*

El icono de San Ignacio de Loyola presenta sombrero de tres picos, barba, una denotativa sotana negra de sacerdote, el crucifijo como símbolo devocional de un soldado converso a sacerdote y santo, el corazón en llamas de la divinidad y las siglas AMDG (*Ad Majorem Dei Gloriam*). Se le usa como protección contra la brujería de manera muy semejante a como se usa a San Cipriano para alejar o para protegerse de ella. Se suele usar el sábado para este rito porque tal es el día del santo, pero se puede realizar el martes o el viernes a horas de cambio y cima cíclica: mediodía o medianoche.

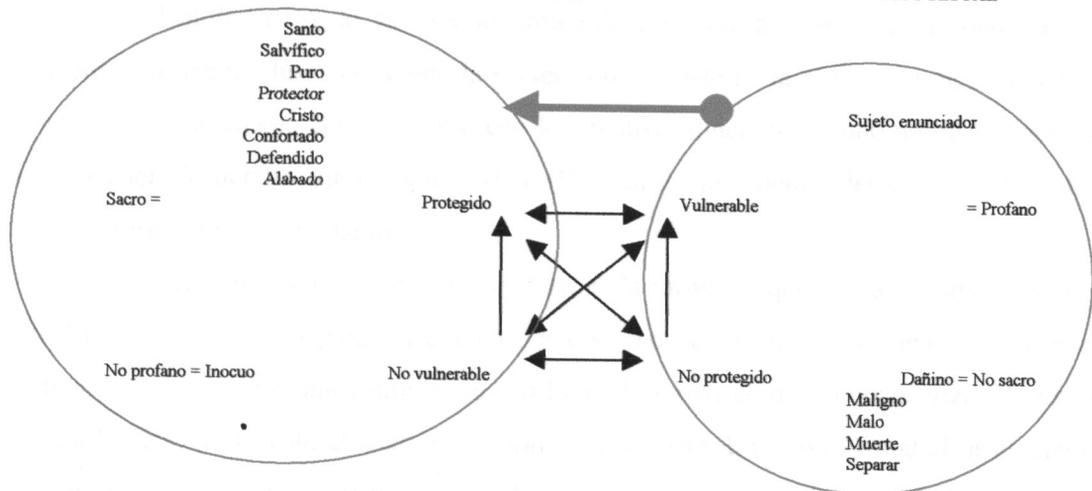
Un sujeto ( $S_1$ ) se encuentra en posesión de un estado conformado por valores positivos ( $O_{V+}$ ) que desea conservar por medio del rito: ( $S_1 \wedge O_{V+}$ ). El curandero ( $S_2$ ) le transmite al cliente ( $S_1$ ) la competencia para que realice el ritual ( $O_{Mpsph}$ ) constituyéndolo como oficiante ( $S_2'$ ):  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]\} \rightarrow S_2'$ . Lo que se reza es un plegaria que nada tiene que ver con la coacción, se ofrenda la veladora y la oración ( $O_V$ ) a Jesucristo ( $S_3$ ):  $S_2' \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]$ . Con este don, la entidad mística activa su modalidad desde el querer, el saber, y el saber y el poder-hacer ( $O_{Mqdsph}$ ):  $S_2' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mqdsph}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mqdsph})]$ . Y a cambio se espera protección ( $O_P$ ) por parte de éste:  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_P) \rightarrow (S_1 \wedge O_P)]$ . Este último objeto es

bastante complejo, consiste en varias acciones que oponen lo sacro a lo profano, entendiendo lo primero como santo, salvífico, purificante, protector y defensor:

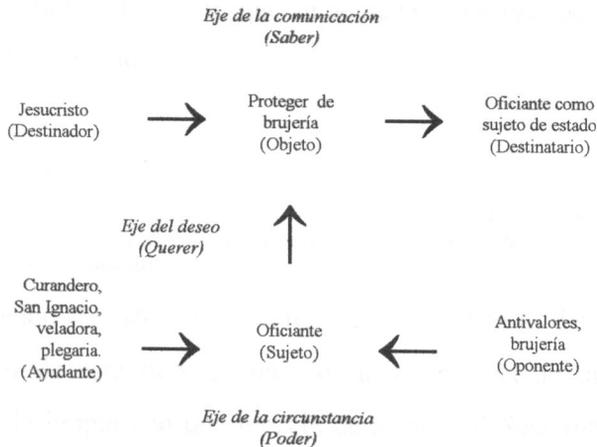
*“Alma de Cristo, santificame; Cuerpo de Cristo, sálvame; Sangre de Cristo, embriégame; Agua del costado de Cristo, purificame; Pasión de Cristo, confortame. Oh buen Jesús, óyeme, dentro de Tus Llagas, escóndeme, no permitas que me separe de ti el maligno enemigo, defiéndeme a la hora de la muerte, ámame y mándame hacia ti para que tus santos te alaben. Por los siglos de los siglos. Amen.*

Las figuras de la plegaria se encuadran en la siguiente estructura profunda:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DE SAN IGNACIO DE LOYOLA EN CONTEXTO RITUAL



La transformación se da desde el esquema negativo hacia el positivo, como puede verse en este cuadrado semiótico, en el esquema actancial y en el programa narrativo:



Este esquema actancial es característico de un acto de plegaria, los medios (ayudante) son propios de la suplica y el sacrificio. El esquema muestra como el objeto complejo, con todas las figuraciones de lo sacro, son el objeto del ritual dado por Jesucristo a quien da el don y recibe a cambio el objeto deseado. Se ve que San Ignacio de Loyola no es más que un medio, un ayudante en el esquema actancial, un destinador del objeto de intercambio para conseguir la protección a nivel narrativo, en un programa narrativo previo que se interioriza en el saber del curandero. El programa narrativo del ritual es el siguiente:

PN <sub>Protección 2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_{V+} \wedge S_1 + \vee O_P)$	El sujeto (S <sub>1</sub> ) está unido con una situación afortunada (O <sub>V+</sub> ), pero sin protección (O <sub>P</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Maph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Maph})] \} \rightarrow S_1$	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite al sujeto (S <sub>1</sub> ) la capacidad ritual (O <sub>Maph</sub> ) y lo instaure como oficiante (S <sub>1</sub> )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]$	El sujeto (S <sub>1</sub> ) da una ofrenda (O <sub>V</sub> ) a Jesucristo (S <sub>3</sub> ) y lo activa (S <sub>3</sub> )	
EN <sub>4</sub> : $S_3 \Rightarrow [(O_{V+} \wedge S_1 + \vee O_P) \rightarrow (O_{V+} \wedge S_1 + \wedge O_P)]$	Jesucristo (S <sub>3</sub> ) concede la protección (O <sub>P</sub> ) al sujeto (S <sub>1</sub> ) unido con una situación afortunada	
EN <sub>5</sub> : $(O_V \wedge S_1 + \wedge O_P)$	El sujeto (S <sub>1</sub> ) está unido con una situación afortunada (O <sub>V+</sub> ) y protegido (O <sub>P</sub> )	

La identidad entre lo sacro y lo protegido y la contradicción con la identidad entre lo no-sacro y lo dañino, hace ver como la protección consiste en la atribución de un objeto que es intrínseca y lógicamente contradictorio con lo negativo, quien posee uno no puede tener lo otro. Al conceder Jesucristo su complejo don (O<sub>P</sub>) automáticamente desaparece los antivalores contradictorios (O<sub>V-</sub>) de lo dañino.

Es un rito muy semejante al 15, incluso en la forma en que se traba comunicación con la entidad mística desde la plegaria persuasiva y sin coacción, que en cambio sí se ejerce en el destinatario del rito. La única diferencia estriba en la forma en que se interioriza la personalidad de San Ignacio de Loyola al usar su oración sin invocarle. En el otro ritual el destinatario de la oración no es el usuario ni el transmisor de la misma, sino el destinatario de la comunicación y el destinador de la transformación, a nivel narrativo y en relación con el objeto modal.

En lo que respecta a la forma en que se actualizan los ejes de lo práctico y lo lógico, el perfil de los ritos 15 y 16 es idéntico.

### 2.3.1.5.2.1.- Cruzar (R<sub>17</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA CRUZAR

“ Se usa *Aceite del Santísimo*, o de *San Cipriano* o de *San Ignacio de Loyola* y sangre de venado revueltos. Se ponen cruces en frente, pecho, canillas, corvas y plantas de los pies descalzos.”

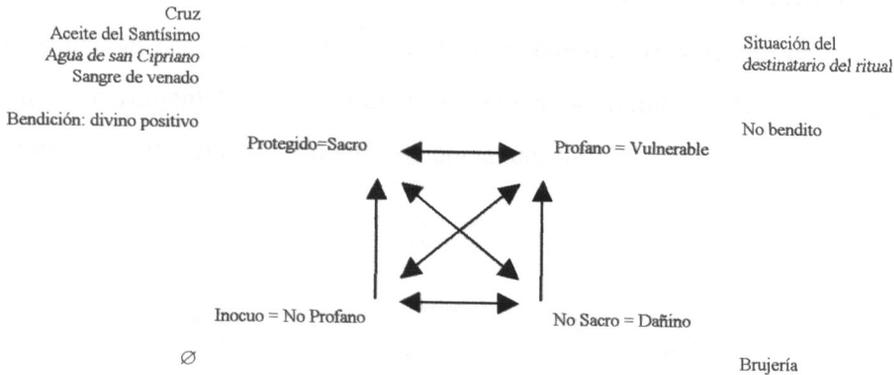
Con la descripción de este rito se concluye y completa la descripción del rito 6. Es el rito más representativo de este tipo, es una forma de protección que también se hace con frecuencia después de la limpia con una mezcla de aceite del *Santísimo*, anilina azul con agua (de *San Cipriano* o de *San Ignacio de Loyola*) y sangre de venado. La mezcla resultante se unta haciendo cruces en la frente, el pecho, las canillas, “corvas” y plantas de los pies descalzos.

El nombre “técnico” del ritual tiene un doble significado, el primero simboliza a la imagen plástica del cruce que se superpone, que corta accesos como una clausura. El segundo sentido remite a la imposición de la cruz, símbolo de la protección divina, o de la sacralidad positiva excluyente de lo negativo. El primer sentido se hace más plástico y concreto en una creencia que supone que las personas que tienen las “venas cruzadas”- en las “canillas”

(muñecas)- no pueden ser objetos de un “trabajo”, están protegidas naturalmente contra la brujería.

El segundo sentido se halla en los ritos 15 y 16. Lo sacro positivo, lo divino se opone a la maldad humana y negativa por contradicción con lo divino y positivo:

CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL DE CRUZAR



Lo no profano ni vulnerable, lo lejano de la problemático de la vida cotidiana es lo contradictorio de lo profano con todos sus problemas y lo contrario de la situación de brujería. En esa situación no hay problemas, no hay conflictos ni luchas, y por lo tanto no hay causa de brujería ni de protección contra ésta.

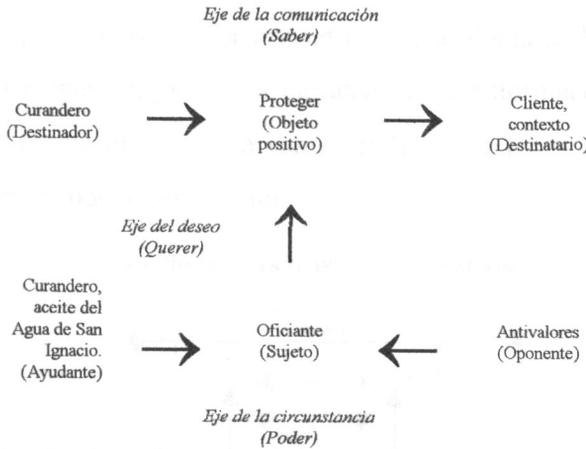
El rito consiste en preservar una situación que puede provocar la brujería por la competencia social y la envidia, una situación en la que el sujeto ( $S_1$ ) tiene cosas valiosas ( $O_V$ ) que preservar sin protección divina ( $O_P$ ), lo que lo hace profano y vulnerable en nuestro esquema:  $(O_V \wedge S_1 \vee O_P)$ . El oficiante ( $S_2$ ), comunica un estado a través de la transmisión de un objeto ( $O_P$ ) al cliente ( $S_1$ ) para protegerlo:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_P) \rightarrow (S_1 \wedge O_P)]$ . Se hacen cruces de forma repetida en las estaciones del cuerpo, lugares marcados que rompen la continuidad corporal y que figurativamente lo representan. Esta metáfora del cuerpo se cruza simbólicamente.

La cruz y todos los demás elementos son metáforas de la protección, la redundancia y la ausencia de la voluntad de una entidad mística ( $S_3$ ) destinadora de la transformación, es la característica que diferencia a este ritual de los dos anteriores. No hay ofrenda, sólo la utilización mecánica ( $O_{Mhh}$ ) de metáforas de la protección, personalizadas o no, contagiando a un sujeto:  $S_2 \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mhh})] / S_2 \Rightarrow [(O_V \wedge S_1 \vee O_P) \rightarrow (O_V \wedge S_1 \wedge O_P)]$ .

El cruce como imagen plástica de clausura e inaccesibilidad acompaña a este proceso de forma simultánea, y se da en consonancia con la axiologización proxémica. El programa narrativo es económico por la manipulación coactiva de entidades sin considerar su persuasión:

PN <sub>Protección 3</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : (O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1</sub> ∨ O <sub>P</sub> )	El sujeto (S <sub>1</sub> ) está unido con una situación afortunada (O <sub>V+</sub> ), pero sin protección (O <sub>P</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : {S <sub>2</sub> ⇒ [(S <sub>3</sub> ∨ O <sub>Mhh</sub> ) → (S <sub>3</sub> ∧ O <sub>Mhh</sub> )] } → S <sub>3</sub> .	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite a la entidad mística (S <sub>3</sub> ) la coacción (O <sub>Mhh</sub> ) y la activa (S <sub>3</sub> .)	Ritual
EN <sub>2</sub> : S <sub>2</sub> ⇒ [(O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1</sub> ∨ O <sub>P</sub> ) → (O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1</sub> ∧ O <sub>P</sub> )]	La curandera (S) une la protección (O <sub>P</sub> ) a la situación afortunada (O <sub>V+</sub> ) del sujeto (S <sub>1</sub> )	
EN <sub>3</sub> : (O <sub>V+</sub> ∧ S <sub>1</sub> ∧ O <sub>P</sub> )	El sujeto (S <sub>1</sub> ) está unido con una situación afortunada (O <sub>V+</sub> ) y protegido (O <sub>P</sub> )	

Esta situación nos remite sin más al hechizo como acto coactivo, en vez de la plegaria suplicante, que instrumentaliza las personificaciones y las reduce a objetos, cosa que se debe tener en cuenta al ver el siguiente esquema actancial del rito:



Similar a los demás ritos de protección, éste es semejante en el cumplimiento de casi todas las mismas características de estos ritos, a excepción de que si se da una clara coacción de las entidades místicas del santoral y su objetualización, ausente en otros ritos protectores en las que se da la plegaria persuasiva. Esto trae consecuencias a nivel lógico y práctico, en la lógica sistémica vemos la cabal realización de un hechizo leachiano-frazeriano con los errores que el hechicero tiene:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. El aceite y la sangre de venado se hallan en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. El aceite y la sangre se nombran: "el aceite del Santísimo y la sangre de venado son un cruce"	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante ora y pone el aceite y la sangre sobre "X"	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción cruza a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

La diferencia es que no hay distancia, como lo requiere Leach, sino un contacto corporal intenso. A nivel emotivo es el deseo de eludir males y envidias que los azares del polo externo, la problemática del caos que amenaza la vida cotidiana y la integridad emocional, por

las vicisitudes del entorno social y su carácter de arena donde se dirimen las luchas por el dominio, el control y la apropiación, no se realicen.

En el eje práctico hay uso de entidades trascendentes coaccionadas para que protejan a un sujeto con fines immanentes. El polo profano domina y sólo toma símbolos trascendentes sin sus fines ni sus medios (la súplica, el sacrificio o la plegaria), el aceite es tan señal como la sangre de venado.

**2.3.1.6.- Ritos para recuperar (R<sub>R</sub>)**

Son procesos simbólicos que buscan la restitución de lo perdido, objeto o persona (O) que se tenía y ya no se posee más. Se construyen bajo la analogía de la devolución o el retorno, por lo tanto implica al menos un programa narrativo de transformación disyuntiva reflexiva o transitiva en el que se perdió el objeto de valor:  $EN_1: S_2 \Rightarrow [ (S_1 \wedge O_V) \rightarrow (S_1 \vee O_V) ]$ . Su estructura profunda la podemos observar aquí:



Obviamente, tienen que añadirse las formas que estas operaciones asumen cuando se toma en cuenta las perspectivas de los agentes transformadores, o sujetos de hacer, y los agentes pasivos, o sujetos de estado. Las posibilidades de remediar tal situación de carencia por pérdida son dos: que un sujeto transformador- el curandero- (S<sub>2</sub>) proporcione una competencia (O<sub>M</sub>) al sujeto (S<sub>1</sub>), para que recupere su objeto perdido al convertirlo en sujeto competente (S<sub>2c</sub>), o que el curandero (S<sub>2</sub>) obligue al objeto de valor (O<sub>V</sub>) a que retorne al sujeto, convirtiéndolo en sujeto (S<sub>M</sub>) de la manipulación (O<sub>M</sub>), ya sea que el objeto del deseo sea natural o humano. El objeto del ritual es manipulado, se le hace-hacer y se le hace-saber y creer, para que deba, quiera, sepa y pueda volver. Sin embargo bien puede suceder que no se haga un ritual que tenga como fin el objeto que se desea recuperar y se le pida (o se le obligue) a un sujeto transformador de estados (un santo) que cambie la situación del objeto del deseo, y

entonces este sujeto transformador se convierte en quien realiza la manipulación, convirtiéndose- a nivel actancial- en el destinador de la manipulación al objeto del ritual, que a su vez se transforma en destinatario de la manipulación. A nivel actancial seguirá siendo el objeto del deseo, pero ahora será dado por un destinador que le manipuló para atribuírselo al beneficiario que también es el sujeto del deseo. Con la introducción de todos los actantes posibles, tenemos que un sujeto ( $S_1$ ) pierde un objeto ( $O_v$ ), sufre una transformación disyuntiva, reflexiva o transitiva, y si es transitiva, puede ser causada por otra persona en general, por el destino o por la mala suerte, o etc., causa que se representa por el sujeto de hacer ( $S_2$ ):  $S_2 \rightarrow [(S_1 \wedge O_v) \rightarrow (S_1 \vee O_v)]$ . El sujeto ( $S_1$ ), lleva consigo el saber y el creer contextual, el deber-hacer y el querer-hacer, y por eso acude a un curandero ( $S_2'$ ), que le transmite el saber-hacer y el poder-hacer ( $O_{Mpsph}$ ), que lo capacita para realizar un ritual ( $S_{2C}$ ):  $S_2 \rightarrow [(S_1 \wedge O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \vee O_{Mpsph})] \rightarrow S_{2C}$ , en el cual se suplica, o se obliga ( $O_{Mqph}$ ) al santo ( $S_{2C}$ ), a que haga volver al objeto de valor que se transforma en sujeto de la manipulación ( $S_M$ ), lo hace-hacer ( $O_{Mhh}$ ) con la anuencia o sin ella, es decir con el deber y el querer-hacer o sin ellos:  $S_{2C} \rightarrow [(S_{2C}' \wedge O_{Mqph}) \rightarrow (S_1 \vee O_{Mqph})] \rightarrow S_{2C}' \rightarrow [(S_{2C}' \wedge \vee O_{Mqph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mqph})]$ . Dos operaciones muy ilustrativas: la humanización de las cosas, haciendo sujetos a los objetos, y la cosificación de las personas, reduciendo a objetos a las personas. La naturaleza se humaniza y se le asigna voluntad para persuadirla, y se cosifica y hace natural a lo humanizado para manipularle coactivamente. Se instaura la voluntad, donde no la hay, para manipular por la persuasión; o se absolutiza el inconsciente, donde hay voluntad, para realizar una coacción instrumental.

### 2.3.1.6.1.- Oración a San Judas Tadeo ( $R_{18}$ ) y a San Antonio ( $R_{19}$ )

#### DESCRIPCIÓN DE LOS RITOS DE RECUPERACIÓN DE SAN JUDAS TADEO Y SAN ANTONIO

"Para recuperar algo que se perdió se le reza a *San Judas Tadeo*, se le prende una veladora blanca a su imagen y se le reza o se consigue su veladora se prende y se reza: *San Judas Tadeo, santo apóstol, siervo y amigo de Jesús, el nombre del traidor que entregó a tu amado maestro en la manos de sus enemigos ha sido la causa de que tu hayas sido olvidado por muchos; pero la Iglesia te honra y te invoca universalmente como el patrón de lo difícil y los desesperados. Estoy sin ayuda y tan solo, haz uso, te imploro, del privilegio especial a ti concedido, de socorrer pronto y cuando casi se ha perdido toda esperanza. Ven en mi ayuda en esta gran necesidad para que pueda recibir el consuelo y socorro del cielo en todas mis tribulaciones y sufrimientos (se hace aquí la petición) para que pueda alabar a Dios contigo. Prometo glorioso San Judas, nunca olvidarme de este gran favor, honrarte siempre como a mi especial y poderoso patrono y hacer todo lo que pueda para fomentar tu devoción. Amen ...Se puede hacer en cualquier día de la semana. Eso es más bien para cosas, 'ora que para un amor perdido lo mejor es prender la veladora de San Antonio, o la de Chuparrosa a su imagen un martes a mediodía y rezarle: San Antonio, tú que concedes lo que es imposible, que puedes conseguir la reverencia del asno y la atención de los peces a tus amorosos sermones, concédeme el regreso a la unión amorosa y eterna de (se dice el nombre) a mi lado y que con esta veladora se consume lo que te he pedido."*

La informante de este ritual era una empleada de confianza de una próspera empresa de la ciudad de Aguascalientes, quien estuvo a punto de perder una herencia que ya consideraba como suya sin mayor problema. Tenía casi 50 años, era soltera y tenía estudios de nivel técnico, un ambiente formado por empresarios y clientela de clase media y media alta, e ingresos

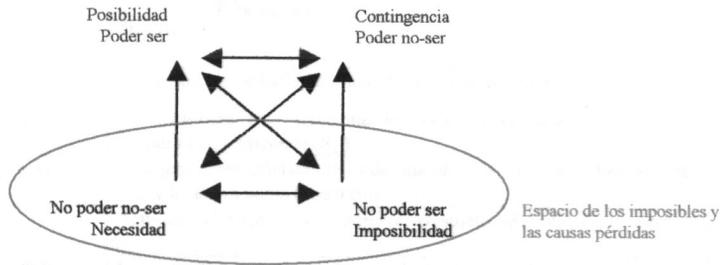
promedio de \$ 30,000.00 mensuales, a pesar de habitar en un fraccionamiento popular del sureste de la ciudad de Aguascalientes. Acudió a la curandera por recomendación de una hermana. Abogados, coyotes y amigos influyentes no habían podido desatorar un asunto sucesorio que en principio parecía fácil de ejecutar, la curandera sí lo resolvió.

El patrono de las causas pérdidas, es también el de la recuperación de objetos y personas. *San Judas Tadeo* es el santo al que se encomiendan quienes desean recuperar un objeto. En cualquier día se prende la veladora y se reza frente a su imagen y se hace la petición:

*San Judas Tadeo, santo apóstol, siervo y amigo de Jesús, el nombre del traidor que entregó a tu amado maestro en la manos de sus enemigos ha sido la causa de que tu hayas sido olvidado por muchos; pero la Iglesia te honra y te invoca universalmente como el patrón de lo difícil y los desesperados. Estoy sin ayuda y tan solo, haz uso, te imploro, del privilegio especial a ti concedido, de socorrer pronto y cuando casi se ha perdido toda esperanza. Ven en mi ayuda en esta gran necesidad para que pueda recibir el consuelo y socorro del cielo en todas mis tribulaciones y sufrimientos (se hace aquí la petición) para que pueda alabar a Dios contigo. Prometo glorioso San Judas, nunca olvidarme de este gran favor, honrarte siempre como a mi especial y poderoso patrono y hacer todo lo que pueda para fomentar tu devoción. Ámen.*

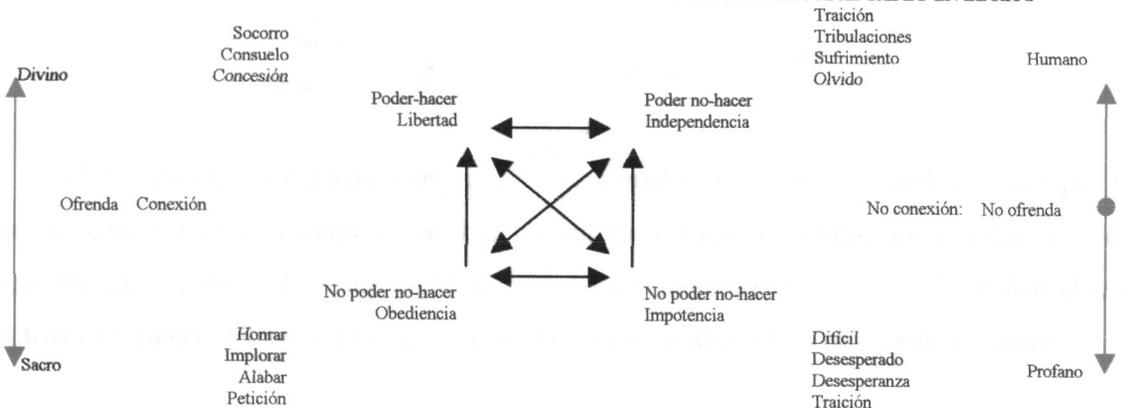
La situación que organiza el sentido de las causas perdidas e imposibles se da así:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA POSICIÓN DE LAS SITUACIONES IMPOSIBLES



La zona de lo imposible se da precisamente en los problemas que plantea la necesidad y la imposibilidad, lo que no puede ser de otra manera y lo que no puede ser. La razón debería ceder ante lo inevitable y lo irrealizable, o resignarse y suplicar. Es precisamente la negación de la razón y la resignación, la motivación que está detrás de estos rituales. El solicitante típico es una persona a la que la dureza de las leyes, ya sean éstas sociales o naturales, la reducen a la impotencia y la ponen en situación simplemente irremediable. La oración cobra así sentido más cabal al articularse y organizarse en esta estructura subyacente:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORGANIZACIÓN SEMÁNTICA DE LA ORACIÓN DE SAN JUDAS TADEO EN EL RITO

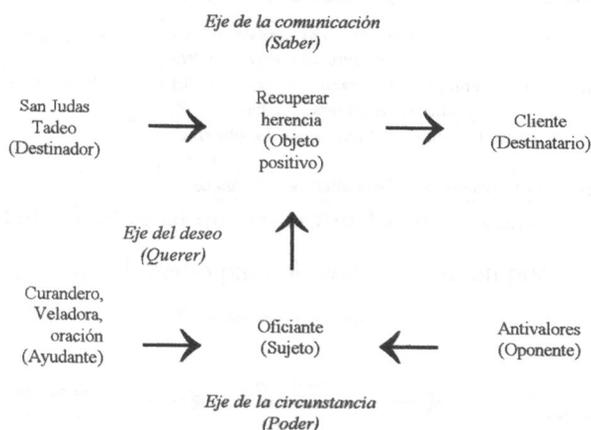


San Judas Tadeo es hermano de Santiago el menor, la primera parte de la oración es una ubicación que lo separa de su homónimo, reconociendo su lugar en la Iglesia y su función. Luego viene la petición y la promesa de culto ejemplificada por el acto de ofrenda y honra. Estamos enfrente de otra plegaria, de una petición a cambio de una ofrenda.

Un sujeto ( $S_1$ ) en posesión de un objeto ( $O_{V+}$ ) que perdió por alguna razón o acción de algún antisujeto ( $S_{-1}$ ) personalizado o no:  $S_{-1} \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (S_1 \vee O_{V+})]$  que acude a un curandero. El especialista ( $S_2$ ) transmite a su cliente ( $S_1$ ) la capacidad ( $O_{Msph}$ ) para ser oficiante ( $S_{2'}$ ) del ritual:  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_{2'}$ , y así pedir al santo ( $S_3$ ) la recuperación de lo perdido a partir de una ofrenda figurativizada en la oración y la veladora ( $O_V$ ):  $\{S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]\} \rightarrow \{S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mhh})]\} \rightarrow \{S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]\}$ . El programa narrativo y el esquema actancial muestran juntos la forma en que se da la plegaria:

PN <sub>Recuperar 1</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(S_1 \vee O_{V+})$	El sujeto ( $S_1$ ) se halla separado de su objeto de valor ( $O_{V+}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_{2'}$	La curandera ( $S_2$ ) transmite la competencia ritual ( $O_{Msph}$ ) y lo instauro como oficiante ( $S_{2'}$ )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $\{S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]\} \rightarrow S_3$	El sujeto como oficiante ( $S_{2'}$ ) da una ofrenda o plegaria ( $O_V$ ) al santo ( $S_3$ ) y lo activa como transformador ( $S_{3'}$ )	
EN <sub>4</sub> : $S_{3'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V+})]$	Activado el santo ( $S_{3'}$ ) restituye al sujeto ( $S_1$ ) su objeto perdido ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>5</sub> : $(S_1 \wedge O_{V+})$	El sujeto ( $S_1$ ) se halla unido a su objeto de valor ( $O_{V+}$ )	

En el esquema actancial se ve como el destinador es el santo y la oración, la ofrenda y la oración el medio para obtener la petición por parte del santo:



El rito es muy semejante a otros que son tomados de la liturgia católica y que por lo tanto no coaccionan a la entidad mística. Es un trabajo fundamentalmente metafórico y de magia blanca que tiene el mismo perfil del rito 15 y semejanzas con el 16 y 17 (salvo el uso coactivo y mecánico del aceite) en su posición relativa en el dispositivo de transformaciones.

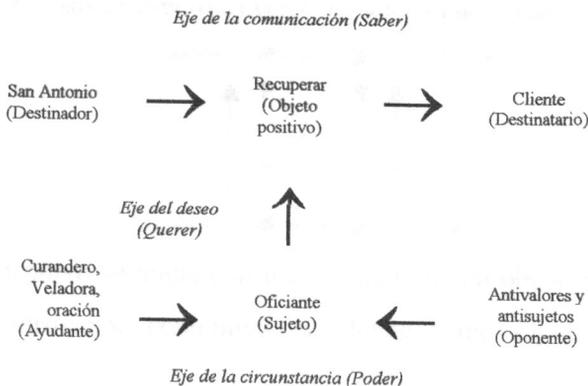
También *San Antonio* tiene las mismas propiedades, pero es más enfáticamente relacionado con la recuperación del amor perdido. Se prende su veladora un martes a mediodía, o se prende una veladora blanca, anaranjada o *Chuparrosa* curada con su perfume o su aceite frente a su imagen y se le reza y se le hace la petición:

*“San Antonio, tú que concedes lo que es imposible, que puedes conseguir la reverencia del asno y la atención de los peces a tus amorosos sermones, concédeme el regreso a la unión amorosa y eterna de (se dice el nombre) a mi lado y que con esta veladora se consume lo que te he pedido.”*

Ya explicamos la iconografía y las funciones de San Antonio en relación con el amarre, esa misma función se conforma al utilizarse en este rito. El martes no sólo es día mágico, es también día del santo, y se realiza a mediodía para cargar de sentido positivo al rito, formando recorrido figurativo con el martes. La veladora *Chuparrosa* presenta una elaborada composición, en la parte superior la circunda un anillo de corazones. Al frente y a medio vaso se observa una composición floral que tiene a un lado a una chuparrosa con las alas extendidas y con el pico entre los pétalos de una flor. Entre el anillo de corazones esta el rótulo “*Veladora Zun-Zun*”, y debajo la función “*Ven a mí*”. La veladora se usa para atraer personas y para atraer suerte. Es un emblema de lo afortunado y lo feliz por lo dulce, por la succión del néctar floral por parte de la chuparrosa. La veladora se impregna con algún producto que lleve el emblema del santo, lo que define el recorrido figurativo del ritual: se trata de atraer a un amor perdido, se trata de recuperarlo. El programa narrativo es igual al del rito 18:

PN <sub>Recuperar 2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : (S <sub>1</sub> ∨ O <sub>V+</sub> )	El sujeto (S <sub>1</sub> ) se halla separado de su objeto de valor o pareja (O <sub>V+</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : {S <sub>2</sub> ⇒ [(S <sub>1</sub> ∨ O <sub>Msph</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>Msph</sub> )]} → S <sub>1</sub>	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite la competencia ritual (O <sub>Msph</sub> ) y lo instaure como oficiante (S <sub>1</sub> )	Ritual
EN <sub>3</sub> : {S <sub>1</sub> ⇒ [(S <sub>3</sub> ∨ O <sub>V</sub> ) → (S <sub>3</sub> ∧ O <sub>V</sub> )]} → S <sub>3</sub>	El sujeto como oficiante (S <sub>1</sub> ) da una ofrenda o plegaria (O <sub>V</sub> ) al santo (S <sub>3</sub> ) y lo activa como transformador (S <sub>3</sub> )	
EN <sub>4</sub> : S <sub>3</sub> ⇒ [(S <sub>1</sub> ∨ O <sub>V+</sub> ) → (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> )]	Activado el santo (S <sub>3</sub> ) restituye al sujeto (S <sub>1</sub> ) su objeto perdido (O <sub>V+</sub> )	
EN <sub>5</sub> : (S <sub>1</sub> ∧ O <sub>V+</sub> )	El sujeto (S <sub>1</sub> ) se halla unido a su objeto de valor o pareja (O <sub>V+</sub> )	

El esquema actancial, al igual que en el rito 18, se ve como el destinador es el santo y la oración, la ofrenda y la oración el medio para obtener la petición por parte del santo:



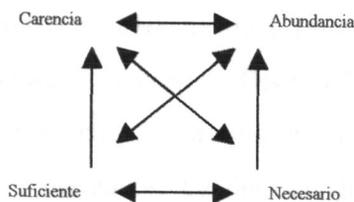
Los ritos aquí analizados tienen exactamente las mismas características de los ritos 15 y 16. En la lógica interna se usan las leyes de la analogía de forma que del signo se pasa al símbolo y de éste a la señal, pero con el uso de un agente transformador numínico, irrelevante a este nivel pero distintivo en el eje práctico. En la parte emotiva del polo interno de la lógica, hay deseo de un objeto como en todo rito mágico: protegerse (15 y 16), recuperar lo perdido (18 y 19), actuar contra la envidia y miedo frente a ésta y la pérdida de la situación positiva. En el polo externo hay problemas de la vida interna y la vida cotidiana, frente a la posibilidad de ser afectado o perder lo conseguido, en un contexto social en el que no se consigue una herencia (18) o se ha perdido una persona (19). Pero todos tienen- en el plano práctico- la misma consistencia: el uso de una entidad trascendente a la que se le ofrece plegarias persuasivas para que coaccione entidades humanas y así conseguir fines inmanentes. El riesgo es que el emblema del santo- polvo, imagen, perfume, etc.- se use como señal que active sin mediación personal de éste los efectos en un acto muy mágico, como sucedió con el aceite del Santísimo en el rito 17.

### 2.3.1.7.- Ritos para conseguir (R<sub>C</sub>)

Es consecución de algo que no se tiene pero se desea, se basa básicamente en la noción de la apropiación y/o el despojo. Son ritos que en realidad no se diferencian mucho de los de atracción. Sin embargo- para los informantes especialistas- el rito para conseguir empleo se suele diferenciar tajantemente de los ritos de atracción, concediendo en cambio que conseguir pareja es una forma de atraer pareja, y que conseguir dinero es una forma de atraer dinero.

El rito se mueve en torno a la circulación y posesión de objetos de valor, entidades que interesan al sujeto. Se trata de cambiar el estado de carencia por otro a la medida del deseo del sujeto, ya sea para llegar a la abundancia o tener lo estrictamente suficiente para llenar la carencia, lo necesario sin llegar a la abundancia.

CUADRO SEMIÓTICO DE LA CIRCULACIÓN-POSESIÓN DE OBJETOS



El programa narrativo se inicia con una carencia de un objeto que se desea, es entonces un programa de transformación conjuntiva. El cliente como sujeto de estado (S<sub>1</sub>) se haya

disyunto de un objeto deseado ( $O_V$ ), las posibilidades de conseguir ritualmente el objeto no son muy diversas de la recuperación, la única diferencia es la secuencia que funciona como antecedente de la recuperación, que se define como una disyunción del objeto de valor. En la recuperación la secuencia antecesora es la de un estado disyunto, de ahí en adelante lo demás es muy semejante, sólo que la figura no es “recuperar” sino “conseguir”, con esta salvedad tenemos casi los mismos enunciados narrativos en ambos programas. Supongamos que acontece el ritual de la secuencia más larga, el cliente como sujeto de estado ( $S_1$ ) se haya disyunto del objeto de valor ( $O_V$ ): ( $S_1 \vee O_V$ ), que puede ser figurativizado por objetos o cosas, acude al curandero ( $S_2$ ) que le transmite la capacidad ritual por el saber y el poder-hacer ( $O_{Mpsh}$ ) y lo instaure como sujeto ritual competente ( $S_2'$ ):  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsh}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsh})]\} \rightarrow S_2'$ . Luego el cliente realiza un ritual en el que suplica o coacciona a una entidad mística personalizada ( $S_3$ ) para que haga que manipule ( $O_{Mhh}$ ) al objeto ( $O_V$ ) a que acuda al cliente-sujeto de estado ( $S_1$ ) como objeto de valor:  $\{S_2' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mhh})]\} \Rightarrow \{S_3' \Rightarrow [(S_1 \vee O_V) \rightarrow (S_1 \wedge O_V)]\}$ . Otras posibilidades consisten en que el rito pueda ser realizado por el curandero y no por el cliente, con lo que se evita la calificación de este último para la realización del rito. O que no se invoque a un santo o alguna otra entidad personalidad, y se realice de manera que no participen agentes y se haga de manera que sólo se activen las leyes de la magia simpática, en cuyo caso se otorga directamente el objeto gracias a la competencia del curandero como sujeto transformador ( $S_2$ ).

### 2.3.1.7.1.- Rito para conseguir empleo ( $R_{20}$ )

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA CONSEGUIR EMPLEO

“Hay que tener la imagen de *San Martín Caballero*, perfume *Doble suerte rápida*, azúcar, albahaca, claveles rojos y agua. Un viernes se cocen en agua las hierbas, se deja enfriar, se reza a la imagen: ‘*San Martín Caballero, saca la sal de mi cuerpo, dame trabajo, concédeme el empleo que solicite, dame paz, dame dinero. Amén*’. Se pone la azúcar en la cabeza y se enjuaga con el cocimiento. O le prende una veladora a la imagen de *San José* y le pide trabajo”

El entrevistado es hijo de una informante, fue llevado a la curandera por ésta. Habitaba en una colonia popular del oriente de la ciudad de Aguascalientes. Tiene 26 años, estudios de bachillerato incompletos y un ingreso de alrededor de \$ 16,000.00 mensuales como gerente de una empresa de muebles. Actualmente vive en el Distrito Federal. Acudió a una curandera porque no encontraba trabajo, y en su casa hacía falta dinero, su padre era obrero y no podía mantener la familia formada por 7 hermanos. La falta de dinero siempre produjo problemas entre sus padres, y él tuvo que empezar a trabajar, pero no duraba en sus empleos y se decidió a ir a Jesús María después de durar mucho tiempo sin encontrar trabajo alguno. En cambio, después de ser “curado”- asegura el mismo- no le ha faltado trabajo, incluso hasta llegó a

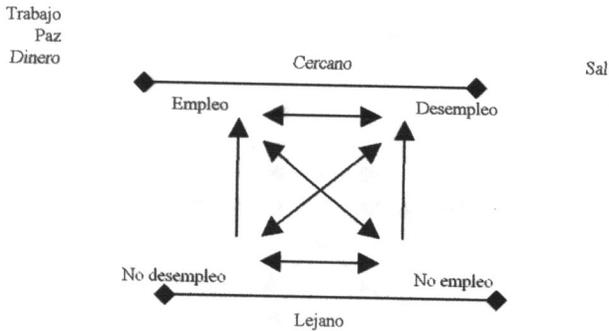
gerente en su actual empleo. Una limpia y este rito fue lo que fundamentalmente lo ayudó a superar sus problemas, declara el informante.

Para conseguir empleo se invoca a *San José* o a *San Martín Caballero*, el ritual de este último necesita perfume *Doble suerte rápida*, azúcar, albahaca, romero, claveles rojos y agua. La azúcar se unta en la cabeza, y se enjuaga ésta con la cocción de agua, flores con sus hierbas en un viernes y se ora:

*San Martín Caballero, saca la sal de mi cuerpo, dame trabajo, concédeme el empleo que solicite, dame paz, dame dinero.*  
Amén.

La oración presenta esta configuración semántica:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DE SAN MARTÍN CABALLERO



San José es sobre todo invocado para conseguir trabajo, protección al hogar y muerte feliz. Su iconografía incluye al niño Jesús en brazos y el lirio de la castidad. Esto no se relaciona directamente con su competencia para ayudar a conseguir trabajo, pero si reside en su profesión de carpintero y su advocación como San José Obrero. Se le prende veladora y se le hace solicitud de empleo.

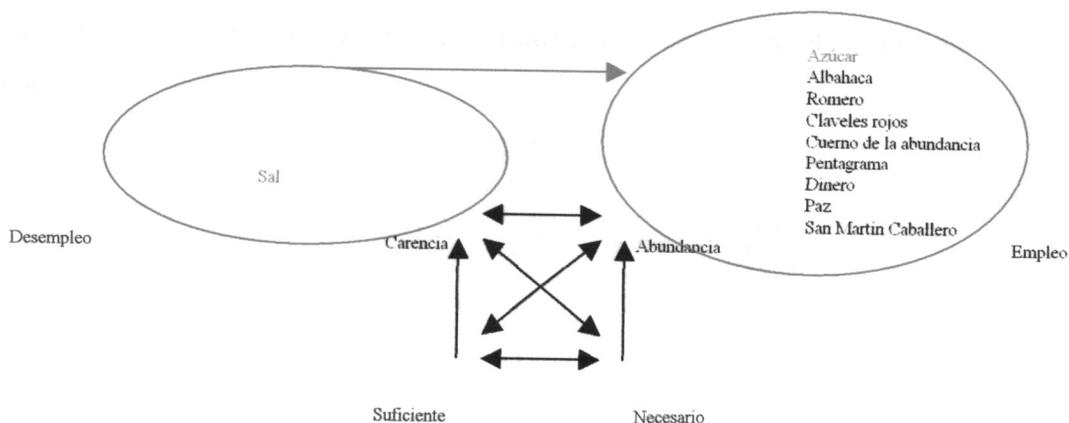
San Martín Caballero circula en la iconografía común como militar romano que montado en su caballo blanco, parte su capa para darle la mitad a un mendigo que resultó ser Jesús. Es invocado contra fuerzas negativas y enemigos, su beligerante estampa no necesita mayor explicación del porque se da esto. Pero también se le invoca para atraer la prosperidad y esto no se desprende tan fácilmente de su iconografía, lo raro es que se le suele utilizar en este sentido mucho más que en el otro.

El perfume *Doble suerte rápida* lleva una compleja iconografía con figuraciones del sema "prosperidad económica" o "buena fortuna". Un árbol, una herradura, una estrella zodiacal, un pentagrama, una bolsa de dinero y un cuerno de la abundancia. Llama la causa por su efecto, si se combina con los demás elementos y el sentido del ritual. La azúcar es el elemento antitético de la sal, atrae situaciones positivas como la sal a las negativas. La albahaca y el romero, como el pirul, limpian y purifican de lo negativo, pero además atraen lo positivo.

Los claveles rojos- como flores que son- atraen el éxito, la prosperidad y la felicidad. Estas configuraciones discursivas destacan el éxito, la positividad y la prosperidad, la oración las encamina hacia la consecución del trabajo que lo producirá y las realizará a su vez.

La transformación se específica y concreta en el cambio de la carencia a la abundancia, teniendo como elementos simbólicos respectivos el trabajo y el empleo. Lo interesante es que son los efectos respectivos los que obran como causa, en un caso de clara representación metonímica:

CUADRO SEMIÓTICO DE LOS ELEMENTOS DEL RITUAL PARA CONSEGUIR TRABAJO

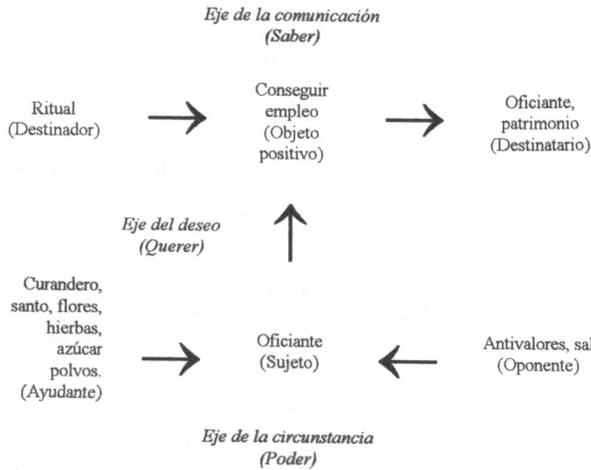


No hay mucha diferencia con otros ritos, un sujeto ( $S_1$ ) carece de empleo ( $O_{V+}$ )- figurado por la paz y el dinero, y todos las figuras de la prosperidad del ritual- en una situación inicial: ( $S_1 \vee O_V$ ). Va a la curandera ( $S_2$ ) y ésta le enseña el rito ( $O_{Mpsph}$ ) convirtiéndolo en oficiante ( $S_1'$ ):  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]\} \rightarrow S_1'$ . Ya como oficiante el sujeto realiza una ritual mediante el cual adquiere un objeto ( $O_{V+}$ ) que se puede llamar “prosperidad por empleo y ausencia de negatividad”, figurativizada- la prosperidad- por los elementos como la azúcar, el dinero, el cuerno de la abundancia, así como también se concreta la ausencia de negatividad por el romero y la albahaca. Al untarse la azúcar y lavarse con agua preparada con las figuras de la prosperidad y la purificación,  $S_1' \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]$ , realiza un acto paralelo en una “oración” en la que ordena:  $S_1' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mhh})]$ , al santo ( $S_3'$ ), realizar una acto semejante y simultáneo:  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]$ , con lo que conseguirá el objeto deseado.

La oración es en realidad un hechizo, un invocación coaccionante. El programa narrativo en general muestra el vacío de la ofrenda, de la transformación persuasiva:

PN <sub>Conseguir</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_v \wedge S_1 + \vee O_{v+})$	El sujeto (S <sub>1</sub> ) se halla conjunto de una situación desafortunada o sin empleo (O <sub>v</sub> ) y separado del empleo y sus implicaciones positivas (O <sub>v+</sub> )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_1'$	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite la competencia ritual (O <sub>Msph</sub> ) y lo instaure como oficiante (S <sub>1</sub> )	
EN <sub>3</sub> : $\{S_1' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mth}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mth})] \} \rightarrow S_3'$	El sujeto como oficiante (S <sub>1</sub> ) coacciona (O <sub>Mth</sub> ) al santo (S <sub>3</sub> ) y lo activa como transformador (S <sub>3</sub> )	
EN <sub>4</sub> : $S_3' \Rightarrow [(O_v \wedge S_1 \vee O_{v+}) \rightarrow (O_v \vee S_3 \wedge O_{v+})]$	El santo como transformador (S <sub>3</sub> ) separa la mala situación (O <sub>v</sub> ) y da empleo (O <sub>v+</sub> ) al sujeto (S <sub>1</sub> )	
EN <sub>6</sub> : $(O_v \vee S_1 \wedge O_{v+})$	El sujeto (S <sub>1</sub> ) se halla separado de una situación desafortunada o sin empleo (O <sub>v</sub> ) y con el empleo y sus implicaciones positivas (O <sub>v+</sub> )	

No hay ofrenda, esto si se observa, sólo hay una manipulación coactiva representada en una acción refleja de la entidad mística. Así que el esquema actancial se tiene que leer en este sentido:



Es un acto mágico en el que se da la misma situación que en el rito 17, la imagen de la personificación numínica se transforma de símbolo a indicador “natural” por la fuerza de la costumbre, con lo que el paso a señal que desencadena el efecto de sus función es muy fácil. Las leyes de la analogía permiten esto, efectuar la dimensión emotiva del deseo de trabajo y el miedo y quizá la envidia por el bien ajeno. La existencia individual es más que difícil sin un ancla que permita controlar la vida cotidiana, en una situación económica precaria por el tamaño de la familia y la condición socioeconómica de ésta. De nuevo se da esa mezcla de la entidad personal trascendente pero sin persuasión, con fines inmanentes que coaccionan tanto al agente como al entorno. Esto hace que se objetualice al agente y se automatice su función.

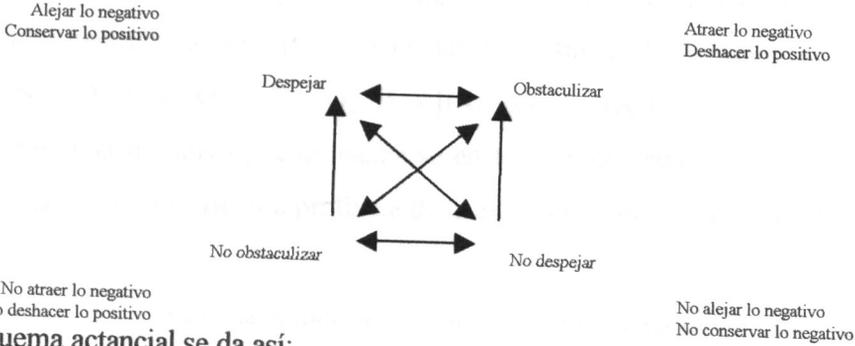
### 2.3.1.8.- Ritos para abrir camino (R<sub>AC</sub>)

Estos rituales son realizados para quitar obstáculos a la consecución de metas. Su analogía es el camino con obstáculos que se despeja. Esta metáfora del camino se presenta de

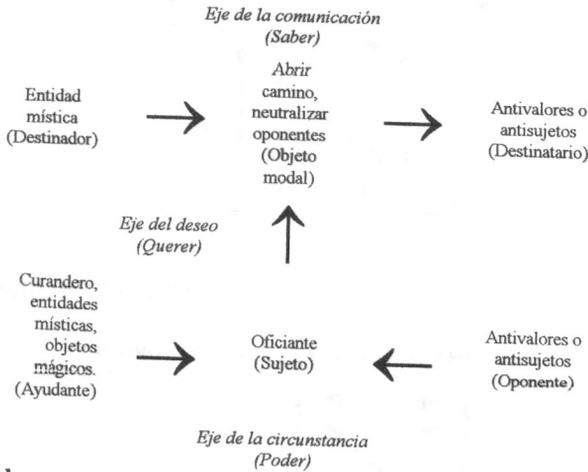
dos maneras: o se metaforiza con éste un recorrido hacia una meta, o un transcurrir en la existencia, ambas opciones se suponen idealmente tersas, sin obstáculos que corten su fluir.

En términos actanciales, el objetivo del ritual no es tanto conseguir el objeto del deseo como quitar los obstáculos en la consecución del mismo. Se trata de neutralizar la acción del oponente ya sea que este se figurativize como persona, intención, sentimiento o tendencia. Los dispositivos que organizan el ritual, actancial y figuraciones, aclara lo antes dicho:

CUADRO SEMIÓTICO DE ABRIR CAMINO



El esquema actancial se da así:



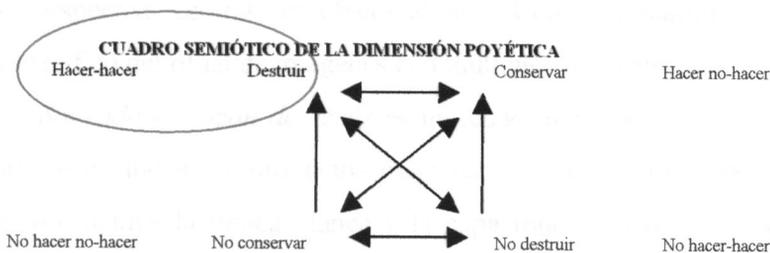
Vale la pena destacar que en el aspecto narrativo, abrir camino es en realidad un programa de uso que intenta tan sólo deshacerse de un obstáculo para conseguir un fin. Aunque este programa de uso pueda aparecer como una finalidad en sí, como programa principal. Supongamos sin embargo que este programa de uso sea el programa principal, pues en realidad abrir camino consiste en acciones como alejar, o acercar cualidades que sean excluyentes del obstáculo y que por lo tanto lo alejen. O bien, deshacerlo o acercar cualidades que sean excluyentes del obstáculo y por lo tanto lo destruyan de alguna manera. Abrir camino tiene dos recorridos figurativos y un mismo programa narrativo. El programa será, en su versión más larga, un sujeto ( $S_1$ ) que en un momento dado estaba en posesión de un entorno ( $O_{V+}$ ) que le permitía cumplir con sus deseos de forma más o menos automática: ( $S_1 \wedge O_{V+}$ ), hasta que de

pronto aparece un oponente ( $S_{-1}$ ) que le impide proseguir ( $O_{V-}$ ) con esta forma de vida:  $S_{-1} \Rightarrow [(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+})]$ . Entonces acude a la curandera ( $S_2$ ) que le recomienda y le enseña ( $O_{M\text{sph}}$ ) el ritual:  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V+})]$  y lo hace oficiante ( $S_{2'}$ ). El ritual puede hacerse sin mediación de una entidad mística ( $S_3$ ), o con ésta. La cual puede figurar personalizada o como mera fuerza, y por eso puede ser persuadida mediante súplica u ofrenda ( $O_V$ ):  $\{S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]\} \rightarrow \{S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_{M\text{dpsph}}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{M\text{dqpsph}})]\}$  o simplemente coaccionada:  $S_{2'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_{M\text{hh}}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{M\text{hh}})]$ . Finalmente ésta realiza la transformación y destruye o aleja ( $O_{V-}$ ) al obstáculo restituyendo al sujeto su estado inicial:  $\{S_3 \Rightarrow [(O_{V-} \wedge S_1 \vee O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+})]\} \rightarrow [(S_1 \wedge O_{V+}) \vee O_{V-}]$ .

Este programa narrativo puede realizarse en torno a dos configuraciones discursivas, o como una realización de la estructura profunda de la axiologización proxémica para alejar:



O del cuadro semiótico del deshacer:



El obstáculo se interpone entre el sujeto y su objeto de deseo, está cercano y es negativo por eso causa daño. La figuración cubre ese tránsito del primero al segundo término del esquema negativo. El sujeto que realiza la acción ritual puede destruir al objeto, conservarlo, descuidar su conservación o su destrucción. La destrucción el hacer-hacer, el hacer que deshace, se puede dar mediante la absorción, el corte o la muerte.

### 2.3.1.8.1.- Peticiones a los santos de abrir camino (R<sub>21</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DE LOS RITOS DE PETICIÓN A LOS SANTOS PARA ABRIR CAMINO

“O se le reza a *San Judas Tadeo* o se le reza a la *Divina Providencia* o al *Sagrado Corazón de Jesús*, se les prende una veladora de *Abre camino* al amanecer o de *Chuparrosa* y se les reza: *Postrado a tus pies humildemente, vengo a pedirte, Jesús mío, poder repetirte hasta la muerte, Sagrado Corazón en ti confío. Si el confiar es prueba de ternura, esta prueba de amor darte ansio, aun cuando esté sumido en la amargura, Sagrado Corazón, en ti confío. En las horas más tristes de la vida, cuando todos me dejen ¡Oh Dios mío!, y el alma esté por penas combatida, Sagrado Corazón en ti confío. Aunque sienta huir la confianza y merezca muy bien tu desvío, y no sea comprendida mi esperanza, Sagrado Corazón en ti confío. Si en el bautismo que lavó mi alma, yo prometí ser tuyo y tú mío, gritaré siempre en la tempestad y en la calma, Sagrado Corazón en ti confío. Firme esperanza siento de tal suerte, que sin temor a ti y bien mío, podré yo repetir hasta la muerte, Sagrado Corazón en ti confío.”*

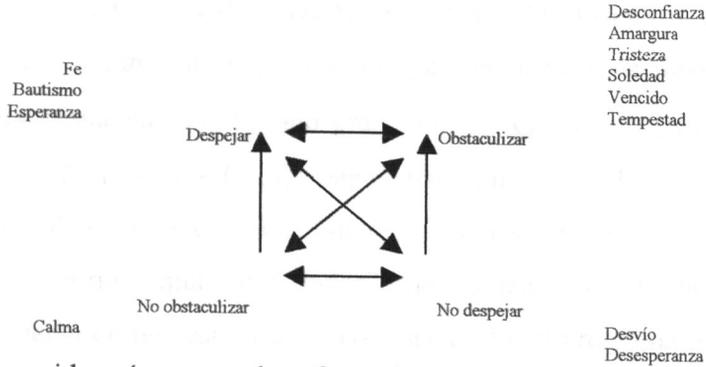
El informante fue una especialista, quien nos dijo como se realiza este rito, citando incluso algunos casos en que se aplicó con eficacia. En estos rituales se usan las imágenes de los santos que dan gracia o guía: *San Judas Tadeo*, *Divina Providencia*. Frente a uno de estas imágenes se prende una veladora de *Abre camino* un día cualquiera de la semana al romper el alba con polvo de las 7 *potencias*, se reza la oración de la imagen respectiva. También se puede prender una veladora *Zun- zun* o *Chuparrosa*. Ya analizamos las oraciones de *San Judas Tadeo* y la *Divina Providencia*, al igual que la veladora *Zun- zun* o *Chuparrosa*, pero nos faltó agregar que también se usa para abrir camino a cualquier sujeto ritual que va en pos de sus objetivos. Por su parte, y aunque no se ha descrito aun lo que respecta al *Sagrado Corazón de Jesús*, se puede adelantar que su función- condensada en la oración- es semejante a la de los otras entidades místicas ya estudiadas: la protección de un entorno ideal contra los vaivenes de la existencia o a pesar de éstos. El tono y sentido del ritual se desarrolla alrededor del sentido planteado por las veladoras, enteramente sinónimas en su función: *Zun- zun* o *Chuparrosa* y *Abre Camino*. Esta última presenta sólo un rótulo *Veladora /Abre Camino*, y una figura de una calle en prolongada perspectiva central sin objeto alguno. Con la veladora se configura el recorrido figurativo específico del ritual de imágenes con múltiples funciones.

La imagen del *Sagrado Corazón de Jesús* es un icono muy convencional, así como su oración. Ambos aparecen en todos los productos mágicos; a veces sólo la imagen y en otras ésta y el texto. El icono incluye la túnica blanca y la capa roja de siempre, la aureola en la cabeza de una persona- en plano medio- de cabellos largos y barba, con la mano derecha bendiciendo y la izquierda señalando el corazón flameante de la Gracia Divina. La oración circula en dos “versiones” muy parecidas, una con tuteo y otra con voseo:

*Postrado a tus pies humildemente, vengo a pedirte, Jesús mío, poder repetirte hasta la muerte, Sagrado Corazón en ti confío. Si el confiar es prueba de ternura, esta prueba de amor darte ansio, aun cuando esté sumido en la amargura, Sagrado Corazón, en ti confío. En las horas más tristes de la vida, cuando todos me dejen ¡Oh Dios mío!, y el alma esté por penas combatida, Sagrado Corazón en ti confío. Aunque sienta huir la confianza y merezca muy bien tu desvío, y no sea comprendida mi esperanza, Sagrado Corazón en ti confío. Si en el bautismo que lavó mi alma, yo prometí ser tuyo y tú mío, gritaré siempre en la tempestad y en la calma, Sagrado Corazón en ti confío. Firme esperanza siento de tal suerte, que sin temor a ti y bien mío, podré yo repetir hasta la muerte, Sagrado Corazón en ti confío.*

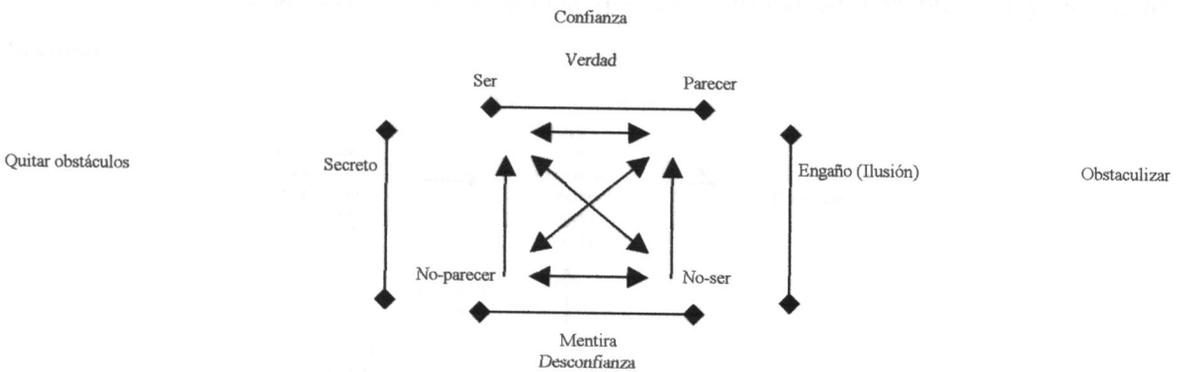
Los recorridos discursivos de la oración se ordenan por el objeto ritual y su opuesto:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DEL SAGRADO CORAZÓN EN EL CONTEXTO DEL RITUAL PARA CONSEGUIR



La oración no pide más que poder ofrecer la confianza, “fe” (O<sub>V</sub>) figurativizada en la veladora, por parte de un sujeto (S<sub>1</sub>) al Sagrado Corazón de Jesús (S<sub>3</sub>):  $S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)]$ . Es en sí una plegaria que no hace más que actualizar la función contrato dada en el bautismo, a pesar de la posible apariencia de que se ha roto. La confianza se mueve en el estatuto de la verdad, es y parece, a pesar de la protección que se da aunque no lo parezca por el antivalar que figurativiza los problemas existenciales del suplicante. Esos daños no son más que apariencias que no son en realidad la falta de protección por parte de Jesús. Pero lo que definitivamente es falso es la desconfianza en el Sagrado Corazón de Jesús. Esas apariencias falsas se figurativizan en la amargura, tristeza, soledad, penas, que se expresan como un antiobjeto (O<sub>V-</sub>) u obstáculos de la vida cotidiana, dadas por algún antisujeto (S<sub>1-</sub>) implícito que otorga todos esos obstáculos y que, se sugiere con toda sutileza, podría ser Jesús (*Aunque sienta huir la confianza y merezca muy bien tu desvío, y no sea comprendida mi esperanza, Sagrado Corazón en ti confío*):  $S_{1-} \Rightarrow [(S_{1-} \vee O_{V-}) \rightarrow (S_{1-} \wedge O_{V-})]$ .

CUADRO SEMIÓTICO DE LA VEROSIMILITUD DE LA ORACIÓN DEL SAGRADO CORAZÓN

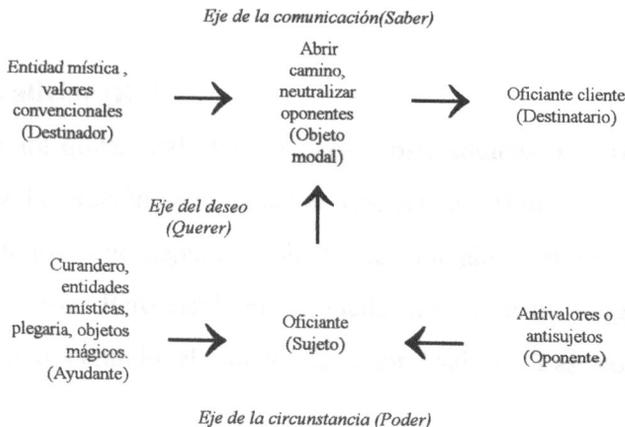


A pesar de esta situación desafortunada, la fe, la confianza, la sanción se da por la estipulación de un contrato en la que se otorgan tanto Jesús (S<sub>3</sub>) como el suplicante (S<sub>1</sub>)

recíprocamente como objetos de valor ( $O_{V1} = S_1$  y  $O_{V3} = S_3$ ), sanción última que va más allá de toda apariencia:  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V3}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V3})] / S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_{V1}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{V1})]$  cuando en el bautizo se instituyó el contrato, en el que uno otorga confianza en la modalidad epistémica, ( $O_{Me}$ ) y el otro quita obstáculos en el plano pragmático ( $O_{Mp}$ ):  $\{S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mp}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mp})]\} \rightarrow \{S_1 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Me}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Me})]\}$ . Sin embargo, la lectura del programa no se realiza en la emisión del ritual, sólo se virtualiza, su realización se da con la ejecución del ritual completo al elegir el recorrido “quitar obstáculos”, figurativizados en el objeto negativo, como actualización y realización de una estipulación contractual. En el programa narrativo se incluye la situación original del cliente ( $S_1$ ) con su confianza ( $O_V$ ) en la entidad mística: ( $S_1 \wedge O_V$ ), a pesar del conjunto de obstáculos ( $O_{V-}$ ) que algún antisujeto ( $S_{1-}$ )- destinador de antivalores- le sembró en su existencia:  $S_{1-} \rightarrow [(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_V)] \rightarrow (O_{V-} \cdot S_1 \wedge O_V)$ . Acude al especialista ( $S_2$ ), éste le transmite la competencia ( $O_{Msph}$ ) que lo hace oficiante ( $S_1'$ ):  $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]\} \rightarrow S_1'$ . Éste último realiza el rito y activa el contrato que reivindica el otorgamiento de su fe por la que recibe la realización virtual que le quitará obstáculos:  $\{S_1' \Rightarrow [(S_3 \wedge O_{Me}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Me+})]\} \rightarrow \{S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O_{Mp}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mp})]\}$ .

PN <i>Abrir camino</i>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \vee O_{V+}$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se halla aparte de su objeto deseado ( $O_{V+}$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_1 \Rightarrow [(O_{V-} \vee S_1 \wedge O_{V+}) \rightarrow (O_{V-} \wedge S_3 \wedge O_{V+})]$	Un antisujeto ( $S_{1-}$ ) añade obstáculos ( $O_{V-}$ ) a la separación entre el sujeto ( $S_1$ ) y su objeto deseado ( $O_{V+}$ )	Ritual
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]\} \rightarrow S_1'$	La curandera ( $S_2$ ) transmite la competencia ritual ( $O_{Mpsph}$ ) y lo instaure como oficiante ( $S_1'$ )	
EN <sub>3</sub> : $\{S_1' \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mqpsph}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mqpsph})]\} \rightarrow S_3'$	El sujeto como oficiante ( $S_1'$ ) persuade ( $O_{Mqps}$ ) al santo ( $S_3$ ) y lo activa como transformador ( $S_3'$ )	
EN <sub>4</sub> : $S_3' \Rightarrow [(O_{V-} \wedge S_1 \wedge O_{V+}) \vee O_{Mp}] \rightarrow [(O_{Mp} \wedge S_1 \wedge O_{V+}) \vee O_{V-}]$	Activada la entidad mística ( $S_3'$ ) quita obstáculos ( $O_{V-}$ ) al sujeto ( $S_1$ ) y lo vincula con su objeto deseado ( $O_{V+}$ )	
EN <sub>5</sub> : ( $S_1 \wedge O_V$ ) $\vee$ $O_{V-}$	El sujeto ( $S_1$ ) se halla junto a su objeto deseado ( $O_{V+}$ ) y sin obstáculos	

En el esquema actancial se evidencia que es la forma de una plegaria y no de un hechizo:



Usa medios persuasivos y no coactivos, eso se empata con la situación de que el objeto de manipulación que el oficiante ejerce en la entidad mística se da en deber, querer, poder y saber hacer, el deber inscribe la acción en marcos normativos.

En el presente acto mágico, hay dos dimensiones sin embargo: la relativa a la súplica que se hace con la oración a una entidad personalizada y la dada en torno a la veladora de *Abre camino*. En la primera se da la lógica del sacrificio, en la segunda la del hechizo. La veladora se puede leer como ofrenda desde la primera perspectiva, pero desde la segunda no es más que un fetiche poderoso, al igual que el “santo”:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. La veladora y el santo se hallan en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. La veladora y el santo se nombran: “esta es una veladora abre camino...el Sagrado corazón abre camino”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante ora y ofrece la veladora al agente y este abre el camino, afecta al entorno	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción abre el camino a ‘X’	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

En la religión el Sagrado Corazón es una entidad con poderes, en la magia una imagen con funciones, como la veladora.

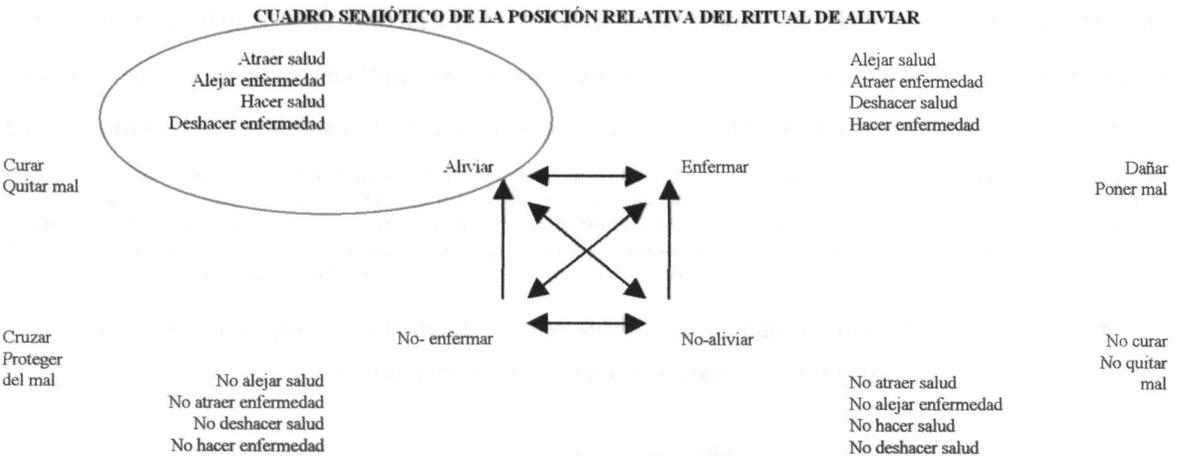
El deseo de un lugar y una situación sin obstáculos anima la parte emotiva de este rito, interiorizando otras emociones. Esto lleva sin más a una vida cotidiana sin fluidez, por los obstáculos que se interponen en el deseo del sujeto, lo que afecta la vida íntima, el equilibrio mental. Esto puede o no conectar con la estructura social, pero esto sólo es relevante si afecta al entorno inmediato del sujeto o éste así lo considera. En lo práctico se da de nuevo esa mezcla de la entidad personal trascendente con persuasión, con fines inmanentes que coaccionan al entorno. No se objetualiza al agente del todo y por eso no se automatiza totalmente su función, pero la ofrenda nos hace reflexionar en torno a si en verdad lo es, o si es esa señal lo desencadenante de la magia simpatética, el rito no es lo mismo sin este elemento.

### 2.3.1.9.- Ritos para aliviar (R<sub>A</sub>)

Se realizan para quitar malestares físicos o psicológicos. Los ritos para aliviar se hacen eligiendo el santo y la oración y la petición respectiva. Aliviar es, en sentido estricto, una transformación disyuntiva que separa al objeto de antivalor “enfermedad”, ya sea porque se aleja o se destruye a éste. Pero también se puede dar como un programa de transformación conjuntiva, atrayendo o creando al objeto de valor “salud”. Las posibilidades se dan pues

alrededor de rituales que ya se han revisado, pero que no los hemos visto aplicados a este caso: alejar, acercar, hacer o deshacer.

Definicionalmente, por perífrasis, aliviar puede también reducirse a lo proxémico y lo poyéutico. De hecho, una de las hipótesis sustantivas que guía este trabajo es que todos los ritos se pueden definir con una u otra de estas dimensiones o con las dos, en algún grado y en determinada proporción, y en combinaciones modales diversas.



Lo característico de estos ritos se da a nivel figurativo, el objeto de valor que se pide al destinatario o que se atrae mecánicamente es la salud. Su programa narrativo en general, y en su forma más larga es como la solución de un estado de carencia, como el del ritual para conseguir. Pero también puede darse como el ritual de deshacer, como la limpia. En cuyo caso también se instituye por supresión la carencia de algo, o por adición la abundancia correspondiente. Es así, que si se desea ver como se da en general el programa de transformaciones de estos ritos, puede remitirse a la descripción general y a los análisis de éstos, ya analizados anteriormente y numerados con los guarismos 2.1.7 y 2.1.2.1 respectivamente.

### 2.3.1.9.1.- Peticiones de salud a los santos (R<sub>22</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DE RITO DE PETICIÓN DE SALUD A LOS SANTOS

“Para librarse de envenenamiento de animal ponzoñoso, se le prende una veladora al Santo Señor del Veneno cuando haga falta y se le reza: *‘Poderosísima y milagrosa imagen de nuestro Señor Jesucristo, que bajo la advocación del Señor del Veneno eres venerada. Yo te ruego, que así como le salvaste la vida a su Señoría Ilustrísima cuando por medio de tu Sacratísimo cuerpo trataron de envenenarlo al ir a besar tus divinos pies, así te suplico, ¡oh mi adorado Señor!, que el ponzoñoso veneno del pecado no penetre más en mi corazón, haz que se purifique ejercitando todas las obras que sean de tu agrado. Es lo que pido en honor de tu admirable transfiguración con lo que manifiestas lo grande de tu infinita misericordia. Amén’ ...*”

Este ritual también nos lo proporcionó una curandera. Es muy frecuente especializar a los santos y atribuirles funciones curativas en algún tipo de afección. Se dan así rituales muy simples que consisten en la realización de oraciones ante las imágenes del santo respectivo y la

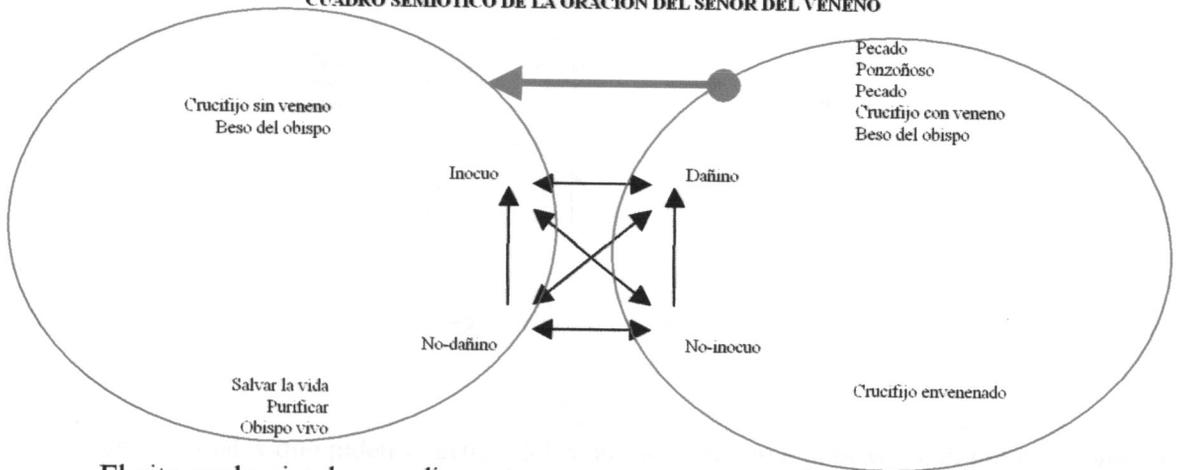
combustión de veladoras, como podrá verse en la exposición y análisis del rito que se ve en este subtítulo.

*Niño Jesús de Praga o San Bartolomé* para intervenciones quirúrgicas, *Purísima Concepción* para la fertilidad, *San Alejo* para dejar vicios, *San Benito* para fiebres y enfermedades renales, *San Cosme y San Damián* por un buen diagnóstico y un buen médico, *San Lázaro* para enfermedades de los pies, *San Lorenzo* para las quemaduras, *San Luís Gonzaga* para plagas, *San Patricio* para picaduras de víbora, etc. El rito es comúnmente una plegaria, se ofrece una veladora ( $O_V$ ) como don y símbolo de sacrificio. Una advocación de Cristo como el *Santo Señor del Veneno*, nos permitirá ejemplificar. La oración es la siguiente:

*Poderosísima y milagrosa imagen de nuestro Señor Jesucristo, que bajo la advocación del Señor del Veneno eres venerada. Yo te ruego, que así como le salvaste la vida a su Señoría Ilustrísima cuando por medio de tu Sacratísimo cuerpo trataron de envenenarlo al ir a besar tus divinos pies, así te suplico, ¡oh mi adorado Señor!, que el ponzoñoso veneno del pecado no penetre más en mi corazón. haz que se purifique ejercitando todas las obras que sean de tu agrado. Es lo que pido en honor de tu admirable transfiguración con lo que manifiestas lo grande de tu infinita misericordia. Amén.*

La oración proporciona la actualización simbólica del cambio que precisa el rito:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA ORACIÓN DEL SEÑOR DEL VENENO

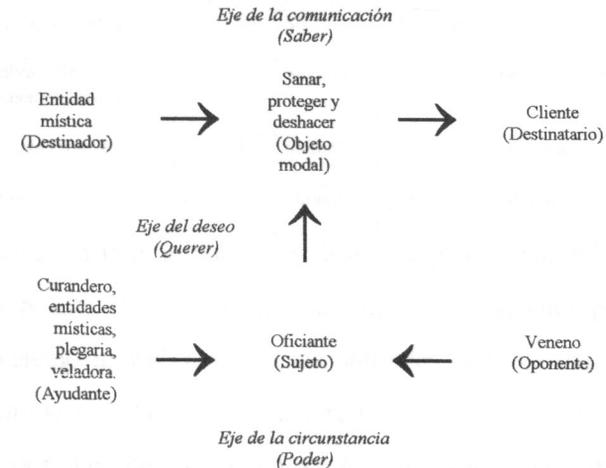


El rito suele circular ampliamente en una estampa con la imagen y la oración, es de dominio público, aunque puede ser prescrito por el especialista ( $S_2$ ) que da la competencia ( $O_{Msph}$ ) al cliente ( $S_1$ ):  $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]$ . Éste se convierte en oficiante ( $S_1$ ) y realiza la petición con la oración y la veladora ( $O_V$ ), lo que permite que la entidad mística conceda el don con la protección contra el veneno ( $O_P$ ), figurativizado como infinita misericordia, salvar la vida, purificación, que bien puede tener tanto la dimensión somática como la espiritual:  $\{S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mdqph}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdqph})]\} / \{S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_V) \rightarrow (S_1 \wedge O_V)]\} / \{S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_P) \rightarrow (S_1 \wedge O_P)]\}$ . El veneno ( $O_V$ ) tiene doble sentido, como pecado y como sustancia tóxica. En este caso los semas seleccionados se ubican como protección contra una sustancia tóxica que comparte con el pecado el sema negativo. La protección se da sobre todo por dos lexemas: no penetrar y purificar, sinónimos de la inaccesibilidad y la clausura

proxémica- el primero- y la destrucción poyética, el segundo. Aliviar es proteger, purificar, clausurar lo positivo respecto a lo negativo (veneno), en lo espiritual o en lo físico. Así pues, un cliente desea protegerse o aliviarse del veneno y acude al curandero, éste lo hace oficiante con el consejo ritual, realiza el rito ofrendando la veladora y la plegaria a la advocación, ésta acepta y le protege del veneno purificándolo y/o haciéndolo inaccesible.

PN <sub>Aliviar</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : $(O_P \vee S_1 + \vee O_V)$	El sujeto (S <sub>1+</sub> ) está separado de la protección (O <sub>P</sub> ) y del veneno (O <sub>V</sub> .)	Existencial
EN <sub>2</sub> : $S_1 \Rightarrow [(O_P \vee S_1 \vee O_V) \rightarrow (O_P \vee S_3 \wedge O_V)]$	Un antisujeto (S <sub>1-</sub> ) otorga el veneno (O <sub>V</sub> ) al sujeto (S <sub>1+</sub> )	
EN <sub>3</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mph})] \} \rightarrow S_1$	La curandera (S <sub>2</sub> ) transmite la competencia ritual (O <sub>Mph</sub> ) y lo instauro como oficiante (S <sub>1</sub> .)	Ritual
EN <sub>4</sub> : $\{S_1 \Rightarrow [(S_3 \vee O_V) \rightarrow (S_3 \wedge O_V)] \} \rightarrow S_3$	El sujeto como oficiante (S <sub>1</sub> .) da una ofrenda (O <sub>V</sub> ) al Señor del Veneno (S <sub>3</sub> ) y lo activa como transformador (S <sub>3</sub> .)	
EN <sub>5</sub> : $S_3 \Rightarrow [(O_P \vee S_3 \wedge O_V) ( O_P \wedge S_1 \vee O_V)]$	El Señor del Veneno como transformador (S <sub>3</sub> .) otorga la protección (O <sub>P</sub> ) y aleja del veneno (O <sub>V</sub> .)	
EN <sub>6</sub> : $( O_P \wedge S_1 ) \vee O_V$	El sujeto (S <sub>1+</sub> ) está protegido (O <sub>P</sub> ) del veneno (O <sub>V</sub> .)	

El destinador se muestra como el objeto de la petición y la plegaria, y quien concede desde la persuasión al objeto del ritual en beneficio del envenenado:



Otros rituales que piden la ayuda del santo nos remiten a la ocasión, el mito fundante de la función, a acontecimientos de culto. Su función se basa en el tipo de martirio que los santificó o a una característica traumática de su vida. Tal es el caso de San Ramón, santo patrono de las parturientas por haber nacido de una cesárea, pero también el que acalla chismes por haber sufrido el martirio de ser encadenado en los labios. El problema está entonces, en ubicar la ocasión que funda la función ritual específica que se selecciona para el caso. La ocasión puede representarse, o puede transmitirse por la tradición oral. Y en este segundo caso puede suceder que se le dé una función ritual a partir de algún acontecimiento externo, como el caso de querer envenenar a una persona.

Idéntico al ritual anterior en cuanto a los índices, aunque no tanto en la configuración del programa que cambia del contrato a la súplica, es una petición, una plegaria con todas sus

implicaciones, a las que se incluye además las anotaciones sobre el contexto social de todos los ritos apuntados en las plegarias que no coaccionan ni van al límite prohibido.

La lógica intelectual del rito se funda en dos analogías derivadas de dos ocasiones fundantes de dos destinaciones respectivas aunque condensables. La primera ocasión consiste en el mito que hace salvador y redentor a Jesucristo como quien purifica los pecados, la segunda es la que se forma en torno a la narración del cristo envenenado que no mató al cura que lo besaba, produciéndose un principio homeopático: el envenenado que cura el envenenamiento. La identificación del pecado y el veneno y la posición de Cristo en ambos mitos permite definir los dos contextos en forma correlativa: Jesucristo:pecado::Santo Señor del veneno: veneno, donde la relación es disyuntiva, Cristo es el agente de la transformación disyuntiva. La fetichización de la imagen del Santo Señor del Veneno permite decir que:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. El Cristo y el veneno se hallan en su contexto respectivo	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. Acontece el milagro y se nombra :“Santo Señor del Veneno que cura envenenamiento (es cura de...)”	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante ora a la imagen y ésta protege del veneno	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción cura envenenamiento	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

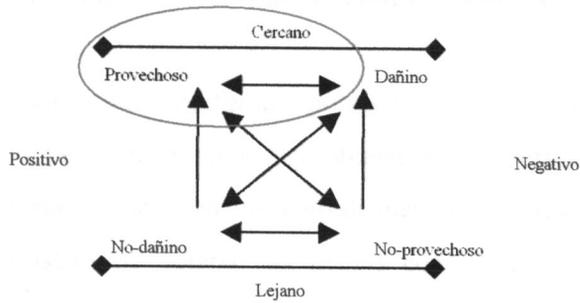
En lo que respecta a la emotividad, el deseo de protegerse del veneno y el miedo a este es lo que estructura a ésta. La existencia individual es afectada por la posibilidad de ser envenenado por el “veneno moral” o físico, de animales ponzoñosos o personas que se sirvan de tóxicos, lo que rompe con la cotidianidad regular y la tranquilidad íntima. Esto se da en situaciones de peligro por el contexto físico o por lo competitivo del contexto social.

En el eje de lo práctico, es una petición, una plegaria con todas sus implicaciones pero nuevamente se apela a entidades personalizadas trascendentes para transformar situaciones inmanentes, persuadiéndolas para que actúen. El problema, una vez más, es la fetichización de la imagen y su uso como señal.

### 2.3.1.10.- Ritos para atraer. (R<sub>AT</sub>)

Son rituales que instauran el “magnetismo”, la inducción de personas, objetos o estados hacia una dirección determinada, la cual casi siempre suele ser una persona. Es el rito simétrico del alejamiento, a nivel figurativo expresa con toda diafanidad el nivel más profundo de la significación, al otro término contrario del eje de lo cercano en la axiologización proxémica:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN PROXÉMICA



Pero a diferencia del alejamiento no se ubica en el eje negativo sino en la deixis positiva, tratando de acercar lo positivo, lo cual no proporciona beneficios por estar alejado. La atracción puede darse a través de la transformación conjuntiva del objeto de valor ( $O_V$ ) de la capacidad de atraer u objeto modal ( $O_{M_{psh}}$ ). Por otro lado, el sujeto de la transformación principal- de obtención del objeto de valor- puede ser la curandera ( $S_2$ ), el cliente ( $S_1$ ) -previa calificación por parte del curandero- o una entidad mística personalizada ( $S_3$ ), que puede ser objeto de una súplica ( $O_{M_{dqp}}$ ) o mandato ( $O_{M_{hh}}$ ) por parte del curandero ( $S_2$ ) o del cliente instaurado como sujeto competente ( $S_1$ ):  $\{S_2 \rightarrow [(S_1 \vee O_{M_{psh}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M_{psh}})] \rightarrow S_1' \rightarrow [(O_{M_{dqp}} \vee S_3 \vee O_{M_{hh}}) \rightarrow (O_{M_{dqp}} \wedge S_3 \wedge O_{M_{hh}})]\} \rightarrow S_3 \rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$ . El objeto de valor, se puede personalizar para aplicarle las modalidades del deber, querer, saber y poder que lo persuadan a conjuntarse al sujeto de estado respectivo.

### 2.3.1.10.1.- Ritos para atraer personas ( $R_{23}$ )

#### DESCRIPCIÓN DEL RITO PARA ATRAER PERSONAS

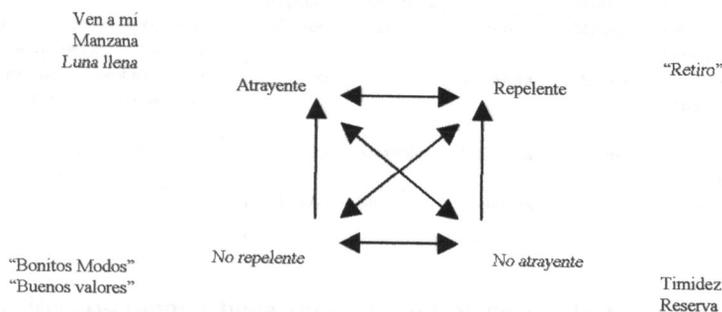
“Se usa el perfume o el polvo de *Ven a mí*, una manzana a la que se le pone el polvo o el perfume...y también pelo, ropa, un retrato o algo de la persona que se va a atraer... un día antes de la luna llena se entierra todo...no se reza ni nada, no’ más se hace con mucha fe.”

La informante tiene actualmente 50 años, fue- como ella lo dice- “una ‘cotorra’ a la que se le pasó el tren, el camión y hasta el taxi”. Empleada federal, propietaria de varios bienes inmuebles, escrupulosa en la forma de vestir, hablar y gastar, consiguió una posición social relativamente ventajosa. Su círculo social es de profesionistas, pequeños empresarios y “gente que no sea corriente, ni grosera ni maleducada”. Una familiar fue la que la condujo a Jesús María, pero ella ya había andado con “muchas señoras para que la ayudarán”. Y es que no se explicaban en su familia el que “además de no ser fea, y tener bonitos modos y buenos valores, esté todavía sin casar.” La familia le recriminaba que fuera un tanto “tímida y reservada con los viejos” y ya pensaban rifarla, lo decían en broma (¿?). En Jesús María le dijo la curandera que tenía “retiro” y por eso no se le acercaban los hombres, pero un “desalojo” del “trabajo” y un

rito para atraer pareja, entre otros muchos más, le permitieron casarse con un compañero de trabajo de su edad.

Para atraer una persona se usa perfume o polvo de *Ven a mí*, una manzana en la que se pone el polvo o el perfume, pelo, un retrato o algo obtenido de la persona que se desea atraer y un día antes de la luna llena se entierran los ingredientes. A los tres meses surtirá el efecto deseado. Una variante consiste en frotarse las manos con perfume *Atrayente* y tocar a la persona elegida. El perfume, polvo, agua o aceite *Ven a mí*, comparten la imagen que ya se explico anteriormente, su función es atraer abriendo el camino de la persona que se desea acercar. Es un ritual de aproximación, pero ésta se motiva de manera que se coaccionen sus sentimientos. La manzana- como todos los frutos dulces- es símbolo de prosperidad, felicidad, buena fortuna y amor. El ritual incluye que se “cure” ésta con producto de *Ven a mí*, como al pelo, el objeto o la representación de la persona, o todo junto como en este caso. La luna llena es, ya lo dijimos, tiempo de lo positivo y lo afortunado, semas comunes del amor. Llama mucho la atención el hecho de que simplemente no se haya proferido oración alguna, sino que tan sólo se hayan dado actos mecánicos que activaban las propiedades mágicas de los elementos. Esta es la situación particular del rito que se expresa las siguiente estructuras:

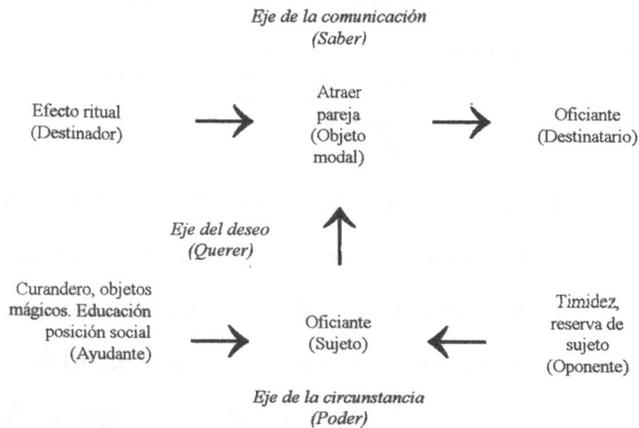
CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL PARA ATRAER UNA PERSONA



Una persona ( $S_1$ ) desea atraer a otra ( $O$ ) por lo que acude a una especialista ( $S_2$ ) para que lo ayude, y ésta le enseña el ritual ( $O_{Msph}$ ), para que como ( $S_{1'}$ ) oficiante atraiga ( $O_{Mhh}$ ) a la persona de interés ( $S^*$ ) u objeto de valor ( $O$ ).

PN <sub>Atraer 1</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \vee O_V$ )	La sujeto ( $S_1$ ) se halla separada de su pareja u objeto de valor ( $O_V$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})] \} \rightarrow S_{1'}$	La curandera ( $S_2$ ) transmite la competencia ritual ( $O_{Msph}$ ) y lo instauro como oficiante ( $S_{1'}$ )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $S_{1'} \Rightarrow [(S_{1'} \vee O_{Mhh}) \rightarrow (S_{1'} \wedge O_{Mhh})]$	La sujeto como oficiante ( $S_{1'}$ ), atrae ( $O_{Mhh}$ ) con el rito a su pareja ( $S_{1''}$ )	
EN <sub>3'</sub> : $S_{1'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_V) \rightarrow (S_1 \wedge O_V)]$	La sujeto como oficiante ( $S_{1'}$ ) se une con el rito a su pareja cosificada como objeto de valor ( $O_V$ )	
EN <sub>4</sub> : ( $S_1 \wedge O$ )	La sujeto ( $S_1$ ) se une con su pareja u objeto de valor ( $O_V$ )	

Este rito no presenta mediación alguna de un destinador que actúe como agente de la transformación principal, es ejemplarmente coercitivo y por puro efecto metonímico y metafórico, su esquema actancial lo denuncia:



La parte lógico-simbólica es fácilmente representable:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría Amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. Perfume, polvo, manzana, por un lado; ropa, pelo o retrato, por otro, se hallan en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. Perfume, polvo y manzana se nombran: "estos objetos sirven para atraer pareja"; ropa, pelo y/o retrato también: "este es 'X'..."	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante actúa con perfume, polvo y manzana sobre 'X' atrayendo pareja	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción afecta a 'X'	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

La parte lógico-emotiva tiene que ver con el deseo de tener pareja y la necesidad de poder satisfacer exigencias del entorno, lo que conduce a la lógica externa de la vida íntima, que es afectada por una vida cotidiana sin tener la satisfacción que da el cumplir las expectativas de la familia, del entorno grupal y sus convenciones. Esta microestructura social es lugar de reglas, como el tener que casarse, que se traducen en estatus cuando se cumplen adecuadamente, pero devalúan a una soltera madura. Esto es un espacio donde también se compete por mejor satisfacer expectativas y prejuicios, la situación de una "cotorra" es difícil en este ambiente.

En la axialidad práctica, se manifiesta el polo profano con su coacción de entidades numéricas impersonales y humanos y con sus fines inmanentes, anulando el otro polo y no sólo interiorizándolo.

### 2.3.1.10.2.- Ritos para atraer buena fortuna (R<sub>24</sub> y R<sub>25</sub>)

#### DESCRIPCIÓN DE RITOS PARA ATRAER FORTUNA

“Para la buena fortuna se necesita una veladora de *Doble suerte* o una de las de *Suerte rápida*... una o l’otra se cura con un perfume de *Chuparrosa* o uno de *Ven dinero* el viernes a las meritas 12 del día...Luego se unta uno el *Perfume de 7 machos* reborujado con polvo de *Las 7 potencias*...Y no, no me dijo la señora que rezará nada...Para suerte al jugar hay que ponerse en las manos perfume *Cuerno de la Abundancia* con *Polvos de Bingo* cuando lo necesite...y no, no se dice nada”

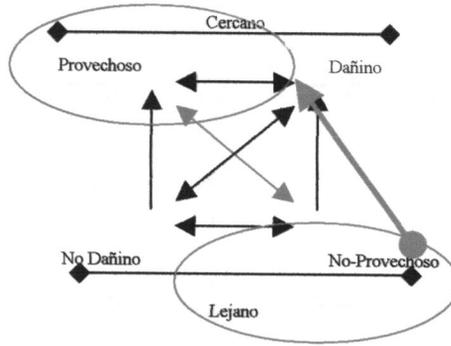
El caso que dio información más detallada sobre este tipo de rituales, corresponde a un comerciante vecindado en Jesús María. Buscó ayuda de su vecina curandera cuando su próspero negocio empezó a comportarse de manera irregular, a pesar de tenerlo protegido con una planta de sábila al frente y una trenza de ajos sobre la puerta de entrada. Unos días “venían los puros clientes de siempre, otros no’ más salía pa’ comer...y en otros...¡de plano no se vendía nada!... Pa’ mi que me han de haber salado, me han de estar echando cochinadas con aceite; pues si yo siempre había tenido muy buenas ventas...no robo a la gente, la trato bien... Me ‘persino’ todos los días y no faltó a misa ni a confesión, ni a todos mis deberes cristianos.”

Próspero comerciante, de pronto tuvo un negocio errático sin ninguna explicación a la mano. Su vecina lo “limpió” (“por si las dudas”) y le aconsejó la realización de este rito para atraer la buena fortuna, que dio resultado según lo dice el informante.

Se prende una veladora de *Doble suerte* o *Suerte rápida*, curada con perfume de *Chuparrosa* o *Ven dinero* un viernes a las 12 del día. Y se unta con *Perfume de 7 machos* y con polvo de *Las 7 potencias*. La veladora *Doble suerte* o *Suerte rápida*, ya la analizamos en un complejo que incluye el círculo zodiacal, que encierra una herradura una estrella de cinco puntas, una bolsa de dinero y un cuerno de la abundancia. El perfume de *Chuparrosa*, lleva el mismo emblema de la veladora que con ese nombre ya se expuso: una chuparrosa, flores y corazones, vimos que abre camino pero también, y por eso se puede usar aquí, atrae la buena suerte por las propiedades dulces y aromáticas, que simbolizan la felicidad y la buena fortuna. *Ven dinero*, tiene como imagen funcional un hombre de esmoquin y un signo de pesos. Los *7 machos*, y *Las 7 potencias*, ya las analizamos como portadoras de poder y la abundancia, semas que se utilizan en este rito.

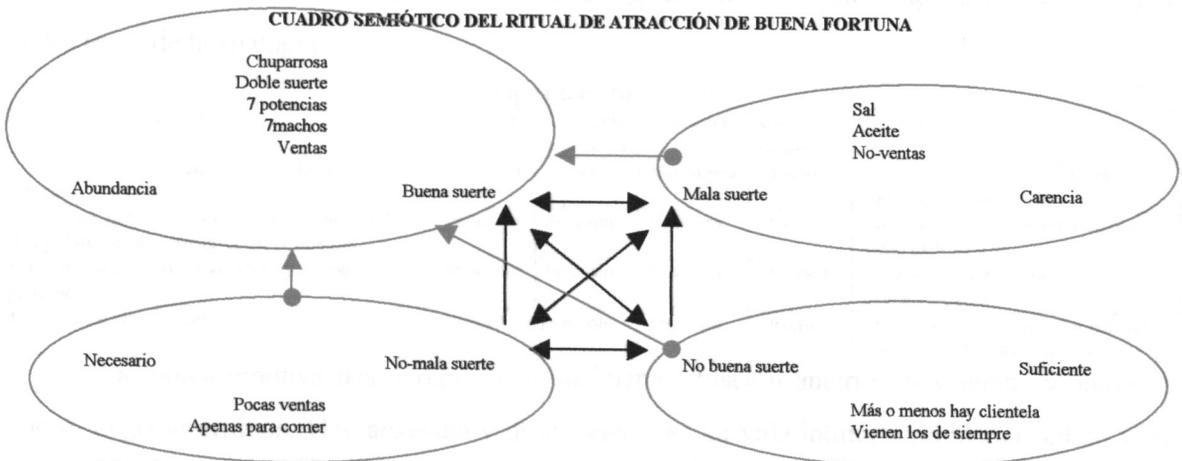
El rito se monta en la axiologización proxémica:

CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN PROXÉMICA



Aunque el ritual como tal se desarrolle en torno a las siguientes oposiciones:

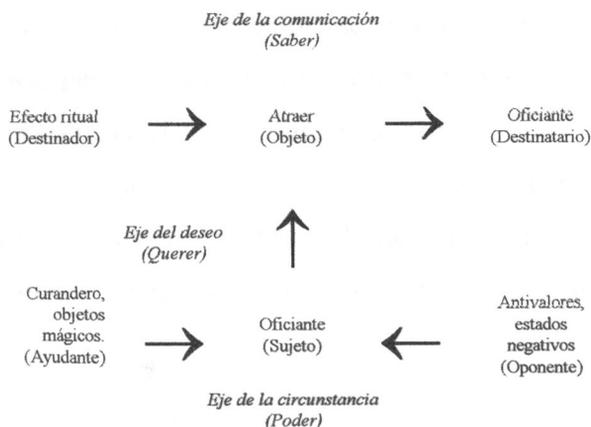
CUADRO SEMIÓTICO DEL RITUAL DE ATRACCIÓN DE BUENA FORTUNA



No hay invocación ni plegaria alguna, simplemente se prende la veladora en un momento ritual adecuado, a las doce del día para asegurar el acento positivo del ritual, que se traduce en riqueza, pero en un viernes para asegurar poder suficiente en el acto. El rito activa un mecanismo automático que atrae la suerte con los medios, el tiempo y el espacio para el caso. El cliente ( $S_1$ ) acude al curandero ( $S_2$ ) que le prescribe el rito y le comunica la capacidad ( $O_{Mph}$ ) con esto, transformándolo en el oficiante ( $S_1'$ ) que realiza la transformación principal, de manera reflexiva se abjudica el objeto "buena fortuna" (O). Veamos el programa narrativo:

PN <sub>Atraer 1</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \vee O$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se halla separado de su buena fortuna (O)	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mph})] \} \rightarrow S_1'$	La curandera ( $S_2$ ) transmite la competencia ritual ( $O_{Mph}$ ) y lo instauro como oficiante ( $S_1'$ )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $S_1' \Rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$	El sujeto como oficiante ( $S_1'$ ) se une a sí mismo ( $S_1$ ) con la buena fortuna (O)	
EN <sub>4</sub> : ( $S_1 \wedge O$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se halla unido a su buena fortuna (O)	

Lo mecánico del rito no podría más que arrojar un esquema actancial como el siguiente:



Este es también una actualización de la lógica simbólica con la aplicación más simple de las leyes de la analogía:

<b>APLICACIÓN DE LEACH</b>					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. Perfume, polvo y veladora se hallan en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. Perfume, polvo y veladora se nombran y se les otorga función, se convierten en la función	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante prende la veladora y se pone el perfume	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción atrae la fortuna	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

La lógica emotiva desea regresar a su buena situación anterior, hay miedo y angustia por su negocio errático. Hay ansiedad y desconcierto en su vida íntima y problemas en su vida cotidiana al cambiar su configuración, en un contexto de competencia y lucha por las ganancias y los clientes. En lo práctico, el buen cristiano no duda en realizar un acto estrictamente profano, donde los objetos y sus anónimos poderes son coaccionados para cumplir fines estrictamente immanentes y hasta prosaicos: atraer ganancias.

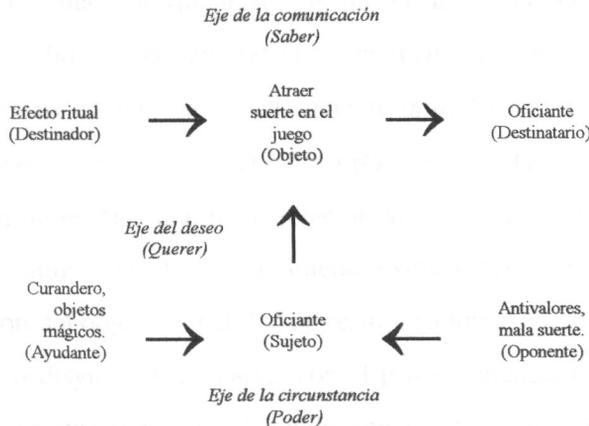
Para atraer la buena suerte en el juego (R<sub>25</sub>) se unta las manos con perfume *Cuerno de la Abundancia* y polvos de *Bingo*. Los polvos llevan el rótulo: “*Legítimos polvos de bingo y lotería /Suerte rápida en el trabajo juego y negocios / úsalo después del baño.*” La imagen emblema de la función es un jorobado con bastón, símbolo de la buena suerte. Esta metáfora designa un estado ciego e impersonal de la buena suerte. Que se activa automáticamente, como en el rito 22, al cual es idéntico como programa narrativo, esquema actancial y posición relativa en la matriz de transformaciones, sólo se diferencia por la figuración distinta del objeto de valor. No hay ni petición, ni ofrenda y también activa el mecanismo automático que atrae la suerte con los medios, el tiempo y el espacio adecuados.

No es muy diferente del rito anterior, se monta también sobre la estructura de la axiologización proxémica, pero cambia un tanto su figuración, sobre todo con los emblemas de la abundancia y la buena suerte en el cuadro semiótico del rito.

El cliente ( $S_1$ ) acude al curandero ( $S_2$ ) que le prescribe el rito y le comunica la capacidad ( $O_{Mpsph}$ ) con esto, transformándolo en el oficiante ( $S_1'$ ) que realiza la transformación principal, de manera reflexiva se abjudica el objeto “buena fortuna” ( $O$ ). El programa narrativo es idéntico al anterior:

PN <sub>Atraer2</sub>		
Simbolización	Descripción	Tipo de transformación
EN <sub>1</sub> : ( $S_1 \vee O$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se halla separado de su buena fortuna en el juego ( $O$ )	Existencial
EN <sub>2</sub> : $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Mpsph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Mpsph})]\} \rightarrow S_1'$	La curandera ( $S_2$ ) transmite la competencia ritual ( $O_{Mpsph}$ ) y lo <i>instaura como oficiante</i> ( $S_1'$ )	Ritual
EN <sub>3</sub> : $S_1' \Rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$	El sujeto como oficiante ( $S_1'$ ) se une a sí mismo ( $S_1$ ) con la buena fortuna en el juego ( $O$ )	
EN <sub>4</sub> : ( $S_1 \wedge O$ )	El sujeto ( $S_1$ ) se halla unido a su buena fortuna en el juego ( $O$ )	

Lo que además arroja un esquema actancial semejante al del anterior ritual:



Por lo que respecta a las posiciones en la matriz de transformaciones, este rito 25 es idéntico los ritos 24 y 23. También hay una aplicación simple de las leyes de la analogía:

APLICACIÓN DE LEACH					
Descripción normalizada	Categoría amplia	Categoría específica	Operación	Contextos dados	Error del mago
1. Perfume y polvo se hallan en su contexto	Indicador	Signo	Metonimia	Mismo	El oficiante trata a los elementos como signo metonímico
2. Perfume y polvo se nombran y se les otorga función, se convierten en la función	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Confunde símbolo metafórico con signo metonímico
3. El oficiante se pone el perfume con el polvo y estos actúan	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto signo como indicador natural
4. La acción atrae suerte en el juego	Indicador	Símbolo	Metáfora	Diversos	Trata al supuesto indicador natural como señal, lo aplica directamente

La emotividad consiste en desear suerte, objetos gratificantes. En la vida íntima se puede presumir que hay insatisfacción con lo que se posee, así como problemas económicos en

la vida cotidiana, en un entorno de carencia o insatisfacción generada por la competencia y la lucha por los bienes sociales que produce situaciones asimétricas por la acumulación diferenciada de éstos. En lo práctico es un acto puramente profano, los fetiches son activados y sus poderes coaccionados para llegar a fines materiales inmanentes .

### 2.3.2.- Configuración del programa narrativo general de la magia

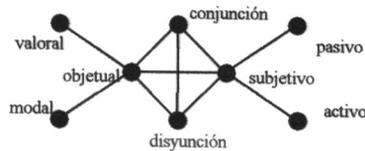
En realidad hay dos programas narrativos detrás del rito, uno el explícito y dado en el ámbito del sujeto; otro comúnmente supuesto y que circula en torno al antagonista o antisujeto. Por otra parte hay programas anteriores a todos los ritos o la carencia de un objeto de valor o la adquisición de un antiobjeto de valor negativo, en ese sentido el ritual sólo intenta restituir la conjunción con un objeto de valor positivo- figurativizado como una persona, un bien o un estado mental- o la anulación y separación de algún objeto de valor negativo, figurativizado por la mala fortuna, la enfermedad y demás problemas. Entre la carencia y la posesión precarias, y la abundancia y la carencia afortunadas, se da la intervención del rito y sus agentes transformadores. De hecho se da una relación inversamente proporcional, la adquisición o pérdida de un objeto se da en sentido simétricamente opuesto a la adquisición o pérdida de su objeto de calidad contraria:  $(O_{V+} \wedge S_1 \vee O_{V-}) \Leftrightarrow (O_{V+} \vee S_1 \wedge O_{V-})$ . Esto permite decir que la transformación mágica no es más que la correlación inversa entre la conjunción o la disyunción de objetos de valor de signo opuesto y mutuamente excluyentes: la pérdida de un objeto trae la consiguiente adquisición del objeto de calidad opuesto; la adquisición tiene efectos inversos.

La conjunción o disyunción precarias son el primer enunciado narrativo, el siguiente es el que permite entrar en conocimiento al sujeto con el oficiante por la acción del mediador, acción fundamental y necesaria para el desarrollo posterior de la acción en un contexto de clausura social y cierta privacía y secreto.

El siguiente enunciado narrativo consiste en la transformación ritual en sí o en la transformación del sujeto que lo convierta en oficiante ritual, para que después éste realice la transformación. Por otra parte al interno de la transformación misma se da la acción de otros actores, destinadores de la transformación a los que se persuade por medio de una ofrenda, un objeto de valor figurativizado por una veladora, una oración o una plegaria entre otras cosas. Estos destinadores pueden ser simplemente coaccionados, y- por añadidura- pueden figurativizarse como meras fuerzas impersonales o como personas. Finalmente, el último enunciado narrativo es el producto y comúnmente se remite a un estado original y/o deseado.

PROGRAMA NARRATIVO GENERAL DE LA MAGIA		
Simbolización		Descripción
I. Estado inicial: $(S_1 \vee O_{V\pm}) / (S_1 \wedge O_{V\pm})$	Sujeto no calificado: o no quiere, no sabe, no debe o no puede.	El sujeto ( $S_1$ ) se halla en conjunción o en disyunción con un objeto de valencia positiva o negativa
II. Mediación: $S_{1+} \Rightarrow [(S_1 \vee S_2) \rightarrow (S_1 \wedge S_2)]$		Un mediador ( $S_{1+}$ ) pone en contacto al sujeto ( $S_1$ ) con el especialista ( $S_2$ )
III. Competencia para IV: a) Estado de competencia: $(S_2 \wedge O_{M\text{sp}})$		El especialista ( $S_2$ ) es el sujeto competente ( $O_{M\text{sp}}$ ), que sabe y puede hacer el rito
b) Adquisición de la competencia $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{M\text{sp}}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{M\text{sp}})]\} \rightarrow S_{1'}$		El especialista ( $S_2$ ) transmite la capacidad ritual ( $O_{M\text{sp}}$ ) al sujeto ( $S_1$ ) y lo instauro como oficiante ( $S_{1'}$ )
IV. Transformación principal: a) $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$ a') $\{S_2 \Rightarrow [(S_3 \vee O_{M\text{qps} / \text{hh}}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{M\text{dppsh} / \text{hh}})]\} \rightarrow S_3$ a'') $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$  b) $S_{1'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_{1'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$ b') $\{S_{1'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_{M\text{qps} / \text{hh}}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{M\text{dppsh} / \text{hh}})]\} \rightarrow S_3$ b'') $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$		El especialista ( $S_2$ ) realiza transformación conjuntiva o disyuntiva del objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ) con el sujeto ( $S_1$ ). El especialista ( $S_2$ ) da a la entidad transformadora ( $S_3$ ) un objeto coactivo y/o persuasivo ( $O_{M\text{dppsh} / \text{hh}}$ ), activándola de esta manera ( $S_3$ ), y ésta da o quita el objeto positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ).  El sujeto ( $S_1$ ), instauro como oficiante ( $S_{1'}$ ), realiza la transformación conjuntiva o disyuntiva del objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ) consigo mismo como sujeto ( $S_1$ ). Como oficiante ( $S_{1'}$ ), da a la entidad transformadora ( $S_3$ ) un objeto coactivo y/o persuasivo ( $O_{M\text{dppsh} / \text{hh}}$ ), activándola de esta manera ( $S_3$ ), y ésta da o quita el objeto positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ).
V. Estado final: $(S_1 \wedge O_{V\pm}) / (S_1 \vee O_{V\pm})$	Sujeto calificado: o quiere, sabe, debe o puede.	El sujeto ( $S_1$ ) adquiere o pierde el objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ )

La calidad- positiva o negativa- del destinatario y del objeto de la transformación, así como la perspectiva del sujeto construyen el ámbito de la magia blanca o curanderismo, o magia negra o hechicería. En su mínima expresión, el programa narrativo es la transformación de estados (conjunción y disyunción) con respecto a objetos (de valor o modales) entre sujetos capaces o incapaces, activos o pasivos en su relación con objetos y operaciones:



### 2.3.3.- Matriz de transformaciones de los rituales básicos de la magia en Jesús María

Para finalizar este capítulo se presenta la matriz de transformaciones de las teorías mágicas aplicada a los ritos analizados. La entrada vertical pertenece a los índices aportados por las teorías analizadas, la horizontal a los ritos trabajados en el presente apartado. Aparecerá un "1" cuando el índice se dé en forma nuclear en la teoría, "3/4" si se da en forma periférica, "1/2" si sólo puede aproximarse o deducirse su ocurrencia en el índice, "1/4" si no hay elementos suficientes o hay dificultad para asignar el índice. Y finalmente aparecerá un "0" si no se da.

## OBSERVACIONES A LA CONTRASTACIÓN ENTRE LA MATRIZ TEÓRICA Y LOS RITUALES

### **En relación con la analogía (1.1):**

-Todos los ritos cumplen impecablemente con los índices de la analogía, excepto porque en 14/25 de los ritos, la relación metonímica aparece de manera periférica. La lógica sistémica interna se cumple totalmente.

-La fuente externa de la analogía no se puede estudiar en los ritos a partir de lo planteado por los autores (1/2) pero no se trata del contexto que estudian los antropólogos que teorizaron sobre la magia, el caso estudiado es una forma de consumo entre las múltiples formas existentes en una sociedad compleja. Si se aplica a este intersticio, la teoría puede aplicarse con las respectivas precauciones. Esto tiene que ver con la lógica externa: estructura social, a la que se debe añadir la existencia individual.

### **En relación con la reducción simbólica (2.1):**

-La reducción simbólica representativa se da en todos los ritos, con su jerarquización y organización. Se coacciona tanto como se persuade (con más frecuencia) a las entidades místicas, pero hay ocasiones en que no sucede ni una ni otra cosa, sino que sólo se solicita su sanción. Por lo demás, las entidades míticas son tanto personales como impersonales.

-La entropía que ordena la magia es tanto física como social, aunque la enorme mayoría es social.

### **En lo que respecta a la manipulación simbólica (3.1):**

-La racionalidad se da al explicar desgracias por la magia en casi todos los casos, así como la emotividad dimensionada con la reacción a problemas insolubles desde el deseo en todos los ritos, así como también en todos los ritos no hay uso de técnicas extáticas.

-La eficacia simbólica se da en las bases de las creencias grupales y personales (del chamán en sí mismo y del enfermo en el chamán), con la ausencia de la contrapartida orgánica

### **En la tipología (4.1):**

-La magia en Jesús María es privada, en su mayoría prescriptiva (sólo se encontró un rito tabuado), práctica, benéfica y maléfica en lo ideológico y supuestamente siempre es positiva o blanca. Hay un solo rito de magia maléfica que se recopiló sin observación ni testimonio, sólo como una posibilidad del sistema ideológico.

-En cuanto a las leyes analógicas, es tan metafórica como metonímica. La magia de los especialistas combina ambos aspectos.

-La magia en Jesús María no diferencia de manera importante entre la capacidad adquirida y la innata de hacer magia. Sólo supone que hay talentos naturalmente dotados- que incluyen sobre todo a los especialistas- y otros que aprenden. Potencialmente cualquier persona puede hacer magia, adquirir poder.

### **En el contexto social (5.1),**

-Se observó que no corresponde del todo con la sociedad simple, pequeña, de intensas relaciones sociales y con estructura social precaria. Pero si se dan índices de la precariedad social al interno del microgrupo del cliente, así como también se da un intersticio conservador y refractario al contraejemplo en el ambiente particular de la magia.

-Se da en definitiva un cultivo de la magia con fines cotidianos y prosaicos, tendientes al límite prohibido que atenta contra el imperativo colectivo, con la ausencia de un culto regular y en un espacio que se constituye como una arena social donde se compete y se lucha, donde la envidia y el egoísmo son los principales motores mágicos.

-Difícilmente se puede hallar que la magia sirva para funcionalizar y conservar la dominación de las clases subalternas, pero si se ve que es un lugar donde se dan tensiones entre el imperativo colectivo y el egoísmo, resolviéndose en una unidad que no rompe con la contradicción, en un contexto social en la que la magia se halla en baja posición social como conocimiento o disciplina.

**MATRIZ DE ÍNDICES DE TRANSFORMACIONES DE ALGUNAS TEORÍAS ANTROPOLÓGICAS SOBRE LA MAGIA  
EN RELACIÓN CON LOS RITOS TÍPICOS DE LA MAGIA EN JESÚS MARÍA<sup>1</sup>**

ÍNDICES	RITOS																								
	R <sup>A</sup>					R <sup>D</sup>		R <sup>Do</sup>				R <sup>V</sup>			R <sup>P</sup>			R <sup>R</sup>		R <sup>C</sup>	R <sup>AC</sup>	R <sup>AT</sup>			
	R <sub>1</sub>	R <sub>2</sub>	R <sub>3</sub>	R <sub>4</sub>	R <sub>5</sub>	R <sub>6</sub>	R <sub>7</sub>	R <sub>8</sub>	R <sub>9</sub>	R <sub>10</sub>	R <sub>11</sub>	R <sub>12</sub>	R <sub>13</sub>	R <sub>14</sub>	R <sub>15</sub>	R <sub>16</sub>	R <sub>17</sub>	R <sub>18</sub>	R <sub>19</sub>	R <sub>20</sub>	R <sub>21</sub>	R <sub>22</sub>	R <sub>23</sub>	R <sub>24</sub>	R <sub>25</sub>
	R <sup>A</sup> <sub>1</sub>	R <sup>A</sup> <sub>2</sub>	R <sup>A</sup> <sub>3</sub>	R <sup>A</sup> <sub>4</sub>	R <sup>A</sup> <sub>5</sub>	R <sup>D</sup> <sub>1</sub>	R <sup>D</sup> <sub>2</sub>	R <sup>Do</sup> <sub>1</sub>	R <sup>Do</sup> <sub>2</sub>	R <sup>Do</sup> <sub>3</sub>	R <sup>Do</sup> <sub>4</sub>	R <sup>V</sup> <sub>1</sub>	R <sup>V</sup> <sub>2</sub>	R <sup>V</sup> <sub>3</sub>	R <sup>P</sup> <sub>1</sub>	R <sup>P</sup> <sub>2</sub>	R <sup>P</sup> <sub>3</sub>	R <sup>R</sup> <sub>1</sub>	R <sup>R</sup> <sub>2</sub>	R <sup>C</sup> <sub>1</sub>	R <sup>AC</sup> <sub>1</sub>	R <sup>AT</sup> <sub>1</sub>	R <sup>AT</sup> <sub>2</sub>	R <sup>AT</sup> <sub>3</sub>	R <sup>AT</sup> <sub>4</sub>
1.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.1.1 <sub>8</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.2.1 <sub>1</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.3.1 <sub>8</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.3.2 <sub>14</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.4.1 <sub>1</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.4.2 <sub>1</sub>	1	1	1	¾	¾	¾	¾	1	1	1	1	¾	¾	¾	¾	¾	1	¾	¾	¾	¾	¾	¾	1	1
1.1.4.3 <sub>1</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.4.4 <sub>8</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.5 <sub>11</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.5.1 <sub>11</sub>	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½	½
1.1.5.2 <sub>11</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.5.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.1.5.2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
1.2.3 <sub>3</sub>	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.1.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.2.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.1.1	1	½	1	1	0	1	1	1	1	0	1	0	0	0	0	0	1	0	0	1	0	0	0	1	1
2.3.1.2	0	1	0	0	1	0	0	0	1	0	1	1	1	1	1	0	1	1	1	0	1	1	1	0	0
2.3.2	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.3.2.1	1	0	1	0	0	1	1	1	1	0	1	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	1	1
2.3.2.2	0	1	1	1	1	1	0	0	0	1	0	1	1	1	1	0	1	1	1	1	1	1	1	0	0
2.3.3	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1
2.4	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1

<sup>1</sup> Los espacios se llenaron con un "1" cuando el índice aparece de forma nuclear en el rito en cuestión. Cuando el índice no se dio, se colocó un "0", y cuando aparece pero es periférico ¾. En cambio si el índice aparece pero le falta claridad o ajuste, se coloca un ½ y si el índice aparece pero es indecible su aplicación por falta de claridad o no se tocó suficientemente se coloca un ¼.





### 3.- Sentido y lugar de la magia de Jesús María en la teoría antropológica: de la etnografía a la etnología

En esta tercera parte se trata de colocar el trabajo de campo dentro de la conceptualización que plantea la teoría antropológica sobre el tema. Ya se había usado como rejilla de observación el conjunto de posiciones desarrollado por los lugares heurísticos que los autores utilizan para responder a la pregunta general acerca de qué es la magia y cuál es su relación con las condiciones de uso y producción. De lo que ahora se trata es de revisar lo recolectado no con el lugar de análisis, sino con la forma en que se concibe tal lugar desde la conceptualización teórica, así como también revisar la pertinencia de los constructos abstractos con respecto a lo conseguido en este trabajo.

#### 3.1.- El perfil de la magia en Jesús María: la contrastación de la etnografía con la teoría

Tenemos, para comenzar, el esquema general del mapa cognitivo de la magia en Jesús María- objeto de la etnografía realizada en la segunda parte- en relación con la matriz transformacional construida en la primera parte. En esta tabla, sólo aparecerá el indicador pertinente en el cruce construido por la coincidencia entre campo y matriz. Además se podrá encontrar en las celdas correspondientes al cruce, entre índices teóricos y las acciones de la situación social, guarismos de diversos colores. El guarismo en negro significa que los índices se dieron en su totalidad y por ello lleva la calidad “1”, son pues totalmente pertinentes. El color rojo indica que son “0” o inexistentes, el verde que son “ $3/4$ ” o periféricos, el azul que son “ $1/2$ ” o deducibles y el anaranjado que son “ $1/4$ ” o vagos e indecibles. Ahora que también se hallan guarismos de varios colores, por lo que el sentido se da en torno al color y la mayoría de guarismos con tal color, si hay más negros que rojos, hay más “1” que “0”, y si hay igual número de verdes que azules significa que hay más “ $3/4$ ” que “ $1/2$ ”, y así sucesivamente.

CORRESPONDENCIA DEL CAMPO DE LA BRUJERÍA EN JESÚS MARÍA Y LA MATRIZ TEÓRICA TRANSFORMACIONAL					
ÍNDICES DEL MAPA DEL CAMPO DE LA BRUJERÍA	ÍNDICES DE LA MATRIZ TEÓRICA TRANSFORMACIONAL				
0.- Atributos generales del campo	1	2	3	4	5
0.1.- Manipulación simbólica	1.1	2.1	3.1		
	1.1.1	2.1.1	3.1.1		
	1.1.1.1	2.2	3.1.2		
	1.2	2.2.1	3.1.2.1		
	1.2.1	2.2.2	3.1.2.2		
	1.2.2	2.3	3.1.3		
	1.2.3	2.3.11	3.1.3.1		
		2.3.1.2	3.1.3.1.1.1		
		2.3.2	3.1.3.1.1.2		
			3.1.3.1.1.3		
			3.1.3.1.2		
			3.1.3.1.2.1		
			3.1.3.1.2.2		
			3.1.3.1.2.3		

0.2.- Sanción tradicional y grupal			3.1.3.1.2 3.1.3.1.2.1 3.1.3.1.2.2 3.1.3.1.2.3		5.1.2 5.1.2.1 5.2.1.1.1 5.2.1.1.2
0.3.- Transmisión familiar, tradicional y empírica					5.1.2.2 5.1.2.3 5.1.2.4
0.4.- Reparación de rupturas de la continuidad	1.1.3 1.1.3.1 1.1.3.2	2.4 2.4.1 2.4.2			5.1.3 5.1.3.1 5.1.3.2 5.1.3.3 5.1.3.4
1.0.- Tipos				4.1	
1.1.- Brujería blanca o curanderismo				4.1.1.2 4.1.2.1 4.1.4.1 4.1.4.3.1 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6.1 4.1.6.2	
1.2.- Brujería negra o hechicería				4.1.1.2 4.1.2.1 4.1.2.2 4.1.3.2 4.1.4.2 4.1.4.3.2 4.1.6.1 4.1.6.2	
2.0.- Actores				4.1.6	
2.1.- Actores que saben y hacen brujería				4.1.1.1 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.6.1 4.1.6.2	
2.1.1.- Bruja blanca o curandera				4.1.1.2 4.1.4.1 4.1.4.3.1	
2.1.1.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.2.- Bruja negra o hechicera				4.1.1.2 4.1.4.2 4.1.4.3.2	
2.1.2.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.3.- Comerciante				4.1.6 <sub>?</sub>	
2.1.3.1.- Oficiante blanco				4.1.1.2 4.1.4.1 4.1.4.3.1	
2.1.3.1.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.3.1.2.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.1.3.2.- Oficiante negro				4.1.1.2 4.1.4.2 4.1.4.3.2	
2.1.3.2.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.3.2.2.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.1.4.- Persona que sabe				4.1.6 <sub>?</sub>	
2.1.4.1.- Oficiante blanco				4.1.1.2 4.1.4.1 4.1.4.3.1	
2.1.4.1.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.4.1.2.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.1.4.2.- Oficiante negro				4.1.1.2 4.1.4.2 4.1.4.3.2	
2.1.4.2.1.- Capacidad innata				4.1.6.1	
2.1.4.2.2.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.2.- Actores que recomiendan				4.1.6	
2.3.- Actores que les hacen trabajos				4.1.6 <sub>?</sub>	
2.3.1.- Cliente				5.1.4.4	
2.3.1.1.- Paciente				5.1.4.4	
2.3.1.1.1.- Oficiante blanco				4.1.1.2 4.1.4.1 4.1.4.3.1	
2.3.1.1.1.1.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.3.1.1.2.- Oficiante negro				4.1.1.2 4.1.4.2 4.1.4.3.2	
2.3.1.1.2.1.- Capacidad adquirida				4.1.6.2	
2.3.2.- Curado				4.1.6 <sub>?</sub>	

3.0.- Acciones	1.1 1.2	2.1 2.2 2.3	3.1	4.1	5.1
3.1.- Alejar	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2 2.3.3.3- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.1 3.1.1.1 3.1.2- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.2.1 4.1.2.2 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.4.3.1 4.1.4.3.2 4.1.5- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.3.2 5.1.3.3 5.1.3.4- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2 5.1.6.2.1 5.1.7- 5.1.7.1
3.2.- Deshacer	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2- 2.3.2.1 2.3.2.2 2.3.3- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.2.1 4.1.2.2 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.4.3.1 4.1.4.3.2 4.1.5- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.3.- Dominar	1.1- 1.1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2 2.3.3- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.2.1 4.1.2.2 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.4.3.1 4.1.4.3.2 4.1.5- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.4.- Vencer	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2- 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.2.1 4.1.2.2 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3 4.1.4.3.1 4.1.4.3.2 4.1.5- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.5.- Proteger	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2 2.3.3- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.3.2 5.1.3.3 5.1.3.4- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.6.- Recuperar	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2- 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1/4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1/ 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2/ 5.1.2.1- 5.1.3.2 5.1.3.3 5.1.3.4- 5.1.5.4 5.1.5.5/ 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1

3.7.- Conseguir	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.8.- Abrir camino	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2- 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.9.- Aliviar	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2- 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
3.10.- Atraer	1.1- 1.1.4.1 1.1.4.2 1.1.4.3- 1.5 1.1.5.1 1.1.5.2- 1.2.3	2.1- 2.3.1 2.3.1.1 2.3.1.2 2.3.2 2.3.2.1 2.3.2.2 2.3.3- 2.4 2.4.1 2.4.2	3.1- 3.1.2.2 3.1.2.3 3.1.3- 3.1.3.1.1.2 3.1.3.1.1.3 3.1.3.1.1.3.1- 3.1.3.1.1.3.3 3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1- 4.1.1 4.1.1.1 4.1.1.2- 4.1.3 4.1.3.1 4.1.3.2- 4.1.4.1 4.1.4.2 4.1.4.3- 4.1.5.1 4.1.5.2 4.1.6 4.1.6.1- 4.1.6.2	5.1 5.1.1- 5.1.1.1.2 5.1.1.2- 5.1.1.3 5.1.2 5.1.2.1- 5.1.5.4 5.1.5.5 5.1.6 5.1.6.1- 5.1.6.1.2 5.1.6.2- 5.1.7.1
4.0.- Objetos	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
4.1.- Con propiedades intrínsecas	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
4.1.1.- Religiosos o mágicos	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	5.1.3- 5.1.3.5 5.1.4- 5.1.4.4
4.1.2.- Profanos	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	5.1.3- 5.1.3.5 5.1.4- 5.1.4.4
4.2.- Separados de la vida cotidiana	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	5.1.3- 5.1.3.5
4.2.1.- Robo				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.2	5.1.3.3
4.2.2.- Regalo				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.1	5.1.3.4
4.2.3.- Curación				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.1	5.1.3.5
4.2.- Separados por la vida cotidiana				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.2	5.1.1.3
4.2.1.- Objetos en desuso				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.2	5.1.1.3
4.2.2.- Objetos desechados				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.2	5.1.1.3
4.2.3.- Objetos inservibles				4.1.5- 4.1.5.2 4.1.2.2	5.1.1.3
4.2.4.- Deshechos corporales				4.1.5- 4.1.5.2	5.1.1.3
5.0.- Espacio	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.1.- Metaoperatorios	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.1.1.- Cerca (Aquí-Yo-Nosotros)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.1.2.- Lejos (Allá-Ellos-Otros; ningún lado, tierra de nadie)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.- Direccionales	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.1.- Base corporal (Yo-cuerpo)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.1.1.- Arriba	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.1.2.- Abajo	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.3.- Derecha	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.4.- Izquierda	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.5.- Frente	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.6.- Detrás	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.6.- Centro	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2.3	4.1.5- 4.1.5.2	

5.2.2.- Cardinales contextuales (Yo-Aquí Nos)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.1.- Oriente	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.2.- Poniente	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.3.- Norte	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
5.2.2.4.- Sur	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
6.0.- Tiempo	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.- Tiempo para "trabajar" (hacer ritos)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.1.- Malo (Inadecuado, no mágico)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.2 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.- Bueno (Adecuado)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.1.- Bueno para el santo	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.1.1.- Semanal	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.1.2.- Anual	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.2.- Señalado para un trabajo	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.2.1.- Inicios	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.2.2.- Cimas	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.2.3.- Fines	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.1.2.2.4.- Días con "r"	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.2.- Tiempo para no "trabajar" (hacer ritos)	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.1 4.1.5- 4.1.5.2	
6.2.1.- Días de guardar	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.2 4.1.5- 4.1.5.2	
6.2.2.- Fiestas	1.1- 1.2.3	2.1- 2.4.2	3.1.3.1.2- 3.1.3.1.2. 3	4.1.2.2 4.1.5- 4.1.5.2	

Se podrá observar que hay que realizar algunos ajustes y precisiones en torno a la pertinencia de la teoría con respecto a lo observado, y de lo observado hacia una reducción teórica que le sea más general, incluyente y comprensiva. Esto se realizará por partes en cada uno de los siguientes párrafos por aproximaciones sucesivas, al completar con las matrices particulares conseguidas en las dos partes anteriores.

### 3.1.0\*.- Atributos generales del campo

Las características más generales del campo particular que se levantaron durante la etnografía son la manipulación simbólica de estados, la validación tradicional y grupal de la magia, las formas de transmisión de sus conocimientos y habilidades, y su fines propios consistentes en la reparación de las rupturas de la continuidad de la vida cotidiana.

#### 3.1.0.1.- Manipulación simbólica

Este aspecto se vincula particularmente con la analogía, la reducción y explicación de la realidad y las estrategias enumeradas en la matriz teórica enumerativa. En general se da el uso

\* Los dos guarismos que se añadan a los títulos del (3.1) serán los de la entrada vertical del *Mapa cognitivo de la magia en Jesús María*. Los guarismos en texto con el símbolo  $\oplus$  corresponden a la entrada vertical de la *Matriz enumerativa de transformaciones de algunas teorías antropológicas sobre la magia*.

de la dimensión sustantiva como esquema lógico fundamental, la intuición sensible es lo que permite formar agrupaciones y diferenciaciones de elementos. De esta manera se reduce la realidad, fijando criterios de relevancia como el olor o el color, y excluyendo otros. Así es como se relacionan los hechos y se jerarquizan:

TABLA DE ALGUNOS TÉRMINOS EMERGENTES DE LOS AUXILIARES MÁGICOS EN LA HERBOLARIA EN RELACIÓN CON LA INTUICIÓN SENSIBLE						
Términos incluidos	Relación semántica	Término relacionado	Tipo de relación	Atributos	Razones	Canal perceptivo
Poner el ajo en un negocio	es una manera de	expulsar males	Medio-fin	El ajo es fuerte de olor y sabor	Aleja males por ser potente, hasta a las hormigas aleja	Olfativo, gustativo
El ajo	se usa para	dominar	Función	El ajo es fuerte de olor y sabor	Amansa por ser fuerte, le quita lo bravo al chile	Olfativo, gustativo
La alfalfa	se usa para	atraer bienestar económico	Función	La alfalfa es verde y se da mucha	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y lo verde, es alimento de vacas lecheras, símbolo de la abundancia	Visual, táctil
Aventar arroz en las bodas	es una manera de	que las parejas tengan hijos y prosperidad	Medio-fin	Es una semilla que se da de a mucho	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho	Visual, táctil
La avena	sirve para	Atraer prosperidad	Función	Es una semilla que se da de a mucho	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y por las semillitas que son como hijitos	Visual, táctil
La canela	se usa para	atraer el éxito y la felicidad	Función	Es de olor bonito y perfumado	Lo perfumado bonito atrae lo bonito y lo bueno	Olfativo, gustativo
La canela	se usa para	proteger	Función	Es fuerte de olor y sabor	Lo fuerte y bonito atrae lo bueno y aleja males, le quita el dolor de garganta y pecho	Olfativo, gustativo, táctil

En cuanto a las estrategias. Se representan a entidades trascendentes y también a causas místicas de males físicos o sociales, estas entidades son tanto personales como impersonales, y se les puede manipular tanto por la coacción como con la persuasión. Los ritos ya analizados así lo demuestran. El mundo y las causas místicas representadas se organizan por medio de la analogía, la contigüidad y la semejanza, y se manipulan por medio de la coacción como la persuasión. Pero a las personas se les manipula y persuade por medio de la eficacia simbólica, que se sirve tanto de las estrategias lógico-simbólicas- con la aplicación de las leyes de la analogía- para explicar y racionalizar las desgracias que rompen la cotidianidad; como de estrategias emotivas que se depositan en el deseo de conseguir el objeto que ha roto la secuencia de lo consuetudinario. En lo referente a este último tipo de estrategias, en la magia de Jesús María no se encontró un rito en el que se usen las técnicas extáticas. Por otro lado no se da en general una transformación orgánica paralela que acompañe a la eficacia simbólica. Pero tanto las estrategias emotivas como las sistémicas- las leyes de la pulsión y la analogía- se basan en la sanción tradicional y grupal.

### 3.1.0.2.- Sanción tradicional y grupal

La eficacia simbólica mágica se basa en el pensamiento mítico- ampliamente difundido- y en la lógica emotiva y racional. Ambas dimensiones se ubican en el inconsciente, en la lógica interna, y permiten que el rito mágico configure de sentido a lo que no lo tiene, basándose en la

lógica externa del consenso social: en las creencias grupales tradicionales, la fe en la capacidad del chamán en sí mismo y la fe del cliente en la capacidad del chamán. Se da un hacer-creer de la comunidad al sujeto sobre la realidad de la magia, un hacer-saber del curandero al sujeto oficiante cuando le enseña ritos, y un saber-hacer del oficiante- curandero o paciente- cuando hace el rito. Esto puede verse sobre todo en el papel de transmisión, introducción y convencimiento del mediador, actor que concreta la cosmovisión mágica social y la entrada al espacio ritual del especialista reputado socialmente como eficaz.

Al interior del contexto de los que cultivan la magia, se da un microescenario social donde se comparten conocimientos y creencias tradicionales, conservadoras y refractarias al cambio y al contraejemplo. Los medios de conocimiento, de la creencia y de la prueba de éstos son los mismos, el conocimiento se autovalida y la falla de un “trabajo” es por culpa de otro trabajo. Por otro lado, la forma de transmisión no hace más que agravar esta situación, los grupos y la forma de socialización mágica son sectarios y refractarios al cambio.

### **3.1.0.3.- Transmisión familiar, tradicional y empírica**

El contexto de transmisión de la magia presenta la consistencia del predicamento cerrado. Se basa en la tradición al margen de las instituciones sociales establecidas como la ciencia, la academia y la religión institucional, se da en cambio en la transmisión familiar, en la amplia transmisión oral y la experiencia asistemática, abierta y naturalística del sentido común. Una parte es abierta, dada en el pensamiento mítico-mágico que se encuentra en el sentido común, otra en cambio es iniciática y secreta, se trasmite de forma selectiva al interno de la familia o de relaciones sociales muy particulares y estrechas entre maestro y aprendiz. Esto hace que el argumento de autoridad del especialista eficaz y de la tradición sean anteriores a toda discordancia de la experiencia y a todo contraejemplo.

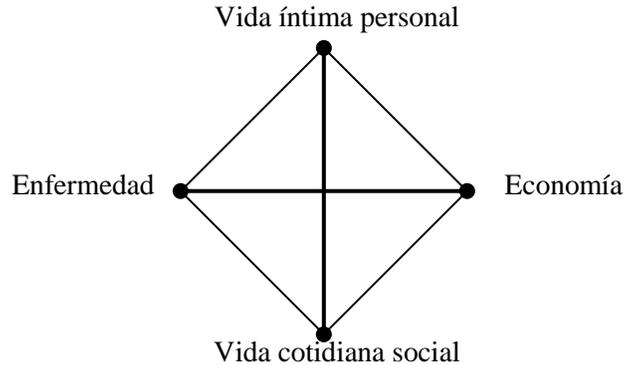
En un ejercicio de polémica simbólica, siempre hay un antagonista que obstaculiza la realización del deseo: desde el diablo hasta los “espíritus chocarreros”.

La cotidianidad se rompe, pierde su fluidez por las malas influencias del antisujeto que se figurativiza por el rival, mal vecino, la envidia o los malos espíritus. El sentido común o la magia misma- que en parte se intersectan y confunden- es el lugar de prueba, transmisión y producción de la magia, de su sistema, cultivo y comprobación.

### 3.1.0.4.- La reparación de rupturas de la continuidad

La fluidez de la vida cotidiana se ve amenazada por acontecimientos que la rompen y la hacen problemática, hasta conducirla a un caos relativo por accidentes relativos a la actualización de la siguiente matriz:

#### MATRIZ DE PROBLEMAS DE SOLUCIÓN MÁGICA



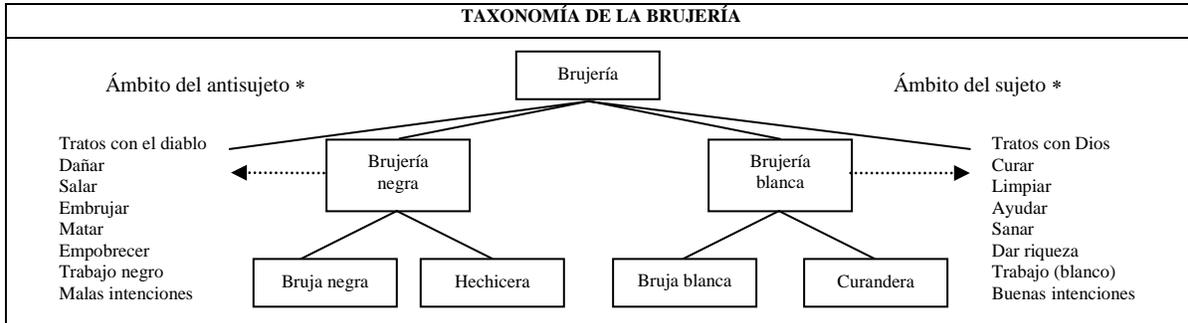
El sentido global de esta matriz es la inmanencia. Puede verse que la magia soluciona una problemática asentada en la cotidianidad, en lo inmediato, utilitario y profano. Se modela a partir de la humano, lo subjetivamente vivido y sentido desde la intuición sensible. La magia con su lógica de unión de lo heteróclito, toma a su vez elementos de la cotidianidad de la más diversa procedencia, unificándolos en nuevos sistemas que servirán para responder a esos problemas de la existencia, restituyendo el orden que el caos introdujo en la ruptura de expectativas entre el individuo y su vida cotidiana. La gran mayoría de los ritos son de este tipo, los que se ocupan de restituir el orden entre las expectativas y el mundo físico son muy pocos.

#### 3.1.1.0.- Tipos de magia

Lo recolectado muestra que la magia es privada, no hay rituales públicos como en otras sociedades, todo concierne al individuo, a su vida cotidiana y sus intereses y deseos inmediatos. El tabú es poco frecuente y más bien implícito y deriva de la prohibición de lo que es jerárquicamente superior, fuera de lógica o de posición clara. Los rituales que acompañan a la *Santísima Muerte* son ejemplos de ésto (ritos 13 y 14 del 2.3). Pero la mayoría del quehacer mágico se ejerce desde la prescripción y en forma práctica, muy poco tiene que ver con la magia teórica, los cuerpos elaborados no son tanto teóricos como prácticos.

La conceptualización general de la magia, según los actores, corresponde a un correcto esquema binario de gran dureza como corresponde al pensamiento mítico del que proviene,

pero esto nos previene contra la suprema majestad de la intuición sensible y de la analogía como pensamiento meramente sustantivo:



Aunque los términos laterales son muy concretos, su forma de agruparse es en torno a una abstracción que los agrupa: la calidad que conforma las analogías que se hacen ostensibles, es así que la bondad es a Dios como el limpiar es al curanderismo, del mismo modo que la maldad es al Diablo como salar es a la hechicería. La semejanzas y las diferencias se hacen en torno a una abstracción moral fundamental entre el bien y el mal.

### 3.1.1.1.- Brujería blanca o curanderismo

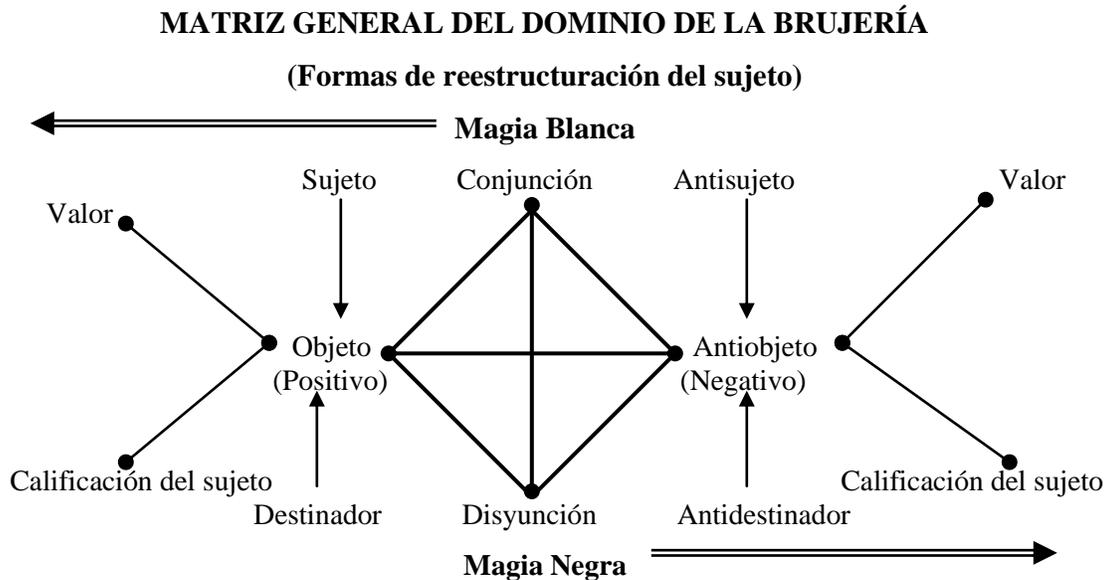
Sin negar que la perspectiva es la que a fin de cuentas clasifica en la práctica la calidad de la magia, ya que comúnmente el rito realizado por el antagonista- comúnmente supuesto- es el de magia negra, si hay un esquema ideológico que vincula la calidad de la magia con la entidad mística relacionada y sus actos y objetos como puede verse en la *Taxonomía de la brujería* presentada arriba. En relación con la perspectiva, se describe muy adecuadamente a partir de Malinowski la calidad de la magia: si satisface o ayuda a la consecución de deseos es blanca, si los obstaculiza es negra. Pero esto sólo acontece cuando hay una ecuación de igualdad entre los imperativos colectivos, los fines mágicos y los fines individuales. Cuando no coinciden los imperativos colectivos con los fines del individuo, la perspectiva del sujeto es la que califica, pero esto se modela por el esquema global que cincela la práctica mágica desde la abstracción moralizante que implica la entidad mística relacionada: Dios o el Diablo, Bien o mal.

En Jesús María se práctica una magia blanca en su mayoría, la otra parte, la negra no deja de ser más que un mero referente que organiza y da sentido por complementariedad desde la oposición del antisujeto y del antidesinatario.

\* Acotaciones etc.

### 3.1.1.2.- Brujería negra o hechicería

Mientras la brujería blanca o curanderismo se relaciona con un destinador y un sujeto positivo (Dios y el sujeto protagonista) que aleja y destruye lo negativo, y acerca y protege lo positivo, la brujería negra o hechicería, se relaciona con un antidestinatario y el antagonista que aleja o destruye lo positivo, y acerca y protege lo negativo en una correcta simetría entre ambas partes, que se puede resumir así:



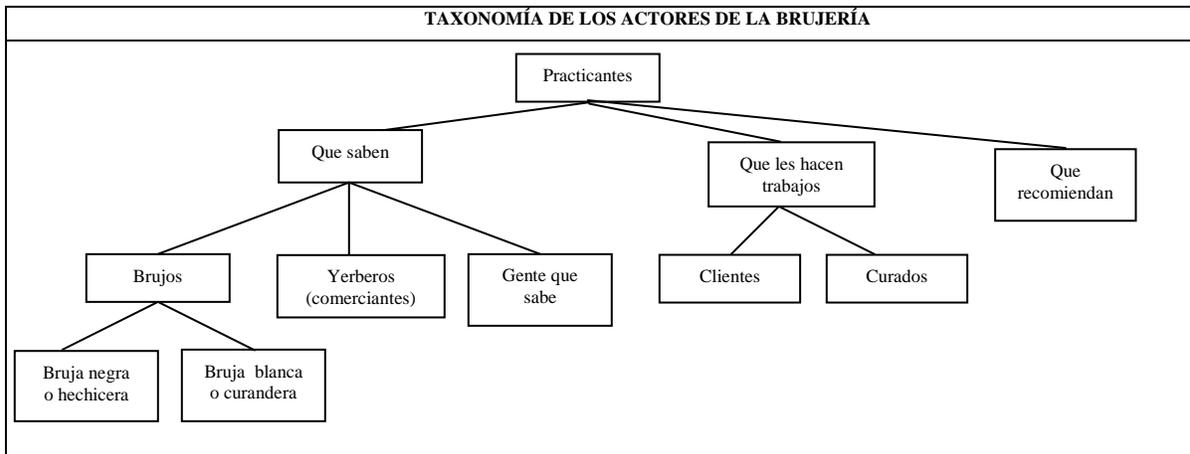
La calidad del objeto (positivo o negativo) de la junción (conjunción o disyunción), que se relaciona con el deseo del sujeto, quien se auxilia para conseguir su objeto del destinador contra la obstaculización (antiojeto) del antidestinador y antisujeto. Lo fundamental es la calidad del destinador del objeto y/o la transformación

Otras clasificaciones son más teóricas y más bien irrelevantes desde el punto emic, pero no del etic. Se habla de magia metafórica o metonímica cuando el paso de uno al otro y su traducción a señal es el mecanismo que en realidad se da en la magia. Vale destacar que la semejanza sustantiva puede partir de una semejanza abstracta que luego se concrete figurativamente, así como también se puede dar tanto una contigüidad espacial (cabello y uñas con persona) como conceptual (sal con Diablo).

### 3.1.2.- Actores

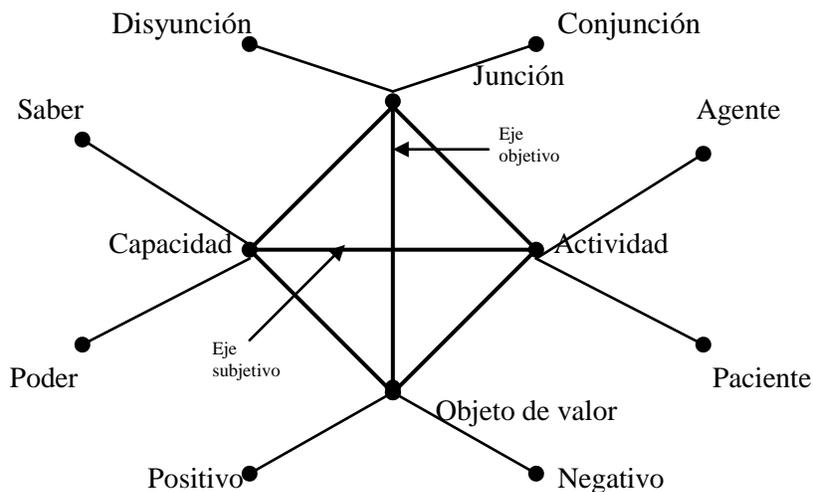
Directamente relacionado con esta dimensión de la situación social, se plantea la problemática relativa a la capacidad y la calidad mágicas. En el primer aspecto se ve que los especialistas de Jesús María presumen tanto de un aprendizaje, más o menos secreto recibido de

un maestro influyente, como de la experiencia y de la capacidad innata. Pero esto no produce las dicotomías que Evans-Pritchard realizó en torno a lo innato y lo inmediato del poder de la brujería y lo mediato, instrumental y adquirido de la magia. Todo es brujería, una blanca o curanderismo y otra negra o hechicería, pero esto no depende de lo innato o lo adquirido.



El poder y el saber dependen de la capacidad innata o la adquirida, la primera la reputan los especialistas (brujos, yerberos) y gente naturalmente capacitada. Otros son los que tienen que acudir a los que saben (y pueden innatamente) para que les hagan trabajos por recomendación de un tercero: unos son clientes, otros ya fueron curados y otros más recomiendan, pero todos pueden practicar magia por aprendizaje, por transmisión y ayuda del especialista. Todos los actores harán magia blanca o negra, serán hechicero o curandero u oficiante negro o blanco, según la relación de los ritos con el destinador fundamental de la transformación o el objeto: Dios o el Diablo.

**MATRIZ DE LOS ACTORES MÁGICOS**



El actor mágico se define por su capacidad para realizar junciones con objetos de determinada valoración, ya sea como agente o como paciente: subjetividad/objetividad.

### 3.1.3.- Acciones\*

El destinador trascendental de los objetos (modal o de valor) y de la transformación, con su calidad moral, define el tipo de magia. El actor por su parte, se define por la relación que tiene con el objeto, su tipo de objeto (modal y valoral) que desea y su actividad o pasividad. El objeto modal y su relación con el destinatario trascendente que lo da (Dios o el Diablo), define el tipo cualitativo de magia, pero también la transformación que otorga o quita objetos de valor da la calidad de magia negra o blanca al acto, ya que también depende del destinador trascendente (o de sus relativos) que realiza la transformación.

De las acciones analizadas, sólo una es de magia negra, el plazeo. Pero éste no se remite tanto al Diablo como destinador de la transformación como a una tabuada y ambigua figura sobrenatural que no se encuentra en el santoral cristiano: la *Santísima Muerte*. Lo negro del rito se ubica más en las intenciones de matar, contigua a los elementos negros del esquema general de la magia.

Todos los ritos funcionan analógicamente (1.1)<sup>⊕</sup>, a partir de la intuición sensible y la yuxtaposición de elementos de los más diversos contextos (alcohol, excremento, santos, perfumes, cabello) con la lógica de la semejanza y de la contigüidad, pero no abandonan del todo ni la semejanza ni la contigüidad conceptual, sobre todo en esos ritos que hay participación de entidades numínicas trascendentes personalizadas como agentes de transformación. Hay diferencias entre los ritos al iniciar o enfatizar la contigüidad metonímica o la semejanza metafórica, pero en realidad siempre hay operaciones de ambos tipos, por más que en 14 ritos funcione la metonimia de forma auxiliar.

La reducción (2.1)<sup>⊕</sup> que realiza la magia es selectiva, los hechos existenciales se reducen a mitos, y los poderes de los objetos se hacen pertinentes en el contexto, excluyendo propiedades o eventos irrelevantes para el caso. La veladora *Chuparrosa* se usa tanto para atraer pareja como para abrir camino, la situación determina el uso y desecha a la función irrelevante. Hay coacción y persuasión de entidades místicas transformadoras de estados, éstas pueden ser personalizadas o impersonales y ser objeto tanto de una orden como de una plegaria, como de una petición de sanción. La transformación puede reducir la entropía social y física,

---

\* Aquí se cubren los puntos del mapa cognitivo que va del 3.1 al 3.10

pero en la mayoría de las acciones se soluciona el desorden social, sólo dos ritos atienden a lo físico y otro a lo animal: el ritual de muerte del plazeo, la prevención del envenenamiento y el dominio de un perro.

Una batería de índices que comparten todos los ritos es la de las estrategias usadas (3.1)<sup>⊕</sup>. Hay en todos la racionalización y explicación de las desgracias de la existencia individual. Del mismo modo se usa la magia como respuesta a crisis existenciales y a problemas insolubles con los medios y las instituciones convencionales: ciencia, Iglesia o Estado. La estrategia de manipulación de los especialistas se basa en la instrumentación de las creencias grupales, la seguridad que aparenta el curandero en su saber y poder y la credulidad del cliente, pero no se documentó adecuadamente un caso que aparejado a esto llevará una transformación orgánica.

La tipología (4.1)<sup>⊕</sup> de los ritos deriva de los tipos de brujería en Jesús María en (3.1.1.0), no hay necesidad de repetir lo dicho, las acciones se encuadran en este marco. La magia de Jesús María es privada, práctica, prescriptiva, sin mayor relevancia en torno a lo innato y lo adquirido, y en su mayoría blanca.

El contexto social (5.1)<sup>⊕</sup> es el de un escenario cultural, un sistema simbólico de referencia, conocimiento y acción entre muchos otros que atraviesan a una cultura compleja. Hay múltiples escenarios culturales que una persona porta y lo ayudan a actuar en situaciones sociales específicas: futbol, un bar, un templo, un grupo profesional, etc., la magia es uno más, uno entre otros muchos intersticios culturales. La noción de un contexto de estructura ambigua (5.1.1)<sup>⊕</sup>, con división de funciones poco claro y con competencias jerárquicas que se traslapan y no se regulan con claridad, sólo se puede aplicar como un instrumento heurístico para aproximarse al contexto de interés y manipulación del sujeto. De hecho se dio un caso de un profesionista que acudió a una curandera para alejar a su rival en la estructura informal de autoridad moral, disputada con su jefe inmediato, esta estructura paralela tiene las características del contexto difusamente conformado en términos intersticiales y microsociales (Rito 13). Esto es en cuanto al contexto social de la clientela, el de la magia ya vimos como se estructura como un predicamento cerrado (5.1.2)<sup>⊕</sup>, un microcontexto, un escenario cultural tradicional, refractario al contraejemplo por tautológico, de transmisión iniciática y secreta y cerrado e inmune a los efectos innovadores del contexto social ampliado. Es definitivamente una práctica orientada a lo profano (5.1.3)<sup>⊕</sup>, con motivación puramente pragmática, tendiente al límite prohibido del imperativo social que se asienta en lo cotidiano y lo corrige. Es obvia, en

todos los ritos, la ausencia del culto regular (5.1.4)<sup>⊕</sup>, y la forma en que se nutre de la arena social (5.1.5)<sup>⊕</sup> en la que se disputa el prestigio y los bienes sociales, la envidia, los celos y el miedo de que esto dañe son motivos fundamentales de la práctica de la brujería. Finalmente, no se ve que haya detrás de la práctica mágica ni un complot para sostener la situación de explotación y subordinación de las clases dominadas, ni que éstas resistan por medio de esta práctica cultural a la cultura hegemónica (5.1.6)<sup>⊕</sup>. Pero quizá como ya pasó esto de moda, no lo podemos observar. Una cosa que sí es innegable es que la práctica mágica no tiene el reconocimiento que otras prácticas sucedáneas surgidas de la academia y el Estado sí tienen (5.1.6)<sup>⊕</sup>, pero esto es lo normal en las sociedades complejas, como lo observan de diversas formas Harris, Godelier y Weber. Su desprestigio y bajo estatus, sin embargo, no parecen afectar su práctica, disminuirla.

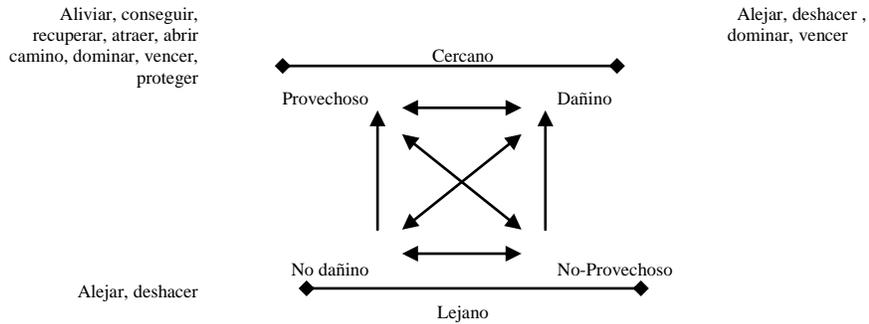
Los ritos, las acciones, tienen un programa narrativo general:

PROGRAMA NARRATIVO GENERAL DE LA MAGIA		
Simbolización		Descripción
I. Estado inicial: $(S_1 \vee O_{V\pm}) / (S_1 \wedge O_{V\pm})$	Sujeto no capacitado: sin querer, deber, saber o poder	El sujeto ( $S_1$ ) se halla en conjunción o en disyunción con un objeto de valencia positiva o negativa
II. Mediación: $S_{1+} \Rightarrow [(S_1 \vee S_2) \rightarrow (S_1 \wedge S_2)]$		Un mediador ( $S_{1+}$ ) pone en contacto al sujeto ( $S_1$ ) con el especialista ( $S_2$ )
III. Competencia para IV: a) Estado de competencia: $(S_2 \wedge O_{Msph})$ b) Adquisición de la competencia $\{S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{Msph}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{Msph})]\} \rightarrow S_{1'}$		El especialista ( $S_2$ ) es el sujeto competente ( $O_{Msph}$ ), que sabe y puede hacer el rito  El especialista ( $S_2$ ) transmite la capacidad ritual ( $O_{Msph}$ ) al sujeto ( $S_1$ ) y lo instauro como oficiante ( $S_{1'}$ )
IV. Transformación principal: a) $S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_2 \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$ a') $\{S_2 \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mqdpsh/hh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdppsh/hh})]\} \rightarrow S_{3'}$ a'') $S_{3'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_{3'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$ b) $S_{1'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_{1'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$ b') $\{S_{1'} \Rightarrow [(S_3 \vee O_{Mqdpsh/hh}) \rightarrow (S_3 \wedge O_{Mdppsh/hh})]\} \rightarrow S_{3'}$ b'') $S_{3'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})] / S_{3'} \Rightarrow [(S_1 \vee O_{V\pm}) \rightarrow (S_1 \wedge O_{V\pm})]$		El especialista ( $S_2$ ) realiza transformación conjuntiva o disyuntiva del objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ) con el sujeto ( $S_1$ ). El especialista ( $S_2$ ) da a la entidad transformadora ( $S_3$ ) un objeto coactivo y/o persuasivo ( $O_{Mdppsh/hh}$ ), activándola de esta manera ( $S_{3'}$ ), y ésta da o quita el objeto positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ).  El sujeto ( $S_1$ ), instaurado como oficiante ( $S_{1'}$ ), realiza la transformación conjuntiva o disyuntiva del objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ) consigo mismo como sujeto ( $S_1$ ). Como oficiante ( $S_{1'}$ ), da a la entidad transformadora ( $S_3$ ) un objeto coactivo y/o persuasivo ( $O_{Mdppsh/hh}$ ), activándola de esta manera ( $S_{3'}$ ), y ésta da o quita el objeto positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ ).
V. Estado final: $(S_1 \wedge O_{V\pm}) / (S_1 \vee O_{V\pm})$	Sujeto capacitado: con querer, deber, saber o poder	El sujeto ( $S_1$ ) adquiere o pierde el objeto de valor positivo o negativo ( $O_{V\pm}$ )

No olvidemos que la calidad de los destinatarios de la transformación, construyen toda la figuración posterior, constituyendo la magia negra y la magia blanca según venga del Diablo o Dios, y sus elementos contiguos respectivos. Por otro lado, las acciones se habían reducido a dos esquemas actanciales que podían definicionalmente cubrir a los 10 ritos:

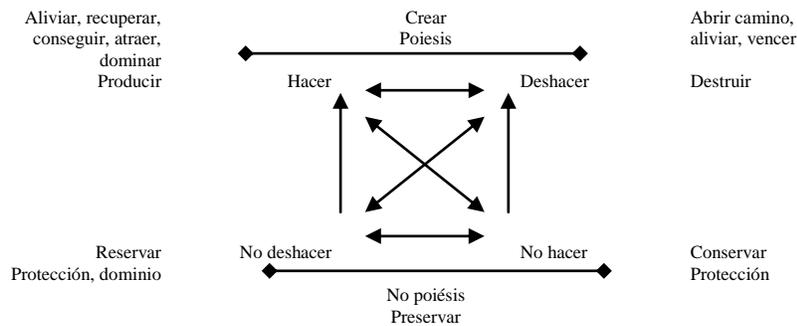
El cuadro de la axiologización proxémica lo recordamos a continuación:

**CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN PROXÉMICA**



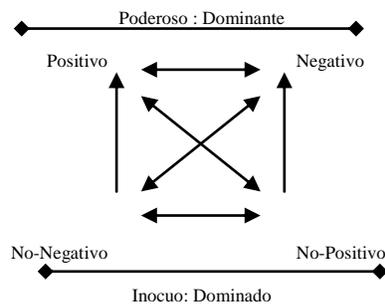
Y también al cuadro de la producción:

**CUADRO SEMIÓTICO DE LA ESTRUCTURA DE LA POIESIS**

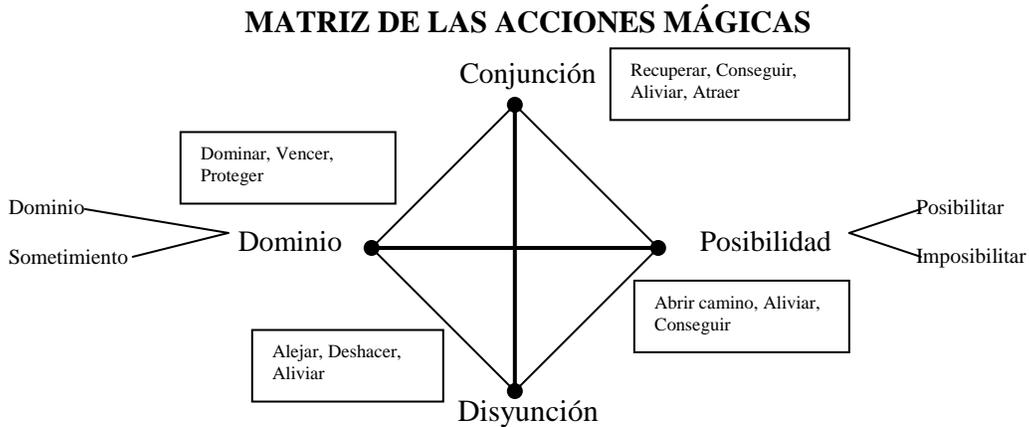


Todas las acciones se pueden resumir como una oposición entre acercar/alejar o entre hacer/deshacer y lo que es más: acercar es a alejar como hacer es a deshacer. Esto se debe a que en última instancia las acciones mágicas en su totalidad son una manifestación de la junción: conjunción es a acercar y/o hacer, como la disyunción es a alejar y/o deshacer. Pero a esto se le tiene que añadir el esquema relativo al poder que antecede a la relación competitiva social, fundamento de la motivación mágica:

**CUADRO SEMIÓTICO DE LA AXIOLOGIZACIÓN DEL PODER**



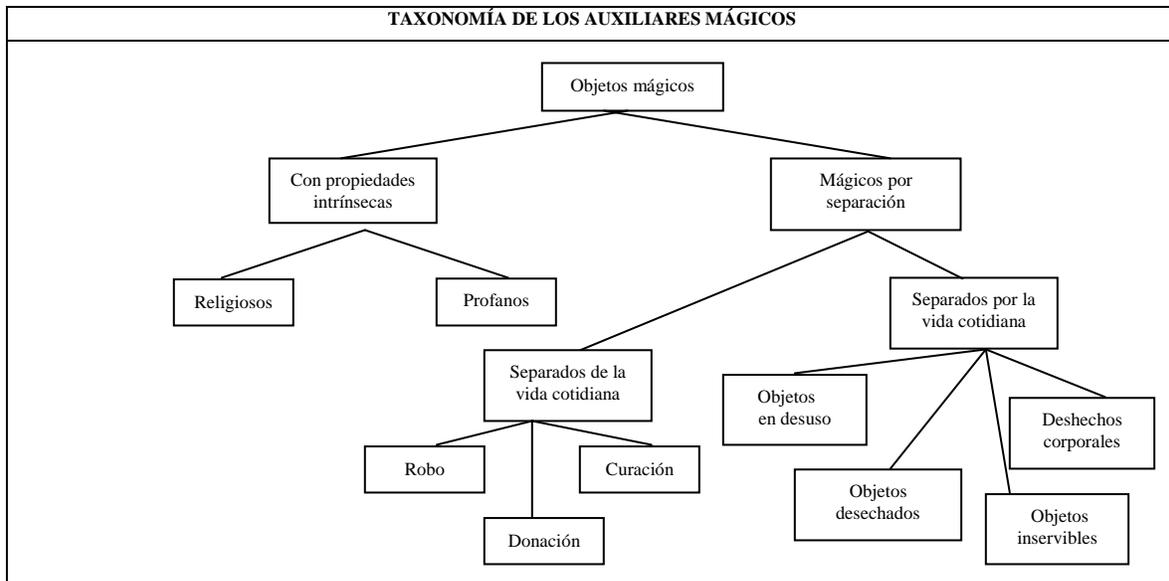
Del doble cruce de la junción y de las relaciones sociales de dominación y competencia surge la matriz:



La transformación conjunta- conjunción y disyunción- es lo fundamental de la acción mágica, el combinarse con el poder es lo que la especifica como tal. Una junción simbólica puede ser de cualquier naturaleza, pero si es relativa al poder que soluciona los ámbitos de la vida cotidiana como arena social o lugar de la entropía, entonces puede ser mágica.

**3.1.4.- Objetos\***

Los objetos mágicos tienen funciones diversas que trascienden el mero valor, su mera posesión material, son los fetiches que por medio de las operaciones de la analogía son capacitadores de sus manipuladores para realizar transformaciones simbólicas. Figurativamente se clasifican así por los actores:



\* Aquí se cubren los puntos del mapa cognitivo que va del 4.1 al 4.24.

Vinculados con la teoría, los objetos se definen en torno a la analogía, la semejanza y la contigüidad, y la extracción de un contexto al que abandonan sólo en parte para integrarse en otro con un nuevo sentido, con la intuición sensible como criterio fundante. Pueden ser personificantes o impersonales, pueden ser agentes conscientes o meras fuerzas, por lo que se les puede coaccionar o persuadir. Son parte importante de la dramatización que necesita la eficacia simbólica, se usan en la magia negra o blanca según se vinculen con uno u otro dominio cualitativo de los destinadores respectivos de la magia. Pueden ser cotidianos o sagrados, pero ambos se usan con fines pragmáticos, egoístas y profanos.

Los objetos con propiedades intrínsecas derivados de la religión o de la extensión de las propiedades comunes a las mágicas, se constituyen por las leyes de la analogía, pero se reputan naturalmente dotados, poderosos de por sí. Fetiches dados en la convención establecida por la magia. Aquí tenemos una breve enumeración de la forma en que funciona la analogía en este tipo de objetos mágicos:

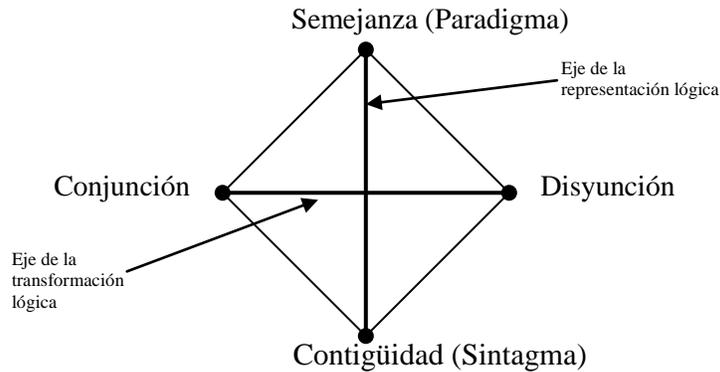
OBJETOS MÁGICOS DE PODER INTRÍNSECO DE LA VIDA COTIDIANA						
Significante	Función	Fundamento mítico-mágico	Criterio de relevancia de las leyes de la analogía			Relación de similitud vida cotidiana: ritual mágico
			Intuición sensible		Simbolización ritual	
			Descripción	Calificación	Calificación	
Ajo	expulsar males	Aleja males por ser potente, hasta a las hormigas aleja	El ajo es fuerte de olor y sabor	Potencia odorativa	Poder de alejar	ajo: aleja hormigas::ajo: aleja males
Ajo	dominar	Amansa por ser fuerte, le quita lo bravo al chile	El ajo es fuerte de olor y sabor	Potencia odorativa	Poder de dominar	ajo: dominar chile::ajo: dominar personas
Alfalfa	atraer bienestar económico	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y lo verde	La alfalfa es verde y se da mucha	Cantidad visual Calidad visual	Poder de atraer	alfalfa:mucho::alfalfa:prosperidad
Arroz	que las parejas tengan hijos y prosperidad	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho	Es una semilla que se da de a mucho	Cantidad visual	Poder de producir y de atraer	arroz: mucho::arroz: prolífico
Avena	Atraer prosperidad	Trae prosperidad y familia (hijos) por lo mucho y por las semillitas que son como hijitos	Es una semilla que se da de a mucho	Cantidad visual	Poder de atraer	avena:muchas semillas::arroz::muchos hijos
Canela	atraer el éxito y la felicidad	Lo perfumado bonito atrae lo bonito y lo bueno	Es de olor bonito y perfumado	Calidad odorativa	Poder de atraer	canela:olor agradable::canela:vida agradable
Cáscara sagrada	proteger en lo legal y lo económico	Es fuerte y buena, por eso protege y le quita hasta infecciones del estómago	Es rete amarga, y buena para curar	Potencia y calidad gustativa	Poder protector	cáscara sagrada:protección de salud :: cáscara sagrada:protección legal y económica
Chile	proteger y dañar	Lo fuerte ayuda a defenderse y a atacar	Es fuerte y picoso	Potencia odorativa y gustativa	Poder dominador y dañar	chile: sabor fuerte y agresivo :: chile: poder protector y agresivo
Chile en la vela	desesperar a alguien	Lo fuerte ayuda a defenderse y a atacar	Es fuerte y picoso	Potencia odorativa y gustativa	Poder de desesperar	chile: sabor fuerte y agresivo :: chile: poder agresivo

Los objetos religiosos también tienen propiedades intrínsecas:

OBJETOS MÁGICOS DE PODER INTRÍNSECO DE LA RELIGIÓN			
Significante	Función	Fundamento	Relación de similitud vida cotidiana: ritual mágico
Divina Providencia	proteger la salud, el trabajo, la casa, la comida y el sustento	Su nombre lo dice, es lo que protege	Divina Providencia: protege entorno :: Divina Providencia: protege de brujería
Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos	ayudar en casos especiales y en conflictos graves	Por eso se llama de "Auxilio", para eso sirve	Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos:Auxilia :: Ntra Sra. Auxilio de los Cristianos:ayuda en casos especiales
Nuestra Señora del Carmen	alejar accidentes y muerte repentina, proteger en situaciones especiales	Ha de haber hecho un milagro, aparecerse y avisar algo	Nuestra Señora del Carmen:aleja accidentes :: Nuestra Señora del Carmen:aleja brujería
N. S. de la Caridad del Cobre	ayuda y protección en caso muy desesperados	Fíjese como salva a unos naufragos en su imagen	N. S. de la Caridad del Cobre: protección :: N. S. de la Caridad del Cobre: protección de brujería
Nuestra Señora de la Gracia	alejar la ansiedad, aliviar la ansiedad, atraer pareja, proteger al matrimonio	La "gracia", quiere decir estar bien, en paz y protegido	Nuestra Señora de la Gracia: da gracia :: Nuestra Señora de la Gracia: atrae pareja
Ntra. Señora de la Merced	conceder justicia, atraer paz y salud, salir de la cárcel	Los mercedarios liberaban a esclavos cristianos	Ntra. Señora de la Merced:da justicia :: Ntra. Señora de la Merced:saca de la cárcel
Nuestra Señora de Loreto	dar un lugar donde vivir, proteger en los viajes y al hogar	Ha de ser una protectora del hogar como otras vírgenes	Nuestra Señora de Loreto:protege hogar :: Nuestra Señora de Loreto:protege de brujería
N. S. del Perpetuo Socorro	protege a los niños y ayuda	El "socorro" es la advocación que ayuda, que te protege	N. S. del Perpetuo Socorro: protege niños :: N. S. del Perpetuo Socorro: protege niños de males

Los objetos que se separan de la vida cotidiana por el robo, el regalo y la curación mágica no son más que la activación mágica de la analogía, a través de la operación que le quita su cotidianidad al objeto por medio de un acto tendiente al límite prohibido, o a la separación de la cotidianidad del provecho y la ganancia, o del ritual que traspasa la frontera de lo convencional. El rito, el acto personal hace que el objeto abandone su frontera socioconceptual y se haga ambiguo, se fetichize y adquiera ese significante que busca apoderarse del significado flotante o mana. En cambio los objetos desechados, inservibles y en desuso son objeto de esa separación no por parte de un sujeto sino de la sociedad. El caso extremo de la separación son los desechos corporales que rayan en la inmundicia. Lo marginal, lo que está separado de las fronteras socioconceptuales, lo que excede el sentido codificado es objeto mágico, poder fetichista, mana, orenda o wakan. A fin de cuentas, los objetos mágicos tienen poder extraído de la extensión de propiedades sensibles, de funciones religiosas trasladadas a la magia, de ubicación ambigua en fronteras socioconceptuales, y ese poder se reduce a la representación y la transformación simbólica:

## MATRIZ DEL PODER DE LOS OBJETOS MÁGICOS



En términos semióticos, los objetos mágicos son objetos calificantes y/o destinadores de objetos calificantes o de valor. Una veladora, por ejemplo, puede servir para activar a un agente (*Santísima Muerte*) que de a cambio o una capacidad para dominar a una persona, o que la domine directamente. Pero también puede suceder que un objeto dé capacidad con su mera posesión, por lo que la posesión del objeto y la capacidad son equivalentes. Los objetos mágicos nos proporcionan su capacidad de transformación o la mera transformación. Los primeros suelen ser objetos que no representan personificaciones; los segundos, representar personificaciones pero esto no es constante y si hay mixtificaciones: llevar la Cruz de Caravaca hace vigoroso a quien la porta como el que lleva un chile, aunque no se haga la solicitud de transformación a Cristo como entidad personificada en el primer caso. Esto se debe a que la función- en el santoral- sustituye al personaje y se convierte en un indicador natural que termina usándose como señal, como lo pudimos observar en los ritos analizados en (2.3)

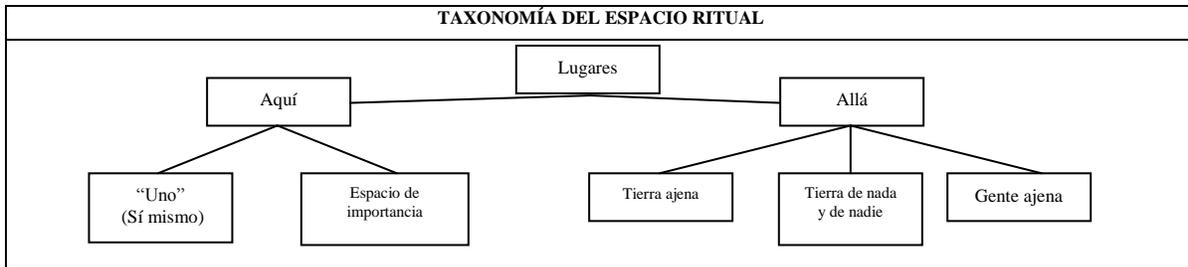
### 3.1.5.- Espacio\*

El espacio continuo se hace discreto y es reducido también por la analogía, por la reducción que le práctica la mentalidad humana desde la semejanza y- sobre todo- la contigüidad. Es un elemento retórico de la eficacia simbólica, se usa y manipula tanto en la magia negra como en la blanca, que en Jesús María es de extensión privada; esto último no lo olvidemos.

La taxonomía recopilada en la etnografía es la siguiente:

---

\* Aquí se cubren los puntos del mapa cognitivo que va del 5.1 al 5.2.2.4



Que en realidad se desagrega- o se desarrolla- en relación con el cuerpo y la celebración privada e íntima del rito, de la siguiente manera:

ANÁLISIS COMPONENCIAL DE LOS LUGARES MÁGICOS							
Términos incluidos	Soporte corporal	Simbolismo vital	Polaridad	Jerarquización	Cosmología ritual	Orden	Límites
Arriba	Cabeza	Pensamiento Nacimiento	Positivo	Superior	Espiritualidad Luz Cielo	Sublime	Inicio (Fin)
Abajo	Pies	Base material Muerte	Negativo	Inferior	Necesidad Oscuridad Infierno	Real	Fin (Inicio)
Derecha	Mano derecha Pie derecho	Fuerza Ascenso	Positivo	Superior	Sacro Luz Cielo	Regulado	Inicio (Fin)
Izquierda	Mano izquierda Pie izquierdo	Debilidad Descenso	Negativo	Inferior	Profano Oscuridad Infierno	Subvertido	Fin (Inicio)
Frente	Rostro	Protector	Positivo	Superior	Aparente Luz	Regulado	Paso (Inicio, Fin)
Detrás	Espalda	Protegido	Neutro	Sin jerarquía	Profundo Oscuridad	Subvertido	No paso (Inicio, paso, fin)
Centro	Ombigo	Nacimiento Inmovilidad	Sincrético	Poder indefinido	Tierra	Ambiguo	Paso (Inicio, Fin)
Oriente	∅	Nacimiento Ascenso Fuerza	Positivo	Superior	Luz Cielo Sacro	Regulado	Inicio
Poniente	∅	Muerte Descenso Fuerza	Negativo	Superior	Oscuridad Infierno Profano	Subvertido	Fin
Norte	∅	Debilidad	Neutro	Sin jerarquía Poder indefinido	∅	∅	Paso
Sur	∅	Debilidad	Neutro	Sin jerarquía Poder indefinido	∅	∅	Paso

Se puede observar que el eje cardinal norte-sur está muy debilitado. Esto se debe principalmente a que no tiene un sentido fijo en relación con el cuerpo, no hay codificación constante en torno al ritual. El eje oriente-poniente, marcado por la oposición nacimiento-muerte, es demasiado lineal como para implicar sus lateralidades. Por otro lado, las celebraciones a campo abierto, como las mesoamericanas o de los bororo, implican una celebración pública del rito que se halla ausente en Jesús María y su rito mágico privado. El ritual mesoamericano tanto como el bororo- con celebración pública- se realiza en la plaza, en un espacio abierto que conecta el rito con los cuatro puntos cardinales y dándole a cada cual un

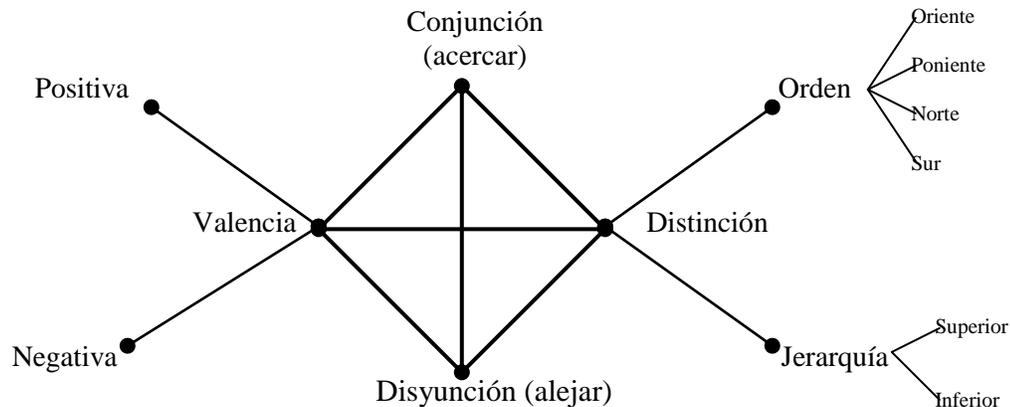
sentido determinado. Los ritos que analizamos y que implicaron los cuatro puntos cardinales, lo hacían como una hipérbola global del espacio de interés y manipulación personal del sujeto, y no hay implicada una operación discreta. En la limpia se realiza una correspondencia entre el frente y el oriente, y el detrás y el poniente; sucedería entonces que:

ANÁLISIS COMPONENTAL DE LOS LUGARES MÁGICOS EN EL RITUAL DE LIMPIA							
Términos incluidos	Soporte corporal	Simbolismo vital	Polaridad	Jerarquización	Cosmología ritual	Orden	Límites
Oriente	Cabeza o frente	Pensamiento Nacimiento	Positivo	Superior	Espiritualidad Luz Cielo	Sublime	Inicio
Poniente	Pies o detrás	Base material Muerte	Negativo	Inferior	Necesidad Oscuridad Infierno	Real	Fin
Norte	Mano derecha Pie derecho	Fuerza Ascenso	Positivo	Superior	Sacro Luz Cielo	Regulado	Inicio
Sur	Mano izquierda Pie izquierdo	Debilidad Descenso	Negativo	Inferior	Profano Oscuridad Infierno	Subvertido	Fin

Pero esto sólo acontece en este rito- una variante entre muchas de la limpia- y el sentido ritual es anterior a la codificación espacial norte-sur, que en realidad es una forma vacía que se actualiza y llena con este rito en particular.

Esta matriz evidencia algunas cosas a destacar:

### MATRIZ DEL ESPACIO MÁGICO



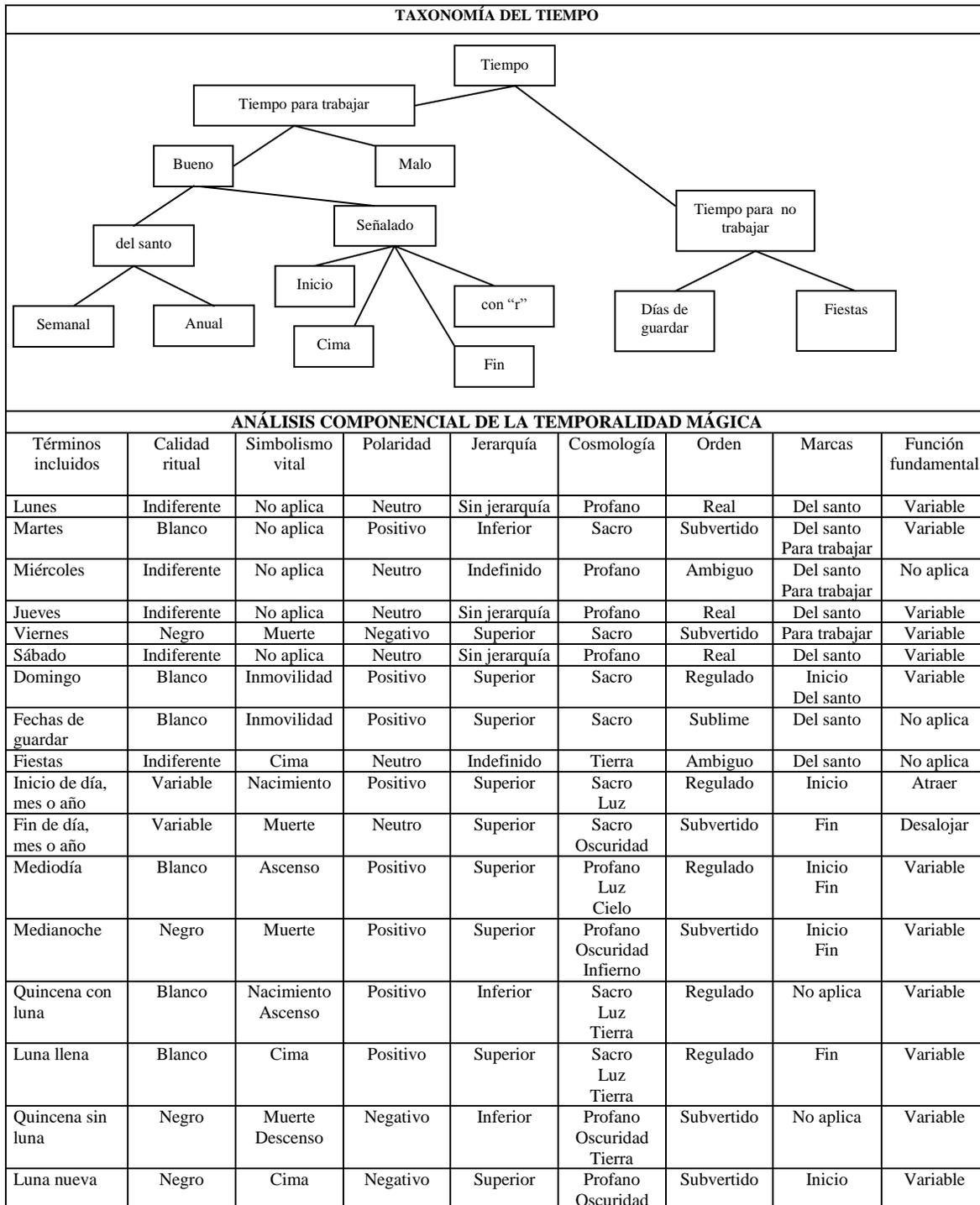
La dimensión cerca/lejos es tan sólo una figuración espacial de la junción: cerca es a conjunto como lejos es a disyunto. A la junción se le añade el eje de la cualificación con los polos de la valencia (positiva o negativa) y la jerarquía (superior o inferior).

#### 3.1.6.- Tiempo\*

Pasa con el tiempo lo mismo que con el espacio, lo continuo se hace discreto y se reduce por la analogía, por la reducción desde la semejanza y la contigüidad. Actúa como un

\* Aquí se cubren los puntos del mapa cognitivo que va del 6.1 al 6.2.2

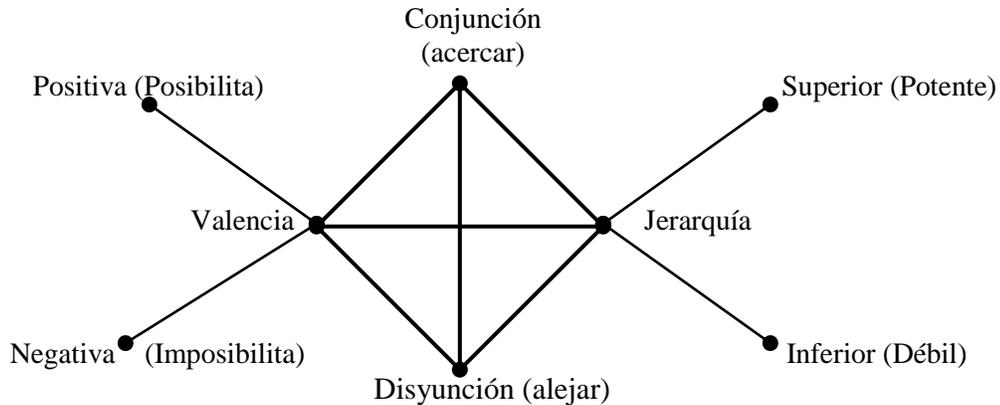
elemento retórico de la eficacia simbólica y se puede usar y manipular tanto en la magia negra como en la blanca. La taxonomía y análisis componenciales son los siguientes:



Semejante al espacio, el tiempo tiene una codificación que lo mismo es anterior al ritual que actualizable con él, en forma variable. Pero posee casi la misma codificación del tiempo derivable de la *Matriz general de la magia en Jesús María*, por eso es que es tan semejante su

matriz a la espacial: acercar o alejar se producen en la continuidad temporal tanto como en la espacial, con un eje que lo cruza relativo a la valoración jerárquica y de valor.

### MATRIZ DEL TIEMPO MÁGICO



### 3.2.- La relación entre la producción mental y las condiciones existenciales

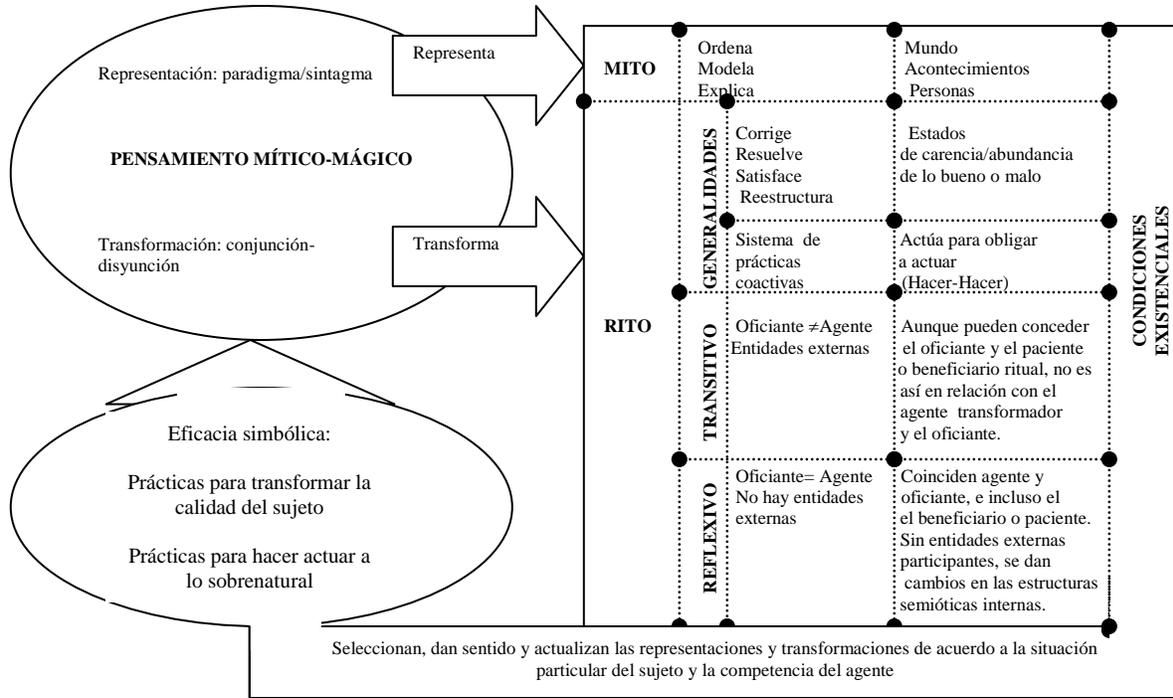
Al finalizar la primera parte- la matriz de transformaciones- se explicitó la hipótesis formal de este trabajo: hay una relación entre las producciones mentales y las condiciones existenciales. Después de revisar los autores, se vio que en torno a la naturaleza de la magia hay un acuerdo generalizado en que ésta es tanto una representación como una transformación simbólica, sin distinguir entre el pensamiento mítico-mágico y el ritual mágico. Como representación, se acepta ampliamente su naturaleza analógica y las leyes de semejanza y contigüidad; el dominio de las relaciones paradigmáticas y sintagmáticas.

Las condiciones de existencia, el marco social de la magia suele ser visto como precario, propio de sociedades conflictivas, hipocodificadas y de simpleza estructural. En lo que toca a la naturaleza de la relación, la estructura social es la causa de la configuración de la magia, como una respuesta a la estructura social o una explicación del mundo, o por el contrario modela a esta estructura social y al mundo. Y por su finalidad, esta relación puede ser ordenadora, explicativa o encubridora de la dominación o la verdad.

Vale advertir que no se ve una posición que postule que la magia “cause” a la sociedad, pero sí que la modela en parte y le dé sentido y coherencia, muestre conflictos y los diluya con instituciones como la acusación de brujería entre los azande.

Al finalizar la parte (2.2) pudimos ir a la hipótesis sustantiva que no es más que la operativización de la formal, la magia en Jesús María se relaciona con las condiciones existenciales, la naturaleza de la magia, las condiciones existenciales y la relación entre ambas, se determinó por aproximaciones con el trabajo etnográfico, la síntesis parcial es la siguiente:

RELACIÓN DEL MAPA COGNITIVO CON LA HIPÓTESIS SUSTANTIVA		
PRODUCCIÓN MENTAL:MAGIA	RELACIÓN:	CONDICIONES EXISTENCIALES
1. Transformación conjunta y simbólica de estados	1. Corrige y resuelve	1. Situaciones de carencia o abundancia de lo bueno o lo malo
2. Sistema analógico-cognitivo sobre el mundo	2. Representa, ordena y explica	2. Las propiedades y cualidades de objetos y personas y las situaciones irregulares que no cumplen expectativas de los sujetos en la vida cotidiana
3. Sistema mítico-ejemplar sobre los comportamientos humanos	3. Modela	3. Los comportamientos rituales y cotidianos



Después de conseguir el mapa cognitivo, analizar los ritos más representativos como transformación simbólica, contrastar los resultados del análisis ritual con una matriz sintética de la matriz teórica enumerativa caso por caso, conseguir un dispositivo general del rito como transformación de estado, y además contrastar a cada uno con la matriz teórica enumerativa, realizamos una contrastación del mapa cognitivo con ésta. Todo esto permite que definamos más adecuadamente a la hipótesis sustantiva, para después generalizar el caso y ascender hacia una etnología de la magia con una matriz que reúna orgánicamente a todos las matrices que se consiguieron en este trabajo.

Como producción mental la magia en Jesús María es un sistema de representaciones analógico del mundo social y físico. Su funcionamiento es a partir de la mecánica mítica, se alimenta de un sistema de oposiciones que es capaz de incluir dentro de su lógica contenidos de las más diversa procedencia, gracias a la lógica de la semejanza y la contigüidad que traslada

elementos de los más diversos contextos, sobre todo de la vida cotidiana, del conocimiento del sentido común que comprende a lo culinario, lo herbolario, lo cosmético y todo elemento que pueda prestarse como significante de una función mágica útil, como la conjunción o la disyunción con un objeto deseado.

Esta lógica que unifica lo disímbolo se basa en la intuición sensible, en el traslado de propiedades sensibles al contexto mágico cobrando una nueva lógica que no abandona del todo las relaciones de sus contextos anteriores y por tanto su sentido anterior. Esto es el bricolage, lógica de lo concreto que se organiza por la incorporación de elementos de la más diversa procedencia gracias a las leyes de analogía. Pero si la lógica de la magia es abierta en cuanto a la integración de elementos, el funcionamiento lógico en sí no lo es. Las leyes formales de la analogía y su base en la intuición sensible, que sustantiviza los elementos que lo integran en una lógica de lo concreto, funciona impecablemente: oposiciones, semejanzas y contigüidades.

En la magia de Jesús María se da sin embargo una cosa curiosa, hay conceptos abstractos que aparentemente dirigen la conformación de series homológicas de elementos, “bien” o “mal” no son conceptos sensibles, por lo que tendría que aceptarse que estos elementos abstractos también producen analogías. Hay pues analogía conceptual pero que asciende desde lo concreto: bien, moral, blanco, positivo, no son agrupados por semas semiológicos, por semas producidos con la intuición sensible pero si derivan de ella. Sí se agrupan por que son iguales o equivalentes, hay semejanza conceptual pero derivada de otra perceptiva; y sí se conforman como características de un término englobante, entonces se da una contigüidad conceptual montada en otra sensible de la que parten. Esto se da en los ritos analizados en los que intervienen las entidades trascendentes personalizadas de la religión católica.

La lógica interna, como lógica simbólica, de la magia en Jesús María, consta de operaciones de representación analógica, contigüidad y semejanza sustantiva y- en menor grado y por derivación- formal. Sin embargo se mezclan de manera que lo sustantivo se exterioriza y se hace estructural al interiorizar lo formal.

La lógica simbólica se completa con el código que organiza, la falacia argumental y la transformación simbólica, con la operatividad de la junción: de la conjunción a la disyunción; de la disyunción a la conjunción. A nivel de pensamiento esto permite el mito, la narratividad en la que los elementos se relacionan por medio de cambio de estados y circulación de objetos, es entonces la elaboración de mitos fundantes y ejemplares. El mito añade una situación: uno dos contrarios a partir de un intermedio, hay una transformación mediada entre contradicciones

aparentes. Mientras el mito es la representación intelectual de la transformación simbólica, el rito es la representación actuada de la transformación simbólica que se supone eficaz y producida en la realidad, se va de la virtualidad mítica a la actualidad ritual, y de esta a la realidad material presuntamente.

La lógica simbólica interna es pues una composición de lo juntivo y lo analógico, la lógica emotiva interna es el deseo, la pulsión catectizada en un objeto de valor gratificante con todas las especificaciones emocionales y sentimentales que conlleva su posesión o su carencia, en una situación en la que los objetos se resisten a ser conseguidos y los sujetos compiten por ellos: sentimientos gratificantes o displásicos; de deseo, felicidad o bienestar, entre los primeros; de avaricia, envidia o temor, entre los segundos. Todo esto se halló en los ritos analizados, deseos por el bienestar o por una pareja; miedo, envidia, angustia, por la posesión o carencia del objeto modal o valoral deseado, que la transformación simbólica trata de remediar con leyes analógicas y la actualización de ritos basados en mitos.

Con la unión de lo lógico-simbólico- lo juntivo y lo analógico- que concierne a la representación y a la transformación simbólicas; y la lógica emotiva- la pulsión catectizada en objetos- que concierne al deseo y su gratificación o displacer y sus emociones respectivas, se constituye el eje interno de la lógica de nuestra matriz teórica simplificada de transformaciones, con lo que concluimos la exposición de la magia jesumariense como pensamiento. El eje de lo lógico de la *Matriz simplificada de la teoría antropológica sobre la magia*, en su polo interno se corrige, se bifurca en dos manifestaciones: lo lógico-simbólico y lo emotivo. Lo lógico simbólico se divide en lo representacional-constructivo de las leyes analógicas- y lo transformacional-juntivo, en lo falaz de su argumentación y lo organizante del código. Lo emotivo, consiste en los sentimientos placenteros y displásicos, en la mística de lo irreductible por la razón y en las pulsiones del deseo.

Las condiciones existenciales de la magia, en nuestro caso de estudio, no es el de una sociedad simple sino de una sociedad compleja, es el caso de un escenario cultural entre otros muchos. Los escenarios culturales sucedáneos de la magia son los reconocidos por la estructura sociopolítica: la ciencia, la religión y la academia. Esto marca la situación sino de persecución oficial, si de discriminación en las estructuras oficialmente ostensibles de la sociedad, la magia es un escenario cultural con estereotipo infamante en el imaginario social, aun en muchas de las personas que la practican. Al contexto particular del escenario cultural mágico lo caracterizamos como conservador, tradicional y cerrado. Esto se reproduce en parte por la situación de marginación en la que se encuentra, lo que también explica su carácter privado,

egoísta y profano. Fuera de las instituciones que subliman funcionalmente las necesidades y los imperativos colectivos aceptados, desde la Iglesia hasta el Estado, su campo de trabajo está en el individuo y sus fines particulares. La celebración pública de rituales en bien de la sociedad está en manos de las instituciones oficiales y visibles, que producen al mismo tiempo una isquemia artificial contra la magia. Y si esta situación produce y fomenta un ejercicio privado y hasta egoísta, también explica en parte la transmisión oral tradicional y familiar: la academia no enseña la magia que es un bien cultural caído, negado y vilipendiado, lo que además permite conformar el carácter práctico más que teórico de ésta, no tiene un lugar donde se sistematice y teorice. Del mismo modo, por eso se da también un carácter sino iniciático si sectario, y si no secreto del todo si con tendencias a la práctica privada y lo más anónima posible.

La magia no sólo no tiene un culto regular, sino que además no genera lazos de solidaridad ni fomenta la aceptación de los imperativos colectivos; tampoco forma un cuerpo integrado y coherente de colegas, tan individualistas como los deseos de sus clientes. En un contexto que hubiera enunciado Mauss y Durkheim, la magia se da con un déficit institucional y su consecuente marginación social.

En un contexto de interés y manipulación del sujeto es donde se agota el ámbito referencial del ritual mágico, eso puede verse en todos los ritos analizados. Las condiciones estructurales de la sociedad sólo son relevantes si afectan al ámbito personal del sujeto. En ese micromundo del sujeto se dan relaciones con sus semejantes marcadas por la competitividad por los objetos del deseo, en una arena social en la que esa disputa por los objetos es un medio que tiene como finalidad dominar a otros sujetos, dentro de esquemas de posibilidades de la más diversa configuración y grados de igualdad o desigualdad.

Las condiciones que se suponen precarias, en los saldos que arroja la competencia social, y la ruptura de una continuidad fluida que amenaza el caos, se asumen en la vida íntima como crisis existenciales que son tanto racionales como emotivas. Esta es la base de la práctica de la magia, una realidad continua a medida de los deseos del sujeto, una vida fluida y sin problemas. Donde fallan las soluciones sucedáneas de la magia, como la religión y la ciencia, ahí está la magia que defiende al deseo dionisiaco del sujeto contra las regulaciones del imperativo colectivo que lo someten. Ahí donde la consistencia institucional o las determinaciones naturales rompen con la linealidad sucesiva de la existencia individual, ahí estará la magia corrigiendo simbólicamente las coacciones de la necesidad natural y la coacción colectiva que reprime el deseo del sujeto, restituyendo la continuidad perdida y la volición fallida.

En la lógica externa, la religión es la solución sucedánea más importante e influyente de la magia. Hay las diferencias suficientes para sustentar la oposición, sin embargo no se llega a la contrariedad irreductible. Si bien, por un lado, se ve esa solución del imperativo colectivo que enfatiza la resignación, el respeto por los valores grupales y la solidaridad social; y del otro el interés y el deseo individual, la rebeldía, la oposición a las coacciones y restricciones de los valores compartidos, y la orientación personal contra la colectiva, hay coincidencias entre el cultivo de la religión y la magia. Todo parece indicar que derivan de una misma matriz pero que los ejes de transformación que acabamos de exponer, derivados de la oposición orientación trascendental sobrenatural/orientación inmanente material, son enfatizados de diversa manera por la religión y la magia, pero esto es a nivel de cultura ideal, pues en el eje práctico es diferente. El mundo cotidiano del feligrés católico no es muy diferente del cliente de la brujería, es cierto que todos los ritos de orientación pública, como los que expresan los cambios de estatus social, son de posesión casi exclusiva de la religión. Pero la magia también hace bautizos (rito 1), matrimonios (rito 9), extrema unción (variantes del rito 14), plegarias (ritos 15, 16 y 17) y el uso de la bendición y las figuras de la corte celestial.

La trascendencia religiosa, la solución de los grandes problemas de la humanidad, la naturaleza del bien y de Dios, se posponen en la práctica cotidiana y se usa la religión como magia: se piden soluciones a problemas particulares, individualistas y hasta antisociales. El carterista que se persigna ante la virgen de Guadalupe para tener un buen día, el obispo que bendice misiles, el asesino que reza a Cristo para salir de la cárcel, son eventos que usan de lo trascendente para corregir lo inmanente. Estos actos se realizan tanto en la magia como en la religión, y es posible porque- según lo hizo notar el Doctor Castaignts- las leyes de la analogía permiten pasar con toda naturalidad de lo religioso trascendente y con comunicación persuasiva, a lo inmanente con comunicación coactiva. Véase en este estudio la forma en que se usa el santoral en la magia (y en la religión cotidiana).

El eje práctico de la magia permite delatar la misma matriz fundante de la magia y la religión, pero que se transforman de diversa manera en determinadas situaciones sociales, coinciden en las finalidades individualistas, divergen en las colectivas; una tiene institución racional y otra individuos practicantes; una suele hacer uso de la plegaria suplicante y otra el hechizo coaccionante. Sin embargo, los elementos, las funciones, los ritos y los mitos tienen semejanza, significantes que cambian sólo en parte entre ambas manifestaciones de lo que llamaremos mágico-religioso. El eje práctico tal como se plantea en la matriz teórica simplificada, se queda tal cual. Pero además da pie a una generalización que se puede extraer

en la esquematización del pensamiento mítico logrado al final de la descripción de la magia como escenario cultural- después del mapa cognitivo- y repetido al inicio del presente párrafo.

Se da una identidad fundamental y profunda en la naturaleza del pensamiento mítico-mágico que comprende tanto a la religión como a la magia. Entre la transformación representada del mito y la vivida del rito, se da una identidad entre magia y religión pues ambas representan y actúan transformaciones. Ambas manifestaciones ordenan, modelan y explican el mundo y también resuelven estados defectivos del sujeto y del entorno. En ambas se actúa para hacer actuar, ya sea por la coacción o la persuasión.

No es relevante en este nivel que haya uso de agentes externos- santos, Dios o fetiches- y la no coincidencia entre el oficiante y este agente transformador, como suele suceder en la mayoría de las manifestaciones mágico-religiosas. Ni tampoco que se evite al agente transformador y se realicen operaciones puramente reflexivas, como sucede en los casos límite de las religiones sin dioses como el budismo, pues aunque coinciden el oficiante y el agente transformador, la transformación se produce en el ámbito de las estructuras semióticas internas (como sucede en el budismo) .

No importa tampoco que la búsqueda de la trascendencia sea por medio de la ética o a través de personificaciones numínicas, ni tampoco es relevante que se haga uso de las relaciones con lo trascendente para afectar lo inmanente, e incluso lo prosaico y lo egoísta. La identidad explicativa, modelizante y transformatoria de los mitos fundantes y su actualización ritual permanece en el pensamiento mítico-mágico como género que engloba tanto a la magia como a la religión.

### **3.2.1.- La eficacia simbólica como ejemplificación de la naturaleza de la relación entre la magia y el contexto existencial**

Las prácticas mágicas se desarrollan en torno a la creencia en ellas y la confianza que en particular cada uno de los actores tiene en su parcela especializada de conocimiento, y el cumplimiento de las expectativas de rol que cada uno deposita en los roles propios y los de los demás actores: del hechicero en sus conocimientos y habilidades, del enfermo y su cristalización de rol y la aceptación de la competencia del mago, y del contexto social que comprende además tanto al hechicero como al enfermo. Se conecta la magia con el conjunto de creencias que circula en la red de relaciones grupales que le dan consistencia, en un dispositivo llamado complejo chamánico:

<b>EL COMPLEJO CHAMÁNICO CH (Nebreda, 1995)</b>	
POLO COLECTIVO	
<i>Consensus global (Código)*</i>	
Hechicero	(Enfermo)
POLO INDIVIDUAL	

En Lévi-Strauss el polo colectivo, el consenso, es lo más relevante pues al fin y al cabo el polo individual no es más que un reflejo del colectivo; e incluso, la experiencia del enfermo es absolutamente secundaria y carece en realidad de importancia. Este complejo chamánico se construye en un contexto etnográfico en el que lo importante es la preservación del sentido colectivo en una sociedad poco diferenciada. No es el caso de Jesús María, la presión grupal se diversifica de acuerdo a formas de agrupación que unifica intereses en torno a la política y la economía. Y si bien, existe cierta aceptación generalizada en sistemas éticos e ideológicos, no hay una aceptación confesa y generalizada sobre la eficacia de la magia, y si un frecuente distanciamiento con respecto al estereotipo de brujo que les adjudican a los habitantes del pueblo. La presión colectiva no incluye la celebración grupal de ritos mágicos ni un arbitraje grupal directo como auditorio, aunque si el de la creencia colectiva compartida en la eficacia del brujo. El rito mágico es un asunto privado y puramente individual por más que se dé dentro de esquemas ideológicos grupales. El polo individual se lee de manera diversa, el sistema de transformaciones imprime la actualización enfática en el individuo en vez del grupo, se solucionan problemas de la persona y no de la colectividad.

La magia en Jesús María es una explicación construida como la expresión de esas actitudes que no se elaboran conceptualmente y que tienen carácter de experiencia. La explicación frente a la repetición de accidentes inoportunos y molestos y la ruptura de la continuidad de la vida cotidiana, se explica gracias a la incorporación de las experiencias en los esquemas de la magia- construidos colectivamente- en una situación en la que las otras esquematizaciones globales convencionales- ciencia, religión o arte- no han dado posición en su sistema a esos hechos discordantes, lo que permite objetivar a los estados subjetivos en completo caos e integrar en un sistema las experiencias inarticuladas que amenazan la concepción y la forma de actuar en el micromundo del sujeto. La magia se utiliza no porque no haya otros sistemas explicativos, sino porque éstos no son pertinentes en el caso o ya no sean funcionales.

---

\* Adición nuestra.

En Jesús María no se da el caso de manera tan apremiante en torno a la elección entre un sistema mágico y el vacío, hay otros sistemas de organización ideal más o menos sucedáneos y a veces competitivos con respecto a la magia. Pero sucede que en términos sociales muy concretos, más de una vez las personas no tienen más que la magia o nada, pues los sistemas sucedáneos son inoperantes. Las personas que acuden a Jesús María no tienen problemas que en sentido estricto se apeguen al campo de los otros dominios culturales, como se puede observar en (3.2). A pesar de la existencia de visiones del mundo que en algunas situaciones sociales son competitivas con la magia, la mayoría de los casos éstas conviven en un todo social en el que son pertinentes o impertinentes, según la situación social en concreto, y por lo tanto sólo en algunas ocasiones la magia compete con la religión o la ciencia. Comúnmente al optar por la magia, por las funciones que socialmente se le adjudican, se hace porque éstas no son siempre sucedáneas de otras visiones del mundo sino diversas, por lo que se ubica a la magia como una opción más entre las otras de objetivar lo subjetivo y ordenar lo inarticulado.

La mayoría de las personas- por no decir que todas- que acuden a Jesús María, lo hacen por la etiquetación emblemática de los lugareños como “brujos”, y los aforismos repetidos en el estado de Aguascalientes de ir a Jesús María a hacerse una barrida cuando las cosas no salen bien. Pero, hay que insistir, los rituales no se representan enfrente de un público comúnmente, no como para aplicar la noción de representación retrospectiva de la llamada como fundamento del consenso grupal. Incluso muchas veces los ritos no los realiza el especialista sino simplemente se los prescribe al afectado para que sea él quien los realice. Esto no significa que no haya una sanción colectiva ni un posicionamiento grupal del prestigio del brujo, sólo denota que la celebración del ritual mágico en sí no es asunto público. En este caso la representación frente a un auditorio que sanciona es, en Jesús María, una característica exclusiva de los ritos demostrativos no-mágicos que afectan las características sociales del sujeto o de la colectividad misma: bautismo, comunión, matrimonio, etc., para el sujeto; inauguración ferial, cambio de autoridades, misa dominical, etc. para la colectividad. La representación del rito se vincula directamente con la actualización y realización de los imperativos colectivos, no con los deseos del sujeto. Y si se rinden homenajes a personajes públicos, aunque rara vez sucede, es porque el sujeto homenajeado ha desempeñado un rol social de manera sobresaliente, por lo que el ritual público subraya y muestra el contenido y las funciones del rol desde el punto de vista de la satisfacción de la solidaridad social que cumple los valores y llena las necesidades grupales.

Lévi-Strauss interpreta los roles del hechicero y el enfermo en términos de una solución sucedánea o competitiva de la magia: el psicoanálisis, y traslada los roles a sus equivalentes respectivos: terapeuta y enfermo:

<b>EL SISTEMA PSICOANÁLITICO PA (Nebreda, 1995)</b>	
POLO COLECTIVO	
<i>(vacío)</i>	
Psicoanalista	(Enfermo)
POLO INDIVIDUAL	

Esta analogía permite ver la consistencia de la abreacción, el momento en que el enfermo revive la situación originaria de su mal, mostrándola como causa y haciéndola consciente, cosa que permite curarlo. Por otra parte nos permite observar que el pensamiento normal y patológico, en las sociedades que suelen ser estudiadas por los antropólogos, son complementarios y no contradictorios. Esto es más que pertinente para el caso de Jesús María, sobre todo por el difuso posicionamiento de las funciones del psicólogo. La sociedad aguascalentense, tiene dificultades para establecer claramente y sin rodeos la función del psicólogo y sus relativos. Ha resultado mucho más aceptable pensar que las excentricidades de una enfermedad se deben a que está “dañado”, se concibe a la persona con problemas de conducta más fácilmente como embrujado que como enfermo mental, el “loco” es una etiqueta difícil de aceptar. En términos simbólicos, en el pensamiento normal hay un déficit de significado en comparación con el excedente de significantes del pensamiento patológico, de ahí la necesidad de que el grupo ejerza un arbitraje al hacer corresponder ambos sistemas, concertando la coherencia entre ambos polos y restituyendo la armonía del universo social. La diferencia entre psicoanalistas y chamanes está precisamente en la posición del público; los primeros readaptan al enfermo al grupo; los segundos, al grupo a problemas ya definidos por el enfermo. El punto final del psicoanálisis es el inicio de la magia. La magia y el psicoanálisis trabajan el déficit de significado del universo contra el exceso de significaciones del pensamiento, lo cual puede expresarse por medio del siguiente cuadro:

<b>EL SISTEMA LINGÜÍSTICO (Nebreda, 1995)</b>	
POLO COLECTIVO	
Significado	
Significante	
POLO INDIVIDUAL	

En general se puede ver que la analogía rinde frutos, el empate de los tres sistemas permite continuar la analogía en términos más operativos, tenemos la primer integración entre los tres sistemas:

LOS TRES SISTEMAS (Nebreda, 1995)				
SISTEMA CHAMÁNICO		SISTEMA PSICOANALÍTICO		SISTEMA LINGÜÍSTICO
POLO COLECTIVO				
Consensus global		(vacío)		Significado
Hechicero	(Enfermo)	Psicoanalista	Enfermo	Significante
POLO INDIVIDUAL				

Que permite realizar la primera comparación (a partir de lo escrito en Lévi-Strauss 1949b) entre los sistemas chamánico y psicoanalítico:

PRIMERA COMPARACIÓN ENTRE LOS SISTEMAS CH Y PA (Nebreda, 1995)		
ELEMENTOS	SISTEMA CHAMÁNICO	SISTEMA PSICOANALÍTICO
CURACIÓN	Afectivo Pensable = Inconsciente Consciente	
TIPO DE EXPERIENCIA	ABREACCIÓN (ampliada)	
RELACIONES	Internas /Externas *	
TIPO DE RELACIÓN	Símbolo-Cosa	Causa-Efecto
ROL TERAPEUTA 1	Protagonista (Puente)	
ROL TERAPEUTA 2	Hablante	Oyente
ENFERMEDAD	Orgánica	Psíquica
MÉTODO	Discurso + Gestos	Discurso
ORIGEN MITO	Colectivo	Individual

Y ascender estratégicamente hacia una segunda comparación:

RESULTADOS FINALES DE LA COMPARACIÓN ENTRE LOS SISTEMAS CHAMÁNICO Y PSICOANALÍTICO (Nebreda, 1995)		
ELEMENTOS	SISTEMA CHAMÁNICO	SISTEMA PSICOANALÍTICO
CURACIÓN	De lo informulado a lo lingüísticamente formulable	
TIPO DE EXPERIENCIA	ABREACCIÓN (ampliada)	
RELACIONES	Internas	Externas
TIPO DE RELACIÓN	Símbolo-Cosa	Causa-Efecto
ROL TERAPEUTA	Protagonista (Puente)	
MÉTODO	MANIPULACIÓN SIMBÓLICA	

y un esquema final que resume y da punto final a todo lo dicho en términos estratégicamente levistosianos, con la generalización del sistema simbólico universal ubicado en el inconsciente de la especie y que se concretiza en los sistemas culturales particulares que comprenden de forma disyuntiva excluyente o incluyente al chamanismo y/o la ciencia, articulados por las entidades del mito, su expresión, contenido y articulación como operación mental:

ESBOZO DEL SISTEMA SIMBÓLICO RESULTANTE (Nebreda, 1995)			
SIGNIFICADO	¿SISTEMA SIMBÓLICO UNIVERSAL?		
	SISTEMA CULTURAL		SISTEMA CULTURAL
MITO	SISTEMA CHAMÁNICO (CH)	MAGIA EN JESÚS MARÍA <sup>⊗</sup>	SISTEMA CIENTÍFICO MEDICINA
SIGNIFICANTE	INDIVIDUOS		

Sin negar la validez general del abordaje psicoanalítico, con sus implicaciones entre la manipulación simbólica y la orgánica, hay algunas cosas que se podrían discutir. En primer

\* Se cambia la polaridad del modelo original por la mezcla simultánea de las dimensiones.

⊗ Adición nuestra

lugar, el consensualismo durkheimiano con que se enuncia la consistencia el determinismo del sistema cultural se tiene que ver en términos de una sociedad compleja. En Jesús María no se da una sociedad fría como la que sirvió de marco a Lévi-Strauss, es necesario entender el sistema cultural como un entorno atravesado por diversos conocimientos culturales, entre ellos el escenario cultural construido por la magia. Hay una complejidad que atraviesa las estructuras grupales, de comunicación y de subordinación, que combinan solidaridad, intercambio y jerarquización. Una obvia diferenciación de las formas respectivas de determinación está en los polos de la transformación en el eje de los elementos, la sociedad fría presiona en pos del grupo y reduce a sus integrantes a meros elementos del todo; la sociedad compleja y caliente presiona a sus elementos constituyéndolos como individuos, “personas” únicas e indivisible. Se da la homogeneidad contra la diferencia, el individuo contra el grupo y el egoísmo contra la solidaridad (en el caso de la magia). La magia no adapta al grupo al individuo, no desde el punto de vista solidario; salvar las distancias prácticas entre el imperativo colectivo y el proyecto individualista es labor del sentido común, explicar las diferencias entre el deber-ser y el ser es función de la religión, y remediar los conflictos prácticos entre el ser y el querer-ser es el objetivo de la magia; paradójicamente todo esto se halla inserto en el mismo complejo de las representaciones colectivas, en el que el sentido común funciona como umbral de traslado y lengua franca.

En segundo lugar, no empatan del todo los determinismos del psicoanálisis y del estructuralismo, aunque ambos suprimen al sujeto consciente como entidad fundamental llevando la conciencia a una ilusión superficial, una manifestación falseada de la realidad profunda y auténtica. El inconsciente, espacio explicativo de ambas posiciones, se concibe de manera diferente. El lugar social que actúa como una lógica fatalmente racional del estructuralismo no coincide con el lugar de la pulsión psicoanalítica. Razón y deseo no son idénticos, pero pueden colocarse como polos de un continuo en el que psicoanálisis y estructuralismo son productos terminales visibles. Detrás de la conciencia aparentemente racional está el deseo irracional, postularía el psicoanálisis desde su combinatoria particular y exactamente simétrica del estructuralismo, que a su vez postula que detrás de la irracionalidad desordenada y aparente que aprende la ilusoria conciencia está el orden racional. En ambas soluciones se da la abolición de la conciencia, en el psicoanálisis por el ello y en el estructuralismo por un superego racional, difuso y apersonal que se constituye- diría Ricoeur- como un idealismo trascendental sin sujeto. Hay en la lógica interna dos polos que ya anotamos: el emotivo y el lógico-simbólico.

Si observamos a la magia en Jesús María como un escenario cultural que enfatiza el conocimiento y control del mundo, la transformación tendría la dominante cognitiva del estructuralismo, un orden subyacente racional detrás del aparente caos y arbitrariedad taxonómica de los términos mágicos. Pero si lo vemos a ese mismo escenario cultural como una estrategia de interacción y supervivencia, lo podremos reducir a las motivaciones pulsionales del deseo que se deposita en objetos que los sujetos quieren poseer a pesar de los imperativos colectivos solidarios, y a partir de otros imperativos colectivos que subrayan la individualidad. Ambas explicaciones son complementarias, desechar esa faceta dionisiaca delatada por Freud sería un error que mutilaría el carácter fundamental de la magia en Jesús María.

En tercer lugar, el mito considerado como un producto de leyes estructurales inconscientes hace perder toda pertinencia a una noción en la que se le ve como un derivado de las experiencias individuales mitologizadas, haciendo irrelevante el origen del mismo. O más bien, anulando el origen individual y dejando al origen del inconsciente en lo colectivo (o en la especie humana) como único. El psicoanálisis y el estructuralismo prescinden del sujeto como tal al reducirlo a un mero portador de estructuras: pulsionales en el psicoanálisis, racionales en el estructuralismo. Sin embargo el individuo no deja de ser una terminal visible, aunque sea como una pura actualización, no deja de ser una entidad opuesta a la que se plantea como relevante: lo colectivo. Lo individual es también un producto estructural de ambas posiciones, tan relevante como lo colectivo, y más que una contingencia lo podemos ver como una realización con reglas derivadas de las leyes de orden y reglas de conducta que tenemos que determinar. Detrás de los pacientes había mitos individuales, racionalizaciones de sus pulsiones frustradas, narrativizaciones en primera persona con héroes cuya verdad no coincidía con la verdad del mundo, ya sea porque las reglas de éste eran de por sí injustas, o porque no se aplicaba justamente estas reglas, o porque la verdad del mundo era tan compleja que no la podía comprender el sujeto, o porque la verdad del sujeto era tan amplia que no se podía comprender por el mundo. Todas estas oposiciones irreconciliables en la práctica, entre el querer ser individual y el deber-ser, poder-hacer y saber-hacer- requeridos por el entorno- la magia las resuelve como mediación echando mano de mitos colectivos, adaptando y manipulando soluciones colectivas a problemas individuales, satisfaciendo siempre el deseo privado. En el ritual mágico se encuentra la lógica irresistible del mito colectivo con la mitologización de las pulsiones individuales, plegándose a ésta por medio de la manipulación simbólica.

La manipulación y la eficacia simbólica se unifican en el ritual mágico, hay coacción ejercida desde las representaciones colectivas, desde el consenso dado en el conformismo lógico y social del polo colectivo. Pero también se da persuasión, una forma de hacer-hacer epistémica que se da en la interacción directa entre el enfermo y el mago. El recorrido de la primera fase es un hacer-saber tanto como un hacer-creer sobre las diversas provincias del conocimiento social que diferencia los escenarios culturales. Todo esto se produce en la socialización más amplia que produce la sociedad en sus diversos niveles sobre el sujeto, produciendo el conformismo lógico y conductual.

La existencia pierde su automatismo cuando se rompen las expectativas entre las cosas como son y/o deben ser, y las cosas como se desea que sean, la magia es la que realiza más señaladamente esta función de contrarrestar tal ruptura. El especialista en la administración del simbolismo específico- pulsional y racional- ingresa en la vida del sujeto y desde soluciones dadas en la estructura profunda, con la representación mítica del mundo, restituye la unidad rota entre el sujeto y el mundo referencializado a la medida del deseo por la magia. La socialización secundaria dada al especializarse y definirse las situaciones rituales, que significa la entrevista con el mago, se da en un plano cognitivo de hacer-hacer, de manipulación epistémica: hacer-saber, hacer-creer y finalmente un hacer.

Más que protagonista del mito que produce la transformación, los magos de Jesús María son los destinadores del mensaje que produce la transformación, el agente transformador es un agente mítico, un agente narrativizado que no corresponde con el oficiante comúnmente. Se puede ver que en las oraciones de los ritos en la que los agentes destinatarios de la oración son los destinadores de la transformación y no coinciden con el yo de la enunciación ni son la transposición del oficiante en el mito: Jesucristo ( $R_{12}$ ), la Santísima Muerte ( $R_{13}$ ) San Ignacio de Loyola ( $R_{16}$ ), etc. Sin embargo sí hay ritos en que coinciden el oficiante- emisor del mensaje- y el destinador de la transformación como en la fórmula del destierro ( $R_1$ ). La transformación simbólica la ejerce el oficiante que no coincidió- como sucede con cierta frecuencia- con el brujo o especialista, sino con el cliente. En este caso el mago es el destinador de la competencia, la persuasión que ejerce sigue el recorrido que va desde la manipulación persuasiva (hacer-saber, hacer-creer como hacer-hacer) a la competencia (querer-hacer, deber-hacer, saber-hacer y poder hacer). Con esto instaura la competencia ritual que se actualiza con el hacer, con la ejecución del ritual. La sanción no la ejercerá un público en un escenario, por la naturaleza privada de la magia en Jesús María, pero sí la ejerce la colectividad por la presión y la información que de ella ha introyectado el cliente-oficiante, que suele reconocer los

parentescos simbólicos entre los ritos y la situación particular que transforma. Entre más redundantes, hipérbolicos y regulares sea ese parentesco entre la ruptura existencial y los símbolos transformadores mayor será el efecto persuasivo del acto. El acto mágico expresa organizadamente el caos- por medio de la intervención del especialista- y lo informulable se hace lingüísticamente formulable. Pero no sólo es una formulación lingüística, no es meramente verbal sino multimedia. Todos los canales sensibles participan en el rito y todos colaboran con sus códigos particulares en el código global. En todo caso, el especialista es capaz de formular simbólicamente lo informulable sirviéndose de múltiples sistemas de comunicación. La experiencia difusa se corta por medio de la simbolización que el mago aporta y se hace discreta, esa simbolización se sirve de la metáfora y la metonimia, haciendo pensable, tolerable y comprensible lo que no lo es. Por lo que lo hace entendible, soportable y aceptable; y por lo tanto soluble. En resumen: la naturaleza de la relación entre la magia y las condiciones existenciales es una representación de la realidad restringida a la lógica simbólica de la analogía y la lógica emotivo-pulsional, que ordena, modela y explica al mundo físico y cultural que se vincula con las condiciones existenciales de las personas. Hay en el pensamiento mítico una racionalidad representativa y transformativa vinculada con la pulsión. Como acto, el pensamiento se actualiza en la transformación simbólica de estados que pone en juego ese pensamiento mágico ubicado en el sentido común y actualizado de forma particular en el enfermo, cambiando estados con el objeto de restituir al individuo el sentido perdido de su existencia individual. Éste, por su parte, actualiza y realiza al mito y al rito con la mediación social y del mago para conseguir la significación ideológica, ritual y existencial.

### **3.3.- La generalización: hacia una matriz de matrices**

La primer matriz teórica fue enumerativa, la siguiente partió de ésta y se realizó de forma definicional. Esta última matriz destacó que detrás de todas las teorías antropológicas sobre la magia se da un planteamiento alrededor de dos ejes: el de la lógica y el de la práctica. El eje lógico tiene como polos la manifestación externa al pensamiento y la configuración interna del mismo. Como pensamiento- lógica interna- la magia se subdivide en lógica simbólica y emotiva, que a su vez se descomponen. Lo lógico simbólico lo identificamos con la codificación organizante, la falacia argumental y con las leyes de la analogía: contigüidad y semejanza, las dimensiones paradigmática y sintagmática. La emotiva la descompusimos en deseo, misticismo, sentimientos y emociones. Lo práctico en lo sacro y lo profano. El eje lógico

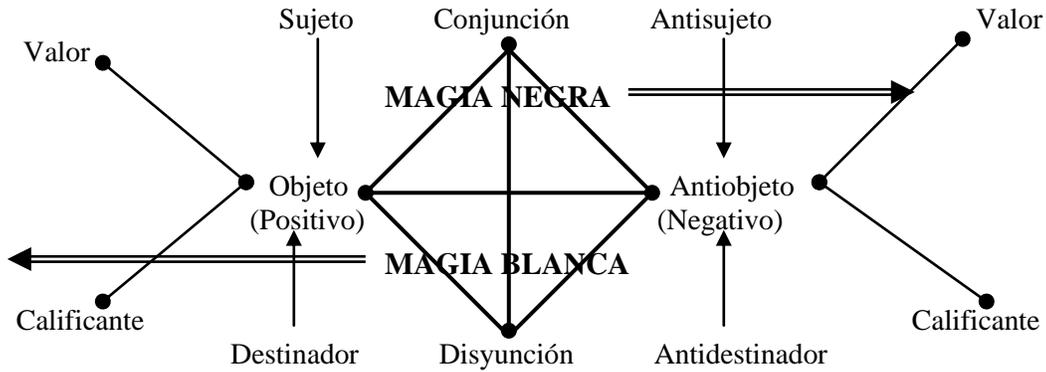
y el práctico resistieron el debate y la prueba etnográfica, con lo que tenemos la siguiente matriz teórica:

**MATRIZ SIMPLIFICADA DE LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA SOBRE LA MAGIA (MODIFICADA)**



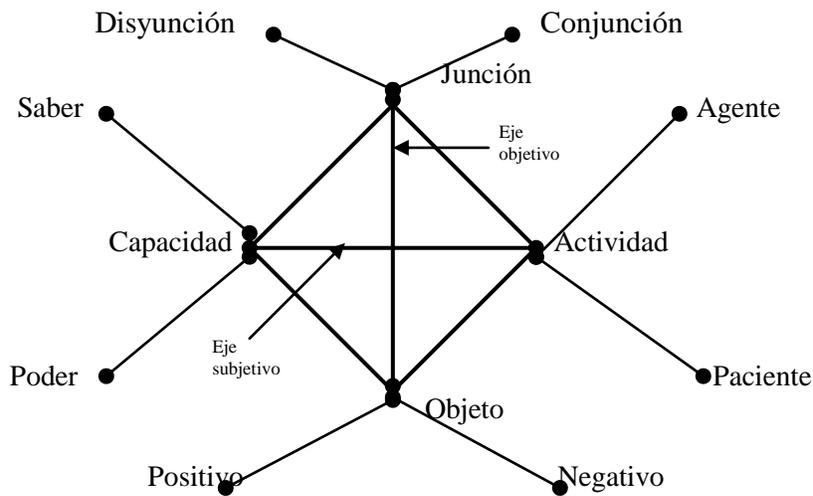
La siguiente matriz derivó de una taxonomía y su análisis componencial reducidos a una estructura elemental. Ésta representa a la división fundamental del campo de la brujería en Jesús María en sus dos grandes oposiciones mítico-cosmológico-morales, partidos en una correcta y fuerte simetría: brujería blanca y brujería negra, curanderismo y hechicería:

**MATRIZ GENERAL DEL DOMINIO DE LA BRUJERÍA**



En este gráfico se representa el eje lógico-transformacional y se usan las leyes de la analogía. La magia blanca comprende la consecución del objeto, el deseo del objeto (de valor o modal) cedido por un destinatario; la magia negra comprende la consecución un antiojeto (de valor o modal) que obstaculiza el deseo del sujeto por parte del antisujeto y que es cedido por el antide destinatario. Hay pues uso de las leyes analógicas y mención de la junción, así como la emotividad implícita en el deseo del objeto y la obstaculización de éste. La lógica interna, emotiva y sistémica, aparecen, en cambio no se ve ni el polo externo de la lógica y el eje lógico sólo se fundamenta al definir la posición abstracta de los agentes. Muestra, pues, la dimensión objeto-sujeto y sus implicaciones activas y pasivas, en relación con las transformaciones o con la circulación de los objetos, falta a la matriz teórica el que llamaremos eje actancial, que se desarrolla analíticamente en el esquema actancial greimasiano, y que concierne a la siguiente matriz:

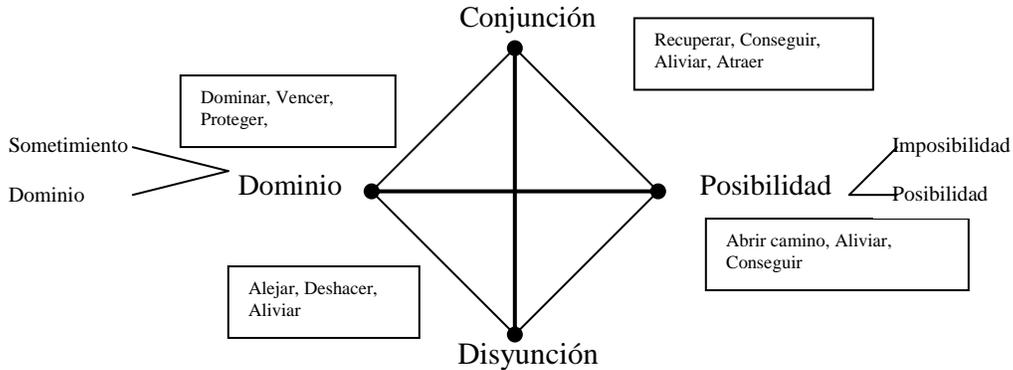
**MATRIZ DE LOS ACTORES MÁGICOS**



Esto muestra que el actor mágico se define en relación con su capacidad para realizar junciones con respecto a objetos de determinada valoración, ya como agente o como paciente.

Pero en relación con lo que ahora realizamos, vemos que lo que actualiza al eje actancial, el sujeto (agente o paciente) en relación con el objeto (modal o de valor) y la junción con éste. Implícito en el eje actancial se encuentra la dimensión emotiva con respecto al objeto, que aquí no se representa aunque se sobrentienda. También falta un sobrentendido, la forma de manipulación o comunicación entre los actores.

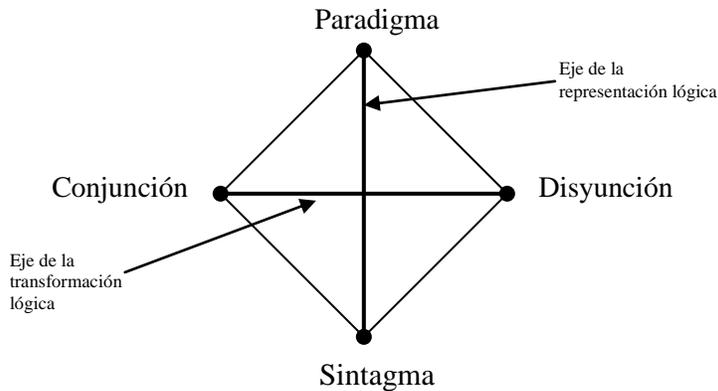
De las acciones mágicas el Doctor Castaignts propone la siguiente matriz en la que se da un cruce de los ejes de la junción y de las relaciones sociales de dominación y competencia:



Se repite la junción del eje interno a su nivel profundo y se corre de lo emotivo al polo externo de la existencia individual y la estructura social, para ver la acción como transformaciones que responden a acciones típicas rituales, atravesadas por la dimensión del poder, manifestación purísima de la pulsión. No añade esta matriz nada a los ejes ya identificados.

Los objetos manifiestan dos ejes: la capacidad transformatoria para producir la junción, y la propiedad que lo permite por semejanza o contigüidad (representación y transformación materializados simultáneamente en un fetiche):

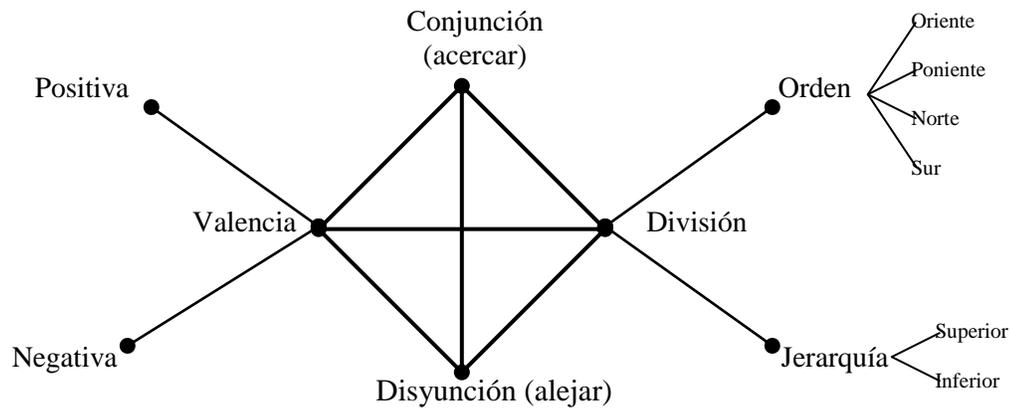
**MATRIZ DE LOS OBJETOS MÁGICOS**



En este sentido el objeto se ubica en el orden puro de la lógica simbólica, pero también mezcla el orden externo y práctico, como lo hemos visto al exponer la separación y el mana.

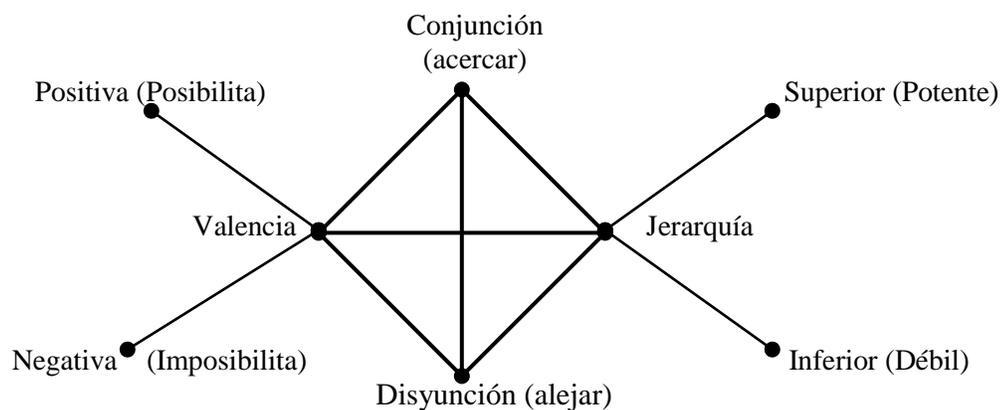
El tiempo mágico, no es diverso del de otros escenarios culturales en el sentido que se axiologiza en relación con la calificación de las transformaciones que soporta como forma a priori de la acción, los objetos y el pensamiento:

### MATRIZ DEL ESPACIO MÁGICO



Lo mismo sucede con el tiempo mágico:

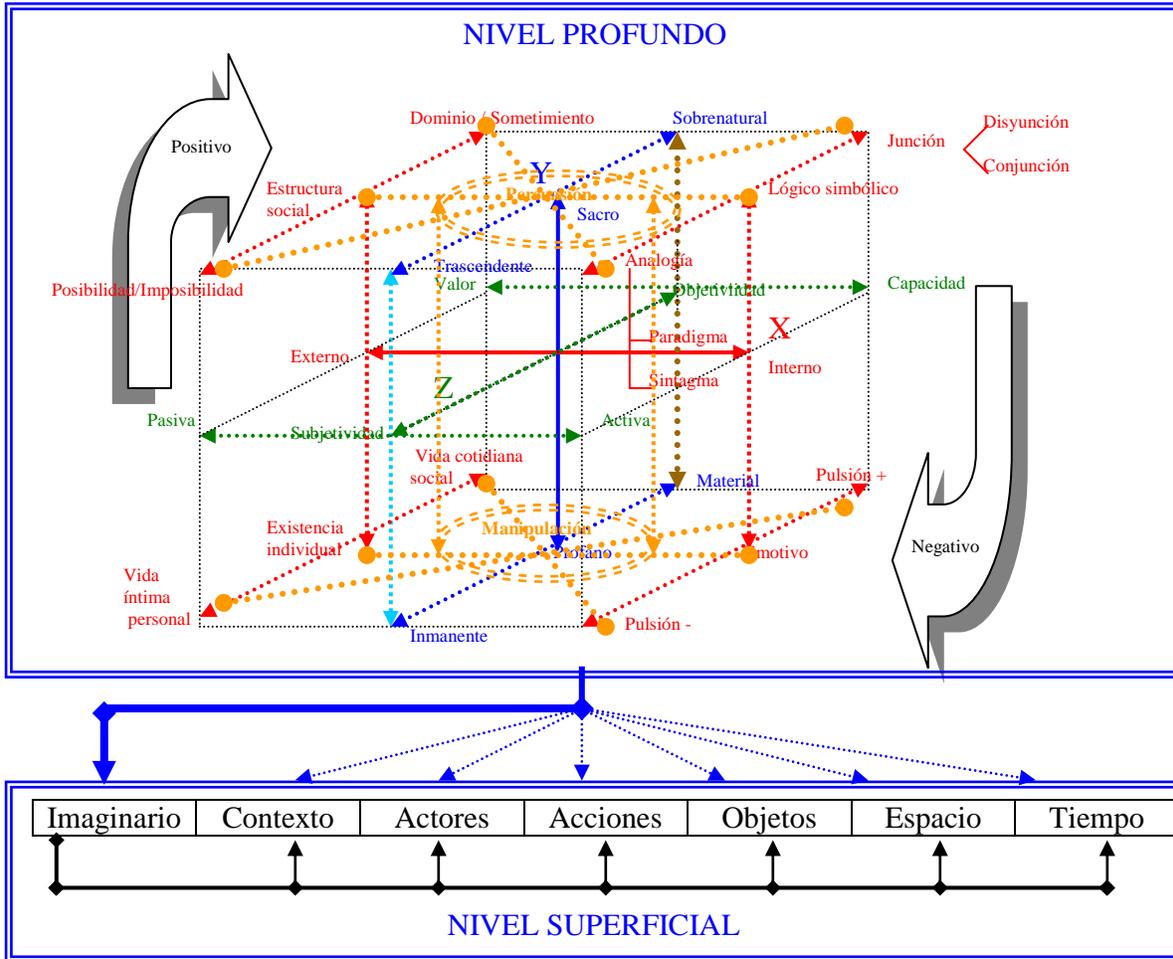
### MATRIZ DEL TIEMPO MÁGICO



El espacio y el tiempo son el soporte de las demás dimensiones de la magia, las sustancias donde se aleja o acerca, donde se hace lo positivo y lo negativo, lo mejor y lo peor en una organización discreta, producto de la valoración y la eficacia.

Podemos decir que una matriz de matrices debe tener los ejes lógico, práctico, actancial, cualitativo, comunicativo y cosmológico si se desea comprender a las matrices analizadas y hacer referencia a la magia como dominio (y no al sentido común), y si se desea mostrar la relación del pensamiento mágico con las condiciones existenciales. Procedamos a intentar esa matriz de matrices.

**MODELO TRIDIMENSIONAL DE LAS RELACIONES PROFUNDAS DE LA MAGIA  
(MATRIZ DE MATRICES)**



Los ejes representados, con su color respectivo, son los siguientes:

**ENUMERACIÓN DE LOS EJES DE LA MATRIZ DE MATRICES**

- |   |   |  |
|---|---|--|
| <p><b>Eje lógico:</b><br/>                 interno/externo<br/>                 Interno:<br/>                 lógico-simbólico/emotivo<br/>                 Lógico-simbólico<br/>                 junción: conjunción/disjunción / analogía: paradigma/sintagma<br/>                 Emotivo:<br/>                 pulsión+/pulsión-<br/>                 Externo:<br/>                 existencia individual/estructura social<br/>                 Existencia individual:<br/>                 vida íntima personal/ vida cotidiana social<br/>                 Estructura social:<br/>                 dominio/ subordinación /<br/>                 posibilidad/imposibilidad</p> | <p><b>Eje práctico:</b><br/>                 sacro/profano<br/>                 Sacro:<br/>                 trascendencia/sobrenatural<br/>                 Profano:<br/>                 immanencia/material<br/> <br/> <b>Eje actancial:</b><br/>                 subjetividad/objetividad<br/>                 Subjetividad:<br/>                 activa/pasiva<br/>                 Objetividad:<br/>                 Valor/capacidad</p> | <p><b>Eje de la manipulación(comunicación)</b><br/>                 persuasión/coacción<br/> <br/> <b>Eje cosmológico:</b><br/>                 inmanente/trascendente<br/> <br/>                 Eje ontológico:<br/>                 sobrenatural/material<br/> <br/> <b>Eje cualitativo:</b><br/>                 positivo/negativo</p> |
|---|---|--|

Cada una de las dimensiones de la magia, como escenario cultural, no es más que una figuración de la matriz de matrices, la combinación de los diversos elementos que la conforman de manera nuclear o periférica, con la exteriorización de unos o la interiorización de otros.

En principio podemos observar que la matriz teórica simplificada ya corregida, aporta los ejes práctico y lógico. El eje actancial- la relación objetividad/subjetividad- lo aportó la matriz del campo mágico así como el eje cualitativo, este último de forma implícita por lo que tuvimos que explicitarla. El campo mágico general se expresa- principalmente- con los ejes actancial y cualitativo, y en forma secundaria con el lógico, conformando así la combinatoria base del dominio

Los actores, se vinculan en principio con el eje actancial- polo de la subjetividad- y el transformacional, en principio; y con el polo emotivo por la definición constitucional que vincula al objeto con el sujeto, ya como valor catectizado o capacidad definitoria. Pero también con el eje cualitativo, a través del imaginario que divide el campo mágico en negro y blanco. El sujeto es capaz o incapaz por la posesión del objeto modal (que llamamos calificación o capacidad), virtual o realizado por la posesión potencial o efectiva del objeto de valor deseado (también virtual o realizado según tenga la posesión potencial o real del objeto). Las formas de la subjetividad- de relacionarse con las formas del objeto y con otros actores a partir de éste- pueden ser no sólo de capacidad sino también de actividad: agente (realiza la acción) o paciente (recibe la acción), que se manifiestan actancialmente en el destinador y el destinatario respectivamente.

Las acciones se definen en la junción del polo racional lógico básicamente, pero en relación con el polo emotivo- que fundamenta la motivación de los agentes y pacientes de la misma- en su vinculación con el objeto. Por esto la acción se contextualiza en el polo externo del eje lógico, se realiza con la finalidad de conseguir objetos para a partir de ellos dominar a otros sujetos, o para que dejen de ser obstáculos en la consecución de más objetos. La acción combina la junción con la lógica externa de la dominación y la competencia de la vida cotidiana social e íntima personal (nodo de la existencia individual), con el eje actancial. Pero no tiene sentido si no se vincula esto con el eje práctico, con la forma en que la magia corre de lo sacro a lo profano, de lo trascendente a lo inmanente y de la materialidad a lo sobrenatural, enfatizando los segundos términos de cada una de estas oposiciones. Las dos formas de manifestación de éstas últimas oposiciones, nos conducen al llamado eje de la cosmológico (trascendente/inmanente), y las formas de manipulación (comunicación) que se entablan en ambos ámbitos a éste: persuasión/coacción. La enfatización mágica es inmanente pero no excluye del todo al paradigma opuesto en su eje cosmológico, así como también usa preferentemente de la coacción como forma de comunicación pero no se excluye totalmente el uso de la persuasión. Eso se manifiesta en la matriz de matrices con un cilindro que atraviesa

todo el modelo tridimensional, ya que por otra parte tampoco lo sacro religioso excluye totalmente la coacción aunque use preferentemente la persuasión.

La combinatoria de los objetos inicia en el polo objetual del eje actancial en correlación definitoria con la subjetividad a partir de la pulsión emotiva. Los objetos mágicos manifiestan la capacidad transformatoria (modalidad o calificación del polo objetivo) para producir la junción, y la propiedad que lo permite derivada de la analogía del polo lógico-simbólico (paradigma o sintagma). Los objetos de valor- objetos del deseo- son los buscado por los sujetos y motivo y fin de la transformación. Pero a esto tenemos que añadir la noción de separación, ubicada en la estructura social de la lógica externa, que jerarquiza diferenciadamente las capacidades y valores que en principio son tan sólo diversos, y que con esta diferenciación lógica se hace *socio-lógica* con el mana y sus conceptos relativos que se definen por su cercanía con la falacia argumental.

El tiempo y el espacio mágico, como todas las dimensiones de la situación social, se acomodan dentro de la estructura bipartita del dominio mágico: blanco o negro. Espacio y tiempo son la axiologización de la junción, el eje cualitativo y la junción lógico-simbólica se vinculan y manifiestan en el espacio y el tiempo, pero también se jerarquizan y no sólo se califican, y esto es parte del dominio, poder y diferenciación por la distribución desigual de objetos (de valor o capacitantes). La distribución desigual del poder en lo que sólo es en principio pertinente, permite la jerarquización; pero esto no es lógica interna sino social, como lo marcan Harris y Mauss al hablar del mana y su desigual distribución en correlación directa con la jerarquización de la estratificación social.

A nivel superficial, un rito es una expresión plástica en la que se manifiestan de una manera ostensible y observable las dimensiones de la situación social: actores, acciones, objetos, espacio y tiempo. A nivel profundo, se definiría como una región determinada en el espacio tridimensional (formado éste a su vez por la integración de los ejes y subejos), que tiene como aristas los diferentes polos de ejes y subejos integrados y que emergen con la actualización del rito. Esta es una definición multidimensional que va más allá de la forma de representación, transformación o posicionamiento social (ideológico, funcional y/o valoral); por la manera en que las oposiciones se relacionan entre sí en determinada combinación.

Podemos ver que la matriz de matrices corrige y supera la matriz enumerativa de transformaciones teóricas, y que además integra y sistematiza a las matrices surgidas de la matriz simplificada de las teorías en relación con las matrices de las diversas dimensiones de la situación social. Con lo que se cumple el objetivo final de esta tercera parte.

#### 4.- Conclusiones

Como producción mental, la magia en Jesús María es una representación analógica de la existencia individual, mediada por elementos (y contextos) de la más diversa procedencia. Destacan de manera importante la religión, la herbolaria, la vida cotidiana (cocina, quehaceres domésticos), algunos fármacos y químicos y elementos científicos de paradigmas pasados y otros bienes culturales caídos, como santos expulsados del santoral- el caso de Santa Bárbara- o no aceptados (Santísima Muerte). Es obvio lo heteróclito y el uso de la intuición sensible y la sistematización formada sobre restos o elementos sueltos de sistemas ajenos entre sí. Esta composición del sistema se da a partir de las leyes de la analogía- semejanza y contigüidad- que permite incorporar elementos en un sistema abierto pero con finalidades muy claras: la transformación simbólica de estados. La analogía, la relación sustantiva de elementos, se da a partir de los canales de la intuición sensible: tacto, gusto, vista, olfato y- con menos frecuencia- el oído. Pero hay también un uso servil de la homología- de la semejanza y la contigüidad conceptual y no sustantiva- de forma interiorizada y como medio para la analogía. Como puede verse arriba en la tabla *Observaciones a la contrastación entre la matriz teórica y los rituales* la lógica simbólica de las operaciones analógica se da impecablemente en todos los ritos, pero en 14/25 la metonimia es una operación secundaria que además de todo se transforma en metáfora; no puede ser de otra manera pues es necesario el cambio de contexto, como lo advierte Leach.

La lógica interna de la magia de Jesús María, no sólo incluye los mecanismos racionales de la analogía y la junción, supeditadas a la intuición sensible, sino que además y de forma muy característica tiene una lógica pulsional que mezcla lo emotivo con lo racional. La magia no sólo es representación analógica que busca la transformación de estados, es una representación que busca una transformación simbólica de estados con respecto a objetos cargados de pulsión, de deseo o de contradeseo, de pulsión constructiva o destructiva. El par ejemplar es el deseo y la envidia, como emociones, pero esto es sólo la muestra analógica de dos paradigmas de elementos, de sentimientos positivos o negativos entre los sujetos por la posesión de los objetos. Esto es, hay motivos mezclados, no existe una separación entre lo racional y lo emotivo, entre el sentimiento y lo místico.

Como pensamiento, hay en la magia enunciaciones analógicas de transformaciones simbólicas, hay mitos. Estos son la forma de ordenar, acumular y manipular la experiencia del mundo que se activa en el rito. La misma consistencia del campo mágico en Jesús María con una rígida oposición binaria corresponde a la lógica del mito, no importa que los elementos provengan de la religión y su abstracción ética: Dios, el bien y el curanderismo; el Diablo, el

mal y la hechicería. Los mitos fundantes de las mitades respectivas dan sentido a esta partición, la que a su vez divide el campo y las acciones respectivas de cada tipo de magia. Esto es importante porque, como puede verse en la tabla *Observaciones a la contrastación entre la matriz teórica y los rituales*, las entidades sobrenaturales son tanto personales como impersonales, sin dudar que la religión hace uso preferente de la personalización numínica pero debemos resaltar la indiferencia que al respecto hallamos en los ritos de la magia jesumariense.

No sólo la tipificación mágica proviene de la religión católica, ésta también aporta otros mitos, ritos y demás elementos relativos a ambas cosas. El Doctor Castaignts ha hecho notar una característica de esta relación que también se halla en el orden del pensamiento, las actualizaciones mágicas de la religión no son gratuitas, ambas dependen de una misma matriz de transformaciones en la que se corre de la diferencia hasta la coincidencia (ver el esquema del pensamiento mítico-mágico). El feligrés católico es un rol del escenario cultural religioso, el cliente es un rol del escenario cultural mágico; ambos se activan sin conflicto en los mismos sujetos en Jesús María. El primero se vincula con la aceptación de imperativos colectivos, el segundo con la consecución del objetivo personal. Pero en la práctica se diluye esta diferencia por la vinculación con las necesidades inmediatas de la existencia individual. Los mitos ejemplares del catolicismo aportan símbolos ejemplares para la religión y la sublimación de la solidaridad humana, pero también representan transformaciones simbólicas que contrarrestan la dureza de la necesidad: los milagros. Los santos y los elementos litúrgicos se convierten en “signos” levistosianos que pasan de un contexto al otro sin ningún problema, los significantes se utilizan en ambos ámbitos; ya sea para manipular lo inmanente a favor de lo trascendente, como en el martirio crudo y hasta grosero en pos de la santidad religiosa. Ya sea para manipular lo trascendente para conseguir lo inmanente, como poner al santo del amor de cabeza para conseguir pareja. Las relaciones entre lo sacro y lo profano se funden en la religión popular hasta confundirse, aunque al combinarse con otras variables se separan. El imperativo colectivo como guía, la institucionalización y la exclusión forman la religión oficial; la instrumentalización del imperativo colectivo, con o sin institucionalización, para fines inmediatos, constituye algo que se supone religioso o no según la participación de la institución autorizada. La instrumentalización del imperativo colectivo o su posposición, sin participación de entes institucionalizados y con la desautorización y/o desdén oficial, para fines inmediatos, produce magia. Sin embargo, la matriz fundamental de representación y transformación simbólica permanece idéntica. Añadamos que lo observado en la tabla *Observaciones a la*

*contrastación entre la matriz teórica y los rituales*, muestra que la diferenciación entre la coacción mágica de lo sobrenatural y su contraparte religiosa, la persuasión, no es operante del todo en la magia estudiada, ésta hace uso de ambas y la pretensión de que la coacción es exclusiva de la magia y la persuasión de la religión se cae; sólo queda hacer notar que la magia es, con respecto a lo sobrenatural, predominantemente coercitiva y la religión preferentemente persuasiva.

El dominio mágico se parte en una simetría mítico-ideológica más que referencial, la magia negra y la blanca son caracterizaciones de la cultura ideal. Los casos concretos muestran una magia blanca que actúa contra un antisujeto, un antiobjeto y un antidestinador más virtual que real, más imaginado que concreto. Sólo la magia del contrario es negra, la propia no. Las personas que “trabajan lo negro” son señaladas por su contrario, pero ellas mismas- aun señaladas- no se ostentan como tales. Ya vimos que es magia tradicional, sectaria y privada, que se transmite oralmente, por la familia o por un aprendizaje con un especialista. No olvidemos recordar los datos que sobre la tipología mágica arrojó la tabla *Observaciones a la contrastación entre la matriz teórica y los rituales*. La magia jesumariense es predominantemente blanca, sólo hay un rito de magia negra, más bien supuesto que realizado. En el mismo sentido tipológico, vemos que no hay una división tajante entre las formas metonímica y metafórica de proceder como para hacer una tipología con estos criterios, y además no hay división de magias según la capacidad innata o adquirida para realizarla, muy a pesar de que se admitan capacidades innatas para hacer transformaciones mágicas como el “mal de ojo”.

La necesidad de mostrar la transformación del pensamiento mítico-mágico nos obliga a adelantar algunas características del polo externo del eje lógico, y otras del eje práctico que se vinculan con las condiciones existenciales, por lo que no se insistirá tanto en la relación de la magia con otras instituciones convencionalmente aceptadas desde la lógica del poder estatal.

En lo que respecta a las condiciones existenciales, la magia en Jesús María es una institución tradicional al margen de la aceptación oficial del poder del Estado. Ya vimos como esto hace que se transmita al margen de instituciones y formas institucionales y sistemáticas. Su cultivo es cerrado pero difuso, todas las clases sociales la cultivan. No parece ser tampoco una funcionalización alienante de la clase hegemónica para sostenerse en el poder ni tampoco una manifestación de la clase subordinada contra la lógica de la ciencia burguesa y el mercado; no es ni resistencia cultural, ni ideologización dominante. Ni alineación ni alienación, con el poder. Existe en cambio una instrumentalización de disputa simbólica muy importante que

acompaña a la competencia social en todos sus niveles. Sin embargo esto no amplía mucho su horizonte, la magia en Jesús María es privada, soluciona problemas y disputas personales. Participa en la arena social que se construye en el micromundo del sujeto, no va más allá de éste. La vida cotidiana y su contraparte implícita- la vida íntima- se defiende con la magia de las intrusiones que estorban la consecución de objetos, la continuidad automática que se repite cuando hay problemas que superen la capacidad del sujeto. Los problemas que superan la capacidad del sujeto, que producen crisis existenciales íntimas o de manipulación del entorno inmediato, crisis de salud o económicas, son los que llevan al sujeto de cualquier edad, sexo o clase socioeconómica con el curandero, todo lo dicho se puede comprobar en la tabla *Observaciones a la contrastación entre la matriz teórica y los rituales*. La magia les restituye a los sujetos en crisis el orden perdido, dándoles la causa de sus problemas, modelando su conducta y elevando su trivialidad cotidiana al orden cósmico del mito. La inmanencia despreciada por la religión, el problema y el deseo que no se resigna, encuentran salida y forma en el rito mágico. Satisfactor de la pulsión pospuesta y reprimida, el curandero construye un cambio simbólico a la medida del sujeto y restituye el sentido al caos.

La magia explica, modela, reconstruye y manipula el mundo desde el simbolismo, concentrándose en el micromundo del sujeto, dándole vías a sus deseos y racionalidad a su existencia.

En lo teórico, tenemos que concluir que la diferencia entre pensamiento mítico-mágico y la magia como práctica, es capital para comprender la magia como sistema de pensamiento y como sistema de conducta, e incluso como pensamiento ideológico amplio que incluye a la magia, a la religión y a una enorme porción del sentido común. Esta diferenciación nos permitió reducir la matriz teórica de calidad meramente enumerativa a una matriz con elementos y reglas en número reducido y ordenado en torno a dos ejes: el lógico y el práctico. El primero como fundamento del pensamiento mítico-mágico en general y el segundo de la realización del rito. Al confrontar esta matriz con la etnografía, se pudo conseguir las matrices relativas a las dimensiones del escenario cultural mágico como categorizaciones de la situación social. A las cuales finalmente se les redujo a una matriz de matrices con tres ejes fundamentales: lógico, práctico y actancial. Y dos ejes articuladores de éstos: el comunicativo-manipulatorio y el cosmológico, relativos a la vinculación de los planos terrestre y numínico. A todo esto se añade el eje cualitativo que no es más que la perspectiva del sujeto beneficiario del ritual: lo positivo y lo negativo, el destinador que otorga objetos positivos (Dios) y el antidestinador que aporta objetos negativos (el diablo) parten el campo mágico en magia negra

o hechicería y magia blanca o curanderismo. Por eso se muestra el eje como flechas que giran ya en un sentido o ya en otro según la perspectiva del sujeto en el ámbito del destinatario o antidestinatario.

Esta matriz es el desarrollo de dos ideas aportadas por el tutor del proyecto, una matriz de matrices que incluían las transformaciones, los objetos de valor y modal y los actantes, en una matriz general. La otra idea consistía en encontrar las oposiciones sumarias fundamentales, usarlas como ejes y cruzarlas para luego usar los polos como vértices complementarios de un rombo de terminales fundamentales. De ahí a la formación de un modelo tridimensional sólo restaba un paso. La matriz comprende las relaciones y los elementos fundamentales de la magia en Jesús María que se puede generalizar para estudiar otros casos.

La matriz permite algunas observaciones a las teorías antropológicas que tratan el tema sobre la magia. Definitivamente, la aportación de los intelectualistas decimonónicos- Tylor y Frazer- en relación con la naturaleza lógico-simbólica de la magia, expresada por las leyes de la analogía permanece. Como también su percepción de que éstas acompañan a un sustrato emotivo que suponían propio de los primitivos. Se hace a un lado su velado juicio de valor en torno a la confusión que hay entre error y ambigüedad y su débil concepto de lo simbólico como lo exclusivamente acontecido en la mente. Pero se sostiene la idea de que hay una falacia fundamental detrás de la argumentación mágica. Del mismo modo, no se puede sostener que la magia sea una supervivencia o un síntoma de atraso, todo parece indicar que acompaña al ser humano en toda la historia- y lo acompañará- como un modo de pensamiento siempre inherente a la humanidad. Otra cosa que no se puede sostener es la reducción de la magia a una mera manifestación de las leyes de la analogía en relación con seres impersonales, la magia hace uso también de seres personalizados gracias a esas mismas leyes, y por su relación tan íntima con la religión- negada por Tylor y aceptada por Frazer- como partes de un mismo sistema. El neointelectualismo de Horton supera los defectos de sus antecesores, pero no deja de lado la función de la magia como un sistema explicativo que asciende desde la problemática insoluble que se produce en la vida cotidiana, reduciéndola y explicándola por medio de un sistema con elementos en número limitado y ordenado, al interior de un contexto precario que llama predicamento cerrado: conservador, tradicional, sectario, tautológico y en cierta forma autoritario. Si se aplica esto a un microcontexto, a un escenario cultural de una sociedad compleja, las indicaciones de Horton revelan aspectos importantes y valiosos que hay que considerar en el polo externo del eje lógico.

Los durkheimianos revelan la importancia del contexto como causa de la consistencia mágica, Durkheim aporta la definición de la magia por el déficit institucional y su carácter egoísta y profano, cosa que sigue Mauss al ampliar la magia a una manifestación de la marginalidad que se hace potente en el mana. La ambigüedad de los elementos que se ubican entre fronteras socioconceptuales- ignaurada por Mauss- es seguida por Mary Douglas, quien define a la magia dentro del área de ambigüedades producida por lo indefinido. Hay lo que llamamos “misticismo”, para introducir esta conceptualización en nuestra problemática. La práctica de la magia es profana, antisocial y suplica a lo numínico tanto como lo coacciona. Los durkheimianos definen el eje lógico externo, centrándose en la lógica socioestructural y un tanto en el poder desigual que acarrea la institucionalidad o la convención.

Vale la pena hacer un breve paréntesis, pues este trabajo permitió esbozar una respuesta al problema de las religiones éticas- sin Dios, como el budismo - y las religiones en las que se producen los dioses con los ritos- como la religión hindú- al menos en su origen. Este problema lo enfrentó Durkheim y lo resolvió con la dicotomía sagrado/profano. Pero puede asegurarse que su calidad de religión está también en la forma en que el pensamiento mítico-mágico, y su función modelizante-transformatoria, produce religiones en la que las transformaciones se dan con la ausencia de agentes externos y sólo es necesario la acción reflexiva del creyente para lograr la transformación interna que conduce al nirvana- estado interno, o la producción de agentes- u otros objetos de valor construidos. El rito actualiza mitos fundantes que permiten la transformación ritual, ya sea por medio de valores o historias ejemplares de tipo ético, épico o cosmogónico.

El funcionalismo emotivista- con Malinowski- hace notar la importancia de la magia como reducción de la ansiedad frente a la incertidumbre. Se centra en el polo interno de la lógica, en lo emotivo de la lógica pulsional así como en la existencia individual del polo lógico externo, en la vida íntima y la vida cotidiana. Por su parte Lowie hace una importante anotación: las leyes de la analogía no sólo producen magia sino pseudociencia, y Frazer se equivoca al equiparar ambas cosas. La magia precisa de las emociones de temor y reverencia frente a lo numinoso, requiere del motivo mezclado que surge de la pulsión en relación con lo místico, la pseudociencia es tan sólo una aplicación mecánica e instrumentalista de la analogía.

Para los procesualistas hay desde la racionalización de la desgracia y la arena social en la que se desarrolla la magia, hasta la demostración de la antiestructura. Hay detrás una hipótesis precarista del contexto social de la magia. Ésta se produce en sociedades simples que rehuyen y condenan la acumulación de bienes y la magia asegura la “*mediocritas*”

homologante que conserva lo dado. Ya vimos que es importante destacar el contexto de lucha, en la lógica externa en el polo de la estructura social, pero no sólo en una sociedad precaria hay arena social, no sólo donde no están claros los criterios de distribución de la retribución se dan conflictos. La lucha por los bienes y el prestigio desde el simbolismo puede darse en contextos menos precarios.

Los hermenéuticos van por el sentido, por la relación entre el polo interno de la lógica y el polo externo de ésta. El sentido frente a lo dado, la necesidad de dominar y ordenar el caos que amenaza la capacidad analítica, física y sentimental, construye a la magia como una respuesta frente a las vicisitudes inmediatas de la experiencia cotidiana.

Los teóricos materialistas- incluidos a López Austin, Godelier y Harris y en parte hasta Aguirre Beltrán- suponen una construcción ideológica que manipula al mundo pero desde la lógica de la dominación y de la distribución desigual del conocimiento tanto como del producto social. Es decir, nos dan una hermenéutica de la sospecha sobre el subeje lógico-simbólico, en el que se correlaciona la analogía con la distribución del poder dada en la estructura social. Pero también aporta la duplicidad de la lógica mágica: el efecto de la lógica en sí misma, y el efecto del contexto sobre la lógica interna. Harris, incluso, reduce el misticismo del mana a un poder derivado de la asimetría social, como efecto y no causa (a diferencia de Mauss que invierte esta relación).

Finalmente el estructuralismo proporciona el eje lógico interno, la lógica de la analogía y su desarrollo con las ideas de Leach en torno a la conversión del signo en metáfora y de ésta a señal. Del mismo modo, aporta al eje práctico las diferencias polares ejemplares de lo sacro y lo profano, el sacrificio y el hechizo. Mientras que Lévi-Strauss explica la naturaleza sustantiva de la analogía por su vinculación con la intuición sensible, así como la forma en que se construye desde la conjunción de lo múltiple en un nuevo contexto. Esto explica la lógica sistémica interna, pero una lectura atenta de *El pensamiento salvaje*, muestra consideraciones cercanas a la lógica emotiva de la pulsión.

Para estudios posteriores, es necesario estudiar el sistema mágico como un sistema retórico, lo que implica internarse con más intención y atención en el estudio de la retórica estructural y la eficacia simbólica, cosa que a su vez exige la profundización de estudio del psicoanálisis.

La magia como sistema persuasivo, desnuda las relaciones fundamentales del pensamiento mítico como base de otros sistemas de persuasión como la política, la publicidad y en general de toda función social vinculada con el hacer-creer o con el decir-hacer, con la

creación de realidades de sentido que se objetivan y tienen efectos en la vida material. Este proyecto se llamaría aproximadamente así: “*Como se hacen cosas con símbolos mítico-mágicos*”, con todo el respeto que nos merece el filósofo parafraseado.

Por ahora los objetivos de este trabajo, consistentes en realizar una matriz teórica de transformaciones sobre la teoría antropológica de la magia, realizar una etnografía en Jesús María para describir el contexto de producción y uso (condiciones existenciales) de la magia (como sistema de pensamiento), y realizar una etnología que explique la etnografía descrita en el ámbito de la generalización y la teoría antropológica, contrastando la matriz teórica y las matrices derivadas del trabajo etnográfico, para cumplir con un objetivo general en el que se relacione la magia como producción mental con su contexto, analizando tanto a la producción mental como su base social, y a la naturaleza de la relación entre ambos aspectos, se han cumplido al menos formalmente.

### Notas

1. Segundo Encuentro de Medicina Tradicional y Herbolaria, Jesús María Aguascalientes, Septiembre del 2000.
2. Los pueblos de indios son San Marcos, San José de Gracia y Jesús María. De ellos sólo sobrevivieron como tales San José de Gracia y Jesús María.
3. Existe otra versión acerca del motivo de la donación del capitán Rincón Gallardo que en realidad no se contrapone con la versión expuesta por Gómez Serrano, en la que se afirma que les cedió las tierras de Jonacatique para desalojarlos de otro sitio en el que tenía el “hijadero” de sus ovejas.
4. Aguirre Beltrán hace notar que las mezclas y los indios se marginaron en la estructura colonial, y eso fue una condición importante para practicar esa medicina sincrética (medicina-folk española, azteca y negra) que combina lo místico y lo terapéutico. Esas condiciones de marginación y pobreza se observan en la época colonial de Jesús María, por lo que se puede afirmar que esta tesis vale para la formación histórica del complejo mágico, por más que no sea la situación actual.
5. En Turner “dominante” se predica de un símbolo que es central y definitorio en la celebración de un ritual. En Spradley es cualquier término que comprende a otros términos en una relación de inclusión y no sólo de jerarquía simbólica como en Turner. Además el término dominante de Spradley se puede incluir en otro, cosa que es impensable en la jerarquización ritual de Turner por más que sean homófonos.
6. Son “emic” los términos definidos y usados por los actores, “etic” son los términos del analista.
7. En Jesús María si se practica la medicina tradicional en el sentido en que la enuncian Roberto Campos (1992), Aguirre Beltrán (1963) y Noemí Quezada (1989), pero el uso de la medicina social- científica- es más o menos accesible y la marginación socioeconómica no hace que se cultive la medicina tradicional como una desesperada estrategia de supervivencia, al menos en la actualidad. El rol y la esfera de expectativas de los especialistas está muy bien delimitada en un bien inscrito “pueblo de indios”:
8. Lo que Aguirre Beltrán (1963) dice en torno a la medicina-folk española (veáse arriba en el 1.16) en torno al rol de Dios y el Diablo, se evidencia aquí de manera muy clara. El dispositivo de oposiciones entre el mal y el bien se sostiene como estructura donde se monta la cosmovisión mágica, pero en el ámbito de las relaciones personales y de los agentes humanos, por lo que el pecado como causal del castigo desaparece y con ello el esquema característico del caso desobediencia:castigo::obediencia:gratificación. El dominio es estructurado por lo que el autor llama hechicería.
9. Estos resultados conducen a las condiciones existenciales de la producción y uso de la magia, puede verse que la magia es tanto una respuesta a una situación precaria, como una explicación de una situación caótica, como una forma de modelar la realidad cuando esta pierde sentido, sin olvidar su campo específico: el deseo contra las

reducciones coactivas de la realidad, es entonces una inversión de lo real por lo deseado. Es pues el cincelado de la vida íntima y la vida cotidiana en un contexto social (competitivo por el dominio y la existencia de oportunidades de actuar) a medida del deseo y con la lógica analógica dentro de una práctica que revuelve lo profano y lo sacro privilegiando lo primero, en aras de fines inmanentes y coactivos.

10. Términos tomados de los informantes de la parte 2.3.
11. De nuevo se destacan las condiciones de producción, pero ahora en el aspecto de la estructura social: la magia se aprende y se cultiva al margen de las estructuras válidas del Estado y la Iglesia: la academia, la ciencia y el culto regular.
12. La modalidad, o capacidad, se define en el 3.1.3 y el 3.1.4 del apéndice semiótico al final del trabajo.
13. En el 3.1.4 del apéndice semiótico se define el rol actancial.
14. En el 3.1.1 del apéndice semiótico se explica el esquema actancial.
15. En el 3.1.2.3.1 del apéndice semiótico se explica el concepto de transformación.
16. Es junción el eje que une y comprende tanto a la conjunción como a la disyunción.
17. Su corrección binaria, permite pensar y ordenar al mundo en forma sumaria y transparente, la magia ordena la realidad con gran economía de pensamiento, lo que facilita la organización los hechos antes de su actualización o realización con esta estructura modelizante previa.
18. Noemí Quezada (1989:35 y ss.), en su trabajo sobre la medicina y el maleficio en la época colonial, muestra que la predestinación (capacidades innatas) era una característica de los brujos, esta se manifestaba en signos anteriores al nacimiento del sujeto: salir y volver al vientre, nacer en el orden séptimo de los hijos, (podría añadirse que llorar antes de nacer). También era opinión común que los defectos físicos eran signo de capacidad mágica. Lo innato se puede encontrar en los testimonios que la etnohistoriadora encuentra en quienes aseguraban curar por la gracia divina, pues nunca habían estudiado como curar. Asimismo, nos informa sobre la transmisión familiar y por aprendizaje del conocimiento médico-mágico. La iniciación era por cuatro variantes: enfermedad, un sueño, muerte y resurrección, resistencia al fuego y castigo. En Jesús María mencionan la enfermedad, el sueño y la “mandá”, pero no hay una institución que realice el rito de paso, sólo la cosmovisión mágica que regula la experiencia personal. Por otro lado, el trance mágico no es usado, se presume la capacidad de “irse”, de concentrarse hasta controlar el mal, pero es de un escaso dramatismo entre las curanderas. El trance mágico lo realizan otras “instituciones” parareligiosas como “Fe, Esperanza y Caridad” que son vistas con mucha desconfianza- y recelo porque ofrecen servicio sucedáneo- por las especialistas de Jesús María.
19. Véase el 3.1.2 del apéndice semiótica para comprender el programa narrativo

20. Término etic para designar a quien ejecuta actos mágicos en general.
21. Término etic para definir de forma estable y unívoca un conjunto de términos emic.
22. Lo que revela esta matriz es la distribución de roles a partir de la distribución social del conocimiento y de la administración diferenciada de los símbolos en la estructura social, con sus agentes y pacientes, sus destinadores y destinatarios y sus respectivas calificaciones y estatus sociales, modelizado todo por la estructura de la *Matriz general del dominio de la brujería*.
23. En el sentido de Lévi-Strauss , veáse el 1.16.
24. Noemí Quezada (1989:61 y ss.) muestra un cuadro de roles médico-mágicos (inspirado en López Austin) que generan especialistas y funciones, algunas cosas corresponden en algún grado con lo visto en Jesús María, como puede observarse en el siguiente cuadro:

<b>Clasificación Quezada-López Austin</b>	<b>Función equivalente en Jesús María</b>	<b>Tipo de magia de Jesús María</b>	
Hechicero	Hechiza con aliento	Inexistente	
	Manipula amor y odio	Hechicero o curandero	
	Usa muñecos para dañar	Hechicero o curandero	
	Hechiza con plantas	Hechicero o curandero	
Adivino	Con agua	Hechicero o curandero	
	Usa alucinógenos	Inexistente	
	Sangre y ceniza	Inexistente	
Médico tradicional o curandero	Cura de maleficio	Curandero	
	Restituye sombra	Curandero	
	Cura mal de ojo	Curandero	
	Pinta figuras en el cuerpo	Inexistente	
	Cura con saliva	Curandero	
	Cura con aliento	Inexistente	
	Pulsador	Inexistente	
	Sobador	Curandero	
	Cura con limpias	Curandero	
	Apretando	Inexistente	
	Chupando	Curandero	
	Sangrador	Inexistente	
	Cura con ventosas	Curandero	
	Huesero	No es rol mágico	
	Pisotea gente	Curandero	Blanca
	Partera	No es rol mágico	
Ensalmador	Hechicero o curandero	Negra o blanca	
Pactario	Hechicero	Negra	

Vendría bien hacer algunas precisiones: la bruja blanca es lo que se llama en Jesús María curandera; la bruja negra o hechicera suele llamársele bruja a secas. El huesero y la partera no son roles mágicos en Jesús María, los curanderos jesumarienses (brujos blancos) quitan lo que los hechiceros (brujos negros o brujos a secas) ponen, que sería lo que Noemí Quezada identifica así: “En la categoría de hechizo, maleficio, daño o simplemente mal, se incluyen, la mayor parte de las veces, padecimientos desconocidos que no podían ser tratados con las técnicas, ni con los medicamentos que manejan los especialistas, atribuyéndole una connotación mágica a la enfermedad” (1989:73). Esto revela que en realidad no corresponde la terminología de la autora con lo levantado en el trabajo de campo en todos los casos, los especialistas estudiados en este trabajo tenían funciones o sólo mágicas o preponderantemente mágicas; lo médico tradicional como sinónimo de curandero no aplica en este caso de forma general ni exacta.

25. La lógica simbólica interna trata de remediar por medio de transformaciones simétricas entre lo dado y lo transformado, las disonancias de la lógica externa, sobre todo aquellas que afectan la existencia individual: vida íntima y vida cotidiana.
26. La competencia en herbolaria en Jesús María surge de sus condiciones de existencia, su vida cotidiana en las regiones que mayor cantidad de hierbas medicinales silvestres existen en Aguascalientes: la Sierra Fría y el municipio mismo de Jesús María. Pero también por las condiciones socioeconómicas que les permitieron sobrevivir gracias a los productos de la tierra, como puede verse en (2.1). Aguirre Beltrán (1963), Noemí Quezada (1989) y López Austin (1975) remontan la herencia del conocimiento herbolario a los grupos prehispánicos, las plantas traídas por los españoles se refuncionalizaron y el negro, desterrado y desposeído, poco pudo aportar.
27. La separación es conceptualizada particular e importantemente por los durkheimianos, véase Mauss (1.5) y Douglas (1.6) en el marco teórico, aunque también puede hablarse de persistencia cultural. Noemí Quezada (1989) en el cuadro 4- en el apéndice de su acucioso trabajo documental en los archivos de la inquisición- describe: “ Año: 1792; medicamento: excremento; Enfermedad que cura: amansar al marido; Modo de empleo: sobre un excremento humano colocar un cabo de vela encendido arrojando romero; Lugar: Querétaro...Año: 1721; medicamento: umbilical, cordón; Enfermedad que cura:buena salud y suerte; Modo de empleo:consagrado por tres misas, se prepara con el un amuleto; Lugar: Veracruz”.
28. La separación no es más que la figuración de la disyunción, por un lado, y de la ambigüedad entre las fronteras socioconceptuales, la marginación y la ambigüedad son los términos que han usado los durkheimianos.
29. La relación con la religión oficial se resuelve por el uso de entidades trascendentes con el uso de la lógica simbólica mágica y sus leyes de contigüidad y semejanza, llevando el significante religioso de su contexto trascendente y su comunicación persuasiva a un contexto inmanente que coacciona a la entidad o la naturaleza con fines inmediatistas. Esto se verá al analizar los ritos en (2.3). El fondo de esto se halla en la medicina-folk española.

30. La comercialización de los productos mágicos se inserta en la lógica del mercado, en la lógica externa relativa a la estructura social. El fondo de la herencia española, indígena y negra, se ensancha con la incorporación de la lógica expansiva del mercado, la incorporación de otras tradiciones como la oriental y el “hágalo usted mismo” del consumo generalizado.
31. Esta matriz se desarrolla en el orden absoluto del pensamiento, los dos ejes son simbólicos pero pueden figurarse de múltiples formas personales o impersonales que portan estas capacidades en múltiples contextos que la magia recorre: religión, herbolaria, objetos culinarios, cosmetología, etc.
32. En sentido profundo esto no es más que una figuración de la junción, lo conjunto está cerca y por eso afecta, lo disyunto está lejos y por eso no afecta de manera positiva o negativa (objeto o antiobjeto respectivamente).
33. Esta selección de los días viernes y martes como señaladamente mágicos ya se daba en la época colonial como lo investigó Noemí Quezada (1989): “Se observa nuevamente la importancia del siete como número mágico en la edad y en el embarazo de la madre, así como la inserción del día viernes, considerado propicio para las actividades mágicas hasta nuestros días.”(p. 37). La ingestión de la Rosa María (forma femenina del peyote) diluida en azúcar: “Se llevaban a cabo varias tomas en diferentes días no consecutivos: ‘tres veces en varios días, dos veces por semana durante seis semanas o bien martes y viernes (p. 51). El mal de ojo lo curaba “Matiana Saldaña conocida como la pastora, curaba a los dolientes sólo los viernes, transcurrido ese día consideraba que ya no tenía salvación el enfermo y era inútil el tratamiento” (p. 77). También se observa que la mayor jerarquía, peligrosidad y potencia del viernes arranca- cuando menos- de la misma época: “José Antonio curaba con saliva, reforzando su técnica con una Santa Cruz, la imagen de Jesucristo, agua bendita para rociar al paciente, algunas oraciones y diversas yerbas; pero cuando las oraciones las efectuaba en viernes, con sólo usar su saliva era suficiente para curar cualquier tratamiento” (p. 80). En el mismo tenor, se lee en la página 38, que un saludador sólo podía diagnosticar los viernes la muerte de las personas.
34. Jociles Rubio (1999 ) distingue de entre las técnicas de investigación, aquellas que describen como se dicen las cosas (discursivas) de las que describen lo que se dice (referenciales). Entre estas últimas están el análisis semiótico greimasiano y la etnosemántica (esta última como técnica de recolección y análisis de datos), usadas en esta segunda parte del presente trabajo. La finalidad de su uso es satisfacer el objetivo específico 3 y vincularse con la hipótesis sustantiva.
35. Esta noción de que la magia sólo daña a quien esta cerca, la hizo notar Evans-Pritchard entre los azande (Evans-Pritchard, 1997).
36. Este tipo simbolización se explica en el apéndice semiótico en el 3.1.2.3.1.
37. En realidad la espacialización se presenta, a nivel de las transformaciones o narrativo, como una obtención o pérdida de ciertos valores asociados al lugar, Blanco y Bueno (1989: 90) afirman: “El desplazamiento no es otra cosa que el juego de conjunciones y disyunciones entre un lugar y otro, con los valores a ellos vinculados”. Esto permitirá

axiologizar la proxemia y comprender el porque se da la oposición entre lo blanco y lo negro en la magia, así como la forma en que se instrumentaliza el espacio desde su simbolismo.

38. La manipulación y la sanción son eventos cognitivos explicados en el gráfico sobre las fases del algoritmo narrativo en el 3.1.3.4 del apéndice semiótico.
39. Ver la mecánica del cuadro semiótico en el apéndice semiótico.
40. Se transcribe a continuación las partes esenciales de la entrevista, la informante era muy comunicativa y difícil de dirigir en el hilo conductor de la técnica, por lo que edito a continuación lo más relevante para contextualizar el rito. “Mira, él es 10 años más grande que yo, lo agarre madurito para que no fuera a salir con cosas...y así fue hasta que tuve a la más chiquita de las niñas. Una piruja del trabajo lo volvió loco, ni me volteaba a ver casi. No faltó quien me viniera con el chisme, yo medio lo dudaba, pero se portaba rete raro, se perfumaba mucho, se puso exigente con la ropa y andaba muy frío. Pero que me lo encuentro... yo en un taxi y el muy acaramelado con una piruja con pinta de gordera, y que me mira el desgraciado y hasta brincó. Me fui con mi suegra y ahí me quedé para que fuera por mí y le diera cuentas a mi suegra...lo negó todo como si yo estuviera ciega o mensa y tuve que aguantarme, pero siguió rete raro y me dijeron que seguía con ella. Luego me acompañó una familiar para que hablara con ella, pero bien labiosa, se hizo que no entendía y me dio el cortón con guante blanco. Mi marido se asilenció un ratito, pero luego los volvieron a ver en las mismas. Una cuñada me recomendó a una señora de Jesús María, la señora me recibió y le dije que me ayudaría que mi marido no conforme con que yo trabajaba y le ayudaba, y estar tan ruco y ser tan latoso, andaba con una cusca que iba a poner en peligro mi matrimonio. Él no era así, siempre había sido muy buen padre y muy buen marido, muy cariñoso y muy responsable, pero esa piruja sinvergüenza lo había echado a perder, quien sabe y hasta lo había embrujado...Doña María me dijo que quien sabe y sí lo había embrujado, pero que los viejos tienen mas vueltas que un carrete de hilo, así es que lo mejor era mandarla lo más lejos posible. Así que me dijo que la íbamos a desterrar para que se fuera de piruja a otro lado...conseguí en un muladar un trapo viejo, hice un mono con él...compré una veladora de *Yo puedo más que tú*, unos *Polvos del destierro*, agarré agua bendita de la iglesia y bautice el mono y la desterré a la piruja quitamaridos, con mucha fe un viernes primero a la medianoche...mira que como se le ocurre meterse con un hombre de familia, tanto hombre que hay. A poco no se encontraba uno que le quitara las ganas...pero no, lo quería era destruir una familia bien hecha, con las leyes de Dios y de los hombres... una gente que no sabe de valores, de fidelidad, de decencia...la piruja se fue, la transfirieron bien lejos, no fue luego luego, pero se fue...cuando hice el destierro con tanta devoción, me sentí muy a gusto...yo sabía que se iba a desterrar, era no’ más cuestión de fe, de mucha paciencia y mucha fe.” Lo relativo a la descripción detallada del rito está en el análisis que se hizo del mismo.
41. La categoría emic “católico dominguero” se refiere a aquellos que sólo asisten al ritual dominical a la Iglesia, pero que ni observan las normas rituales ni éticas de la religión de manera adecuada y permanente, contentándose con “cumplir” con la misa dominical.
42. Otra manera de hacer el destierro es mezclar *Polvos del Destierro* con orines, el uso de inmundicias como esta también se encuentra en otros ritos como veremos más adelante.

43. La “curación”, en este caso, consiste en la separación ritual, en desprender al objeto de su uso cotidiano y hacerlo apto para el uso mágico.
44. Este cuadro describe la situación general en la que encuadran los curanderos de Jesús María la verosimilitud de sus rituales ante la sanción colectiva y su imaginario particular. Los curanderos que hacen sus ritos en secreto realizan trabajos verdaderos, con eficacia mágica y práctica (eje complejo y deixis positiva). Los que hacen sus ritos aparentando sin ser, hacen “trucos”, pura ilusión y escenografía y sin eficacia mágica (como los “magos” de fiesta). Y por último están los que ni parecen ni son, hacen ritos que no se reconocen como mágicos y no hay sentido en lo que hacen, ni parecen ni son.
45. Una variante de esta oración más simple que sin embargo conserva la petición y la ofrenda es la siguiente: *“Ánima del retiro, yo te invoco para que con tu gran poder me retires a (nombre de la persona a retirar) a la región del olvido. Con este cirio negro que te prendo cuanto te pida me has de conceder. Por eso te alabo y te bendigo, porque todo lo que te pido me será concedido.”*
46. Una variante no precisa de contrato ni de llegar directamente al entorno del objeto ritual, sólo hace uso de emblemas repelentes y oscuros. El ritual con el cirio negro suele acompañarse de chile piquín y una espina de nopal. Con la espina se escribe el nombre de quien se desea alejar y se le unta después el chile piquín. Se prende la veladora 9 días seguidos durante 13 minutos rezando cada vez la oración del ánima del retiro mencionando la persona.
47. El mana es la parte mística en lo emotivo y lo no reductible lógicamente. Véase Mauss (1.5) para su definición.
48. La isotopía se define en el (3.2.3) del apéndice semiótico
49. Este ritual muestra un grado de equivalencia- por determinar hasta aquí- entre alejar, poner lejos y destruir. Callar, interrumpir, cortar son sememas que llevan el sema deshacer, que pertenece a un eje que no es el proxémico. Callar es hacer no-hacer, destruir o deshacer. Esto nos permitirá más adelante ver las equivalencias entre el eje proxémico y lo poético, pues aquí y en el plazeo se hace evidente lo profundo.
50. La “r” de estos días los diferencia y hace mágicos, según los informantes especialistas, pero no deja de llamar la atención que precisamente los días del dios Marte y de la diosa Venus, dicotomía principal de la mitología grecolatina que une el binarismo masculino/femenino, guerra/amor y las implicaciones de sus respectivos campos semánticos, sean los marcados para los rituales mágicos de forma preferente. La “r” también aparece en el miércoles y este día es más bien neutro a cuanto al uso mágico. Ahora que para la tradición nuestra véase la nota 33.
51. Otros rituales para alejar chismes son el uso del polvo, Perfume y/o veladora de *Tapaboca*.
52. Este tipo de actos mecánicos dan pie a la problematización que Lowie plantea al diferenciar la seudociencia y la magia, en vez de identificarla como lo hacen los

intelectualistas del siglo XIX. Esta problematización no aparece en la plantilla de índices, pero será muy saludable introducirla al momento de hacer conclusiones y generalizaciones sobre la magia y otros modos de pensamiento.

53. Clasema es un sema que clasifica y ordena. Véase el 1.1 del apéndice semiótico.
54. Obtala (Obtalá) es uno de los orishas, su color es el blanco, su función la paz y la pureza, es el patrono de todas las sustancias blancas, su arma o emblema es la iruke (la cola de caballo con una asa de cuentas). Se homologa con Nuestra Señora de la Merced. Yenalia (Yemaya), sus colores son el azul y la maternidad, su poder la maternidad y la feminidad, su fuerza natural está en el océano y su emblema son los caracoles, canoas y corales. Su santo equivalente es Nuestra Señora de Regla. Ochum (Oshún) tiene como colores el blanco y el amarillo, su función es el amor, el matrimonio y lo relativo al oro, su fuerza natural está en los ríos y sus emblemas son los abanicos, los espejos y los botes. Es Nuestra Señora de la Caridad del Cobre en el santoral cristiano. Changó tiene como colores el rojo y el blanco, su función se extiende en el poder, la pasión y el control de enemigos. Sus fuerzas naturales asociadas son el fuego, el trueno y el relámpago. Su apariencia en el santoral es Santa Bárbara. Sebula, no se encontró en el sistema de la santería pero puede ser una divinidad del palo monte, o del palo mayombe o del candomblé, ritos contiguos a la santería por descender todos del ritual yoruba africano, pero es difícil determinarlo por ahora. Ogum (Oggún) tiene como colores el verde y el negro, sus poderes se ejercen en el empleo, la guerra y los hospitales, y en la naturaleza se vincula con el hierro y el acero. Sus emblemas son las armas y cuchillos de metal. En el santoral católico es San Pedro. Elegua (Eleggúa) tiene como colores el rojo y el negro, su poder se concentra en las esquinas y las encrucijadas, su emblema es la cabeza de cemento o de arcillo con ojos y bocas hechos de caracoles. Es San Antonio en el santoral católico.
55. También se usa el *Polvo de la bruja*, se baña al enfermo con *Sangría espiritual* el día viernes a las 12 del día, después se frota todo el cuerpo con el polvo y se acuesta al enfermo durante una hora por trece días. El polvo quita cualquier maleficio causado por obra negra satánica.
56. Vale la pena hacer una observación, en Jesús María- y en otras partes- la división entre curandero y tendero de artículos mágicos no es tan importante como para que éste último no realice las funciones del curandero, como de hecho las hace, y se presente como sujeto competente (y sujeto de honorarios).
57. El tabú es la figuración ejemplar más acabada de esa contigüidad prohibida por imposible o por distorsionante de los dominios lógico, jerárquico o ritual.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo 1963, **Medicina y magia. El proceso de aculturación en estructura colonial**, México, Instituto Nacional Indigenista.

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

Amezcu Martínez, Manuel 1992, “Prácticas y creencias de los ‘santos’ y curanderos de la Sierra Sur de Jáen” en **Gazeta de antropología**, Número 9, 1992, Universidad de Granada.

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

Berenzon Gom, Shoshana et al. 2001, “Percepciones y creencias en torno a la salud-enfermedad mental, narradas por curanderos urbanos de la ciudad de México” en **Gazeta de antropología**, Número 17, 2001, Universidad de Granada.

Beristáin, Helena 1997, **Diccionario de retórica y poética**, México, Editorial Porrúa.

Blanco Cruz, Enrique 1992, “Los curanderos, psicoterapeutas populares” en **Gazeta de antropología**, Número 9, 1992, Universidad de Granada.

Blanco, Desiderio y Raúl Bueno 1989, **Metodología del análisis semiótico**, Lima, Universidad de Lima.

Briones Gómez, Rafael 1995, “Aproximación antropológica a tres casos de religiosidad marginal en la provincia de Granada” en **Gazeta de antropología**, Número 11, 1995, Universidad de Granada.

Briones Gómez, Rafael y García de Sola Márquez, Adolfo 2001, “Curanderismo y trance. Curanderas de Kazajistán” en **Gazeta de antropología**, Número 11, 1995, Universidad de Granada.

Bullinger, E. W. y Francisco Lacueva 1990, **Diccionario de figuras de dicción usadas en la Biblia**, Barcelona, Editorial Clie.

Campos Navarro, Roberto 1992, **La antropología médica en México**, México, UAM-Instituto Mora.

Caro Baroja, Julio 1985, **Las formas complejas de la vida religiosa. (Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII)**, Madrid, Sarpe.

Caro Baroja, Julio 1966, **Las brujas y su mundo**, Madrid, Alianza Editorial.

Castaignts, Juan 2002, **Simbolismos del dinero. Antropología y economía : una encrucijada**, Barcelona, Anthros- UAM-I.

Castaignts, Juan 1995, **Sociedad y economía en la vida cotidiana de México**, Aguascalientes, ICA-Gobierno del Estado de Aguascalientes.

Castaignts, Juan 1995a, “Economía antropológica del dinero” en Jáuregui, Jesús et al. 1996, **Edmund Leach. In memoriam**, México, UAM-CIESAS.

Coelho, Paulo 2003, **El alquimista**, Bogotá, Editorial Grijalbo.

Chamorro, Arturo 1994, **Sones de Guerra. Rivalidad y emoción en la práctica de la música p’urhepecha**, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán.

Contreras Gallego, Manuel 1998, “La eficacia simbólica del agua en el ritual cristiano del bautismo. Un enfoque antropológico” en **Gazeta de antropología**, Número 14, 1998, Universidad de Granada.

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

Delgado, Manuel 1993, “La ‘religiosidad popular’. En torno a un falso problema” en **Gazeta de antropología**, Número 10, 1993, Universidad de Granada.

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.

Eco, Umberto 2000, **Tratado de semiótica general**, Barcelona, Lumen.

Eco, Umberto 1999, **La estructura ausente. Introducción a la semiótica**, Barcelona, Lumen.

Eco, Umberto 1997, **Kant y el ornitorrinco**, Barcelona, Lumen.

Eco, Umberto 1992, **Los límites de la interpretación**, Barcelona, Lumen.

Eco, Umberto 1986, **Semiotics and Philosophy of Language**, Indiana University Press.

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.

Foucault, Michel 1968, **Las palabras y las cosas**, México, Siglo XXI.

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

García Regalado, Gerardo 1999, **Plantas medicinales de Aguascalientes**, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

García Regalado, Gerardo 1999a, **Plantas medicinales de San José de Gracia, Aguascalientes**, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

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

Geertz, Clifford 1994, **Conocimiento local**, Barcelona, Gedisa.

Guiraud, Pierre 1982, **La semiología**, México, Siglo XXI.

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 1991, “Mutaciones simbólicas y entorno práctico” en **Gazeta de antropología**, Número 67, 1991, Universidad de Granada.

Gómez García, Pedro 1988, “Epítome del paradigma estructuralista en antropología” en **Gazeta de antropología**, Número 6, 1988, Universidad de Granada.

Gómez García, Pedro 1981, **La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss**, Madrid, Tecnos.

Gómez Serrano, Jesús 2000, **Haciendas y ranchos de Aguascalientes. Estudio regional sobre la tenencia de la tierra y el desarrollo agrícola en el siglo XIX**, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes- Fomento Cultural Banamex, A. C.

Gómez Serrano, Jesús 1992, **Apuntes para la historia de San José de Gracia**, Aguascalientes, CIRA.

Gómez Serrano, Jesús 1985, **Hacendados y campesinos de Aguascalientes**, Aguascalientes, CIRA.

Gómez Serrano, Jesús 1984, **El Mayorazgo Rincón Gallardo. Disolución del vínculo y reparto de haciendas**, Aguascalientes, CIRA.

Gómez Serrano, Jesús 1982, **Aguascalientes: Imperio de los Guggenheim**, México, SEP-FCE.

González-Wheppler, Migene 2001, **Santería. La religión**, St. Paul Minnesota, Llewelyn.

Grupo M 1987, **Retórica general**, Barcelona, Paidós.

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.

Heller, Agnes 1977, **Sociología de la vida cotidiana**, Barcelona, Ediciones Península.

Horton, Robin 1967, “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en Gluckman, Max et al. 1970, **Ciencia y brujería**, Barcelona, Anagrama.

Jiménez de Madariaga, Celeste 1996, “Alteraciones de los símbolos. El caso de las devociones andaluzas reproducidas en Madrid” en **Gazeta de antropología**, Número 12, 1996, Universidad de Granada.

Jociles Rubio, María Isabel 1999, “Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico” en **Gazeta de antropología**, Número 15, 1999, Universidad de Granada.

Jociles Rubio, María Isabel 1997, “Discurso étnico y estrategias de movilización colectiva” en **Gazeta de antropología**, Número 13, 1997, Universidad de Granada.

Lagunas Arias, David 1999, “Resolviendo la salud. Los gitanos catalanes” en **Gazeta de antropología**, Número 15, 1999, Universidad de Granada.

Lakoff, G. y Johnson, M. 1986, **Metáforas de la vida cotidiana**, Madrid, Cátedra.

- 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.
- Lisón Tolosana, Carmelo 1994, **Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice**, Paris, Presses Universitaires de France.
- López Austin, Alfredo 1998, “Los ritos: un juego de definiciones” en **Arqueología Mexicana**, Vol: VI, Núm. 34.
- López Austin, Alfredo 1984, **Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas**, México, UNAM.
- López Austin, Alfredo 1975, **Textos de medicina náhuatl**, México, UNAM.
- Lowie, Robert 1925, **Primitive Religion**, London, Routledge/Thoemmes Press.
- Luckman, Thomas y Berger, Peter , **La construcción social de la realidad**, Buenos Aires, Amorrortu.
- Mair, Lucy 1972, **Introducción a la antropología social**, Madrid, Aianza Editorial.

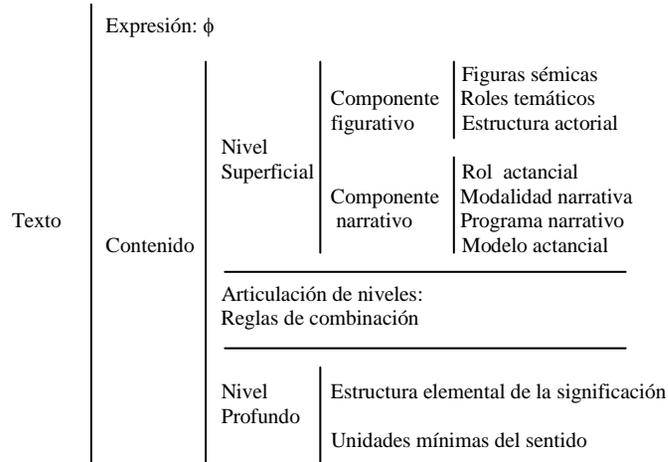
- Malinowski, Bronislaw 1993, **Magia, ciencia y religión**, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Mauss, Marcel 1974, “De Ciertas Formas Primitivas de Clasificación” en Mauss Marcel 1974, **Obras II**, Barcelona, Barral.
- Mauss, Marcel y H. Hubert 1902-1903, “Esbozo para una Teoría General de la Magia” en 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.
- McNicholl, Ambrose 1971, **Lo estructuralismo**, Roma, Librería Editrice della Pontificia Università Lateranense.
- Morris, Brian 1995, **Introducción al estudio antropológico de la religión**, Barcelona, Paidós.
- Nebreda, Jesús J. 1995, “Sobre hechiceros y curanderos o el antropólogo y su estrategia” en **Gazeta de antropología**, No. 11, 1995, Universidad de Granada.
- Parra Sánchez, Tomás 1997, **Diccionario de los santos. Historia, atributos y devoción popular**, México, Ediciones Paulinas.
- Quezada Macchiavelo, Oscar 1991, **Semiótica generativa. Bases teóricas**, Lima, Universidad de Lima.
- Quezada, Noemí 1989, **Enfermedad y maleficio. El curandero en el México Colonial**, México, UNAM.
- Ramos Schlegel, Ignacio 2000, “ Procesos simbólicos y percepción cognitiva de control” en **Gazeta de antropología**, Número 16, 2000, Universidad de Granada.
- Robelo, Cecilio Antonio 1980, **Diccionario de mitología náhuatl (2 t.)**, México, Editorial Innovación.
- Scheffler, Lilian 1983, **Magia y brujería en México**, México, Panorama Editorial.
- Schwimmer, Eric 1982, **Religión y cultura**, Barcelona, Anagrama.
- Spradley, James P. 1980, **Participant Observation**, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, James P. 1979, **The Ethnographic Interview**, New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Spradley, James P. y McCurdy, D. W. 1972, **The Cultural Experience: Ethnography in Complex Society**, Chicago Illinois, Social Research Associates.
- 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.
- Vasquez Laslop, María Elena 2001, **La arquitectura lingüística del compromiso. Las oraciones del deber ser**, México, El Colegio de México.
- 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.

# APÉNDICE:

## ESQUEMA DE SEMIÓTICA GREIMASIANA

**ESQUEMA DE SEMIÓTICA GREIMASIANA (NIVEL BÁSICO)**

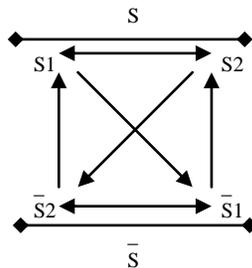


**I.- Nivel Profundo**

1.1.- Unidades mínimas del sentido

- ◆ Semas nucleares: básicos, exteroceptivos, cosmológicos, semiológicos.
- ◆ Semas contextuales o clasemas: aditivos, interoceptivos, noológicos, semánticos.

1.2.- Estructura elemental de la significación o cuadro semiótico



Las relaciones constitutivas, las dimensiones estructurales y las estructuras sémicas del cuadro semiótico, se presentan en la siguiente tabla de resumen:

Relaciones constitutivas	Dimensiones estructurales	Estructuras sémicas
Contrariedad	Eje sémico complejo: S Eje sémico neutro: $\bar{S}$	$S1 + S2$ $\bar{S}2 + \bar{S}1$
Contradicción	Esquema sémico 1 (positivo) Esquema sémico 2 (negativo)	$S1 + \bar{S}1$ $S2 + \bar{S}2$
Implicación simple	Deixis 1 (positiva) Deixis 2 (negativa)	$S1 + \bar{S}2$ $S2 + \bar{S}1$

**II.- Articulación de niveles**

2.1.- Reglas de combinación:

- Sema nuclear + Sema contextual = Semema
- Sema nuclear + Sema nuclear = Núcleo sémico
- Sema contextual + Sema contextual = Metasemema

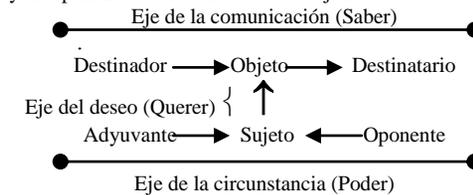
**III.- Nivel Superficial**

3.1.- Componente Narrativo

3.1.1.- Modelo Actancial

- ◆ Actante: semema discreto, autónomo, independiente, con capacidad de acción
- ◆ Objeto –sujeto, eje del deseo; modalidad, querer
- ◆ Destinator-Destinatario, eje de la comunicación; modalidad, saber
- ◆ Adyuvante –Oponente, eje de la circunstancia; modalidad, poder

El sujeto busca al objeto, el destinator da el objeto al destinatario, el adyuvante apoya el deseo del sujeto y el oponente estorba el deseo del sujeto.



## II

### 3.1.2.- Programa Narrativo

Predicado: semema integrado, referido a la acción o estado, subordinado y dependiente

- ◆ Predicado de estado o cualificativo: estatismo, verbo ser o estar
- ◆ Predicado de hacer o funcional: dinámico, verbo hacer

Enunciado narrativo (EN): relación actante-predicado [ EN= P (A) ]

- ◆ Enunciado narrativo de estado o cualificativo [ EN= Q (A) ]: predicado cualificativo
- ◆ Enunciado narrativo de hacer o funcional: [ EN= F (A) ]: predicado funcional

**Programa narrativo: sucesión de estados producida por la transformación de éstos**

- ◆ Programa narrativo de base: transformación principal
- ◆ Programa narrativo modal o de uso: adquisición de competencia para transformación principal

#### 3.1.2.1.- Fases del programa narrativo:

I.- Estado inicial:  $(S_1 \vee O) / (S_1 \wedge O)$

II.- Competencia para III

a) Estado de competencia:  $(S_3 \vee O)$

b) Adquisición de competencia:  $S_X \Rightarrow [(S_3 \vee O_M) \rightarrow (S_3 \wedge O_M)]$

III.- Performance principal:  $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$

$S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O) \rightarrow (S_1 \vee O)]$

IV.- Estado final:  $(S \wedge O) / (S \vee O)$

#### 3.1.2.2.- Funciones

A) Contrato

- Articula los actantes destinador-destinatario, destinador-sujeto
- Supone un mandato y su aceptación, en su forma positiva como estipulación
- Supone una prohibición y su infracción, en su forma negativa como ruptura
- Adopta la figura de intercambio de objetos

B) Competición o lucha (3 momentos)

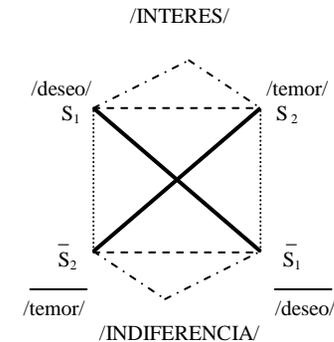
- $EN_1$ : F /confrontación/  $(S_1 \leftrightarrow S_2)$
- $EN_2$ : F /dominación/  $(S_1 \rightarrow S_2)$
- $EN_3$ : F / atribución/  $(S_1 \leftarrow S_2)$

C) Desplazamiento

- Juego de disyunciones y conjunciones de un lugar a otro, con los valores a ellos vinculados

### 3.1.2.3.- Comunicación de objetos y tipos de transformación

- La comunicación de los objetos se da porque están investidos de valor, los objetos temidos están investidos de valor negativo; en cambio los objetos ni deseados ni temidos son indiferentes para el sujeto.



#### 3.1.2.3.1.- Transformaciones

A) Conjuntivas

- $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$        $S_3 \neq S_1$       Transformación conjuntiva reflexiva  
PN de apropiación
- $S_3 \Rightarrow [(S_1 \vee O) \rightarrow (S_1 \wedge O)]$        $S_3 = S_1$       Transformación conjuntiva transitiva  
PN de atribución

B) Disyuntivas

- $S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O) \rightarrow (S_1 \vee O)]$        $S_3 \neq S_1$       Transformación disyuntiva reflexiva  
PN de renuncia
- $S_3 \Rightarrow [(S_1 \wedge O) \rightarrow (S_1 \vee O)]$        $S_3 = S_1$       Transformación disyuntiva transitiva  
PN de despojo

Los programas narrativos tienen un programa narrativo paralelo e inverso:

- $(S_1 \vee O \wedge S_2) \rightarrow (S_1 \wedge O \vee S_2)$

FUNCIONES	PROGRAMAS	
	ADQUISICIÓN	PRIVACIÓN
PRUEBA (Lucha)	apropiación	desposesión
DONACIÓN	atribución	Renuncia

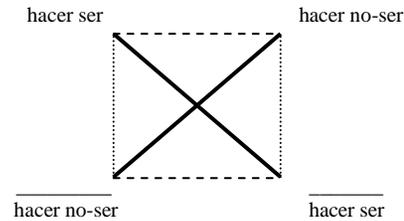
### III

#### 3.1.3.- Modalidad narrativa

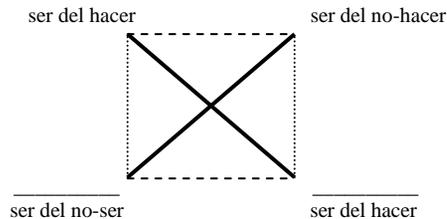
- Modalización: proceso en el que un predicado es regido por otro: hacer-hacer, hacer-saber, ser del hacer, etc.
- La transformación de estado precisa de la *competencia* del sujeto operador, esta competencia o capacidad se expresa por el querer, el deber, el saber y el poder en relación con el *hacer* del sujeto operador
- Los enunciados de estado también son modalizados por medio de las categorías de *veridicción*: verdadero, falso, oculto, manifiesto

#### 3.1.3.1.- Tipificación de las modalidades

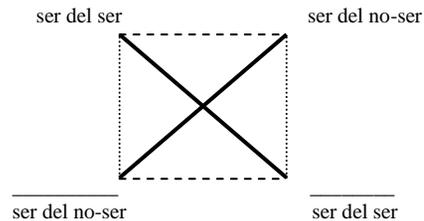
- El hacer que modaliza al ser está en la base de la performance



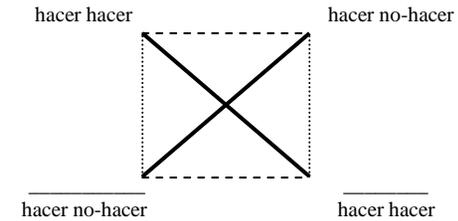
- La competencia pragmática tiene en su base el ser que modaliza al hacer



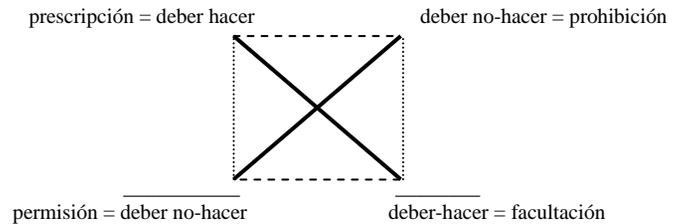
- La modalización del ser por el ser da la competencia cognitiva del sujeto



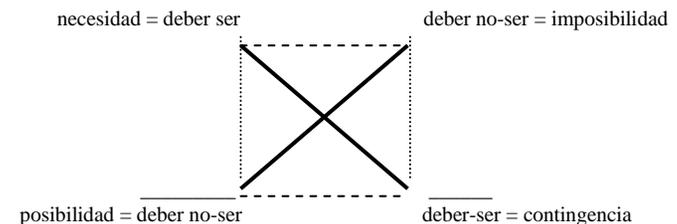
- La Modalización del hacer por el hacer construye la manipulación



- El hacer ser da la modalidad realizante: el cambio de estados
- El ser del hacer se da por medio de cuatro modalidades fundamentales: Deber-hacer, Querer-hacer, Poder-hacer, Saber-hacer
- Aplicadas a los enunciados de estado: Deber-ser, Querer-ser, Poder-ser, Saber-ser
- La aplicación de las modalidades da la demarcación de los límites de la competencia de los sujetos operadores en las modalidades *deónticas* aplicadas al hacer:



- La aplicación de las modalidades al ser constituyen las modalidades *aléticas*



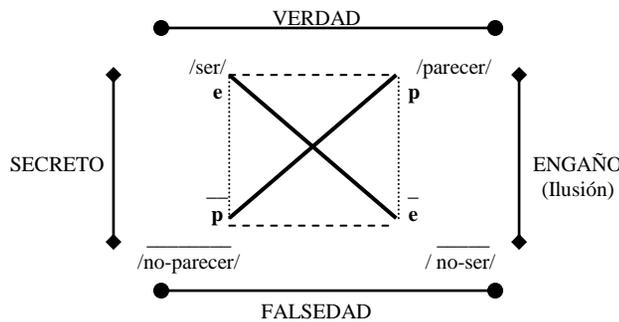
#### 3.1.3.2.- Sintagmática de las modalidades

- Hay una sucesión canónica de las modalidades para la instauración del sujeto frente al objeto: virtualizantes, actualizantes y realizantes.

COMPETENCIA		PERFORMANCE
Modalidades virtualizantes	Modalidades actualizante	Modalidades realizantes
Deber-hacer Querer-hacer	Saber-hacer Poder-hacer	HACER-ser

3.1.3.3- Modalidades de los enunciados de estado: la veridicción

- En el ser que modaliza al ser no hay transformación sino de calificación de los estados del relato a partir de la veridicción
- La veridicción se genera por la aplicación de las categorías modales ser y parecer a los sujetos de los enunciados de estado:



Esquema 1:  $p + \bar{p}$  = plano de la manifestación

Esquema 2:  $e + \bar{e}$  = plano de la inmanencia

Eje 1:  $e + p$  = Estatuto de la verdad

Eje 2:  $\bar{p} + \bar{e}$  = Estatuto de la falsedad

Deixis 1:  $e + \bar{p}$  = Estatuto del secreto

Deixis 2:  $p + \bar{e}$  = Estatuto del engaño (ilusión)

3.1.3.4. Hacer persuasivo y hacer interpretativo

- Los enunciados de estado hay también un sujeto modalizador que califica, y no transforma, como el sujeto operador a los enunciados de transformación
- La veridicción es calificada por un sujeto modalizador que se aplica sobre la veridicción en una operación cognitiva, definida por los criterios de inmanencia (ser o no-ser) o de manifestación (parecer o no-parecer), y las diversas posibilidades entre ambos planos:

**Algoritmo:**  $/e \vee p \rightarrow e \supset p \rightarrow e \supset p \rightarrow e \wedge p \rightarrow e = p/$

- $e \vee p$ : el ser del parecer, o el sujeto afirma su identidad o la niega
- $e \supset p$ : el ser y el parecer acortan su distancia, las referencias espaciales o temporales permiten evaluar esa distancia
- $e \supset p$ : fusión de los dos estados
- $e \wedge p$ : coexistencia de realidad e imaginación, ser y parecer
- $e = p$ : confusión total de las dimensiones

- El sujeto que establece la veridicción de los enunciados de estado es el *Sujeto de hacer interpretativo*, la interpretación es una decodificación de una serie de marcas que inducen la existencia de una u otra de las dimensiones del relato.
- La interpretación es *prospectiva* si se pasa del plano de la manifestación al plano de la inmanencia
- Si la interpretación pasa de la inmanencia a la inmanencia será *inferencial*
- El sujeto del hacer interpretativo pasa del ser al parecer, y del parecer por la relación *fiducial* entre el plano de la manifestación y el plano del contenido, esta relación es la base del hacer interpretativo y origina la modalidad semiótica del *creer*
- Correlativo al hacer interpretativo existe el hacer persuasivo en el que el Sujeto modalizador hace creer a otro sujeto el estatuto de veridicción que el mismo establece sobre el enunciado de estado
- El hacer interpretativo es la apropiación del saber sobre el estado de un sujeto según la manifestación y la inmanencia (saber y creer); el hacer persuasivo es la atribución del saber (hacer creer, hacer saber)
- El hacer interpretativo se da en la relación del destinatario con el destinatador y el sujeto, y da origen a la *sanción* social. El hacer persuasivo se da en la relación del destinatador con el sujeto y los destinatarios, y da lugar a la manipulación

FASES DEL ALGORITMO NARRATIVO			
MANIPULACIÓN	COMPETENCIA	PERFORMANCE	SANCIÓN
Hacer- Hacer	Ser del Hacer	Hacer-Ser	Ser del Ser
Relación Dor.- Sujeto Dor. -Drios. HACER-SABER (saber sobre el Objeto y los valores)	DEBER-HACER PODER-HACER	HACER	Relación Drios.-Sujeto Drios.-Dor.
HACER-CREER	SABER-HACER PODER-HACER		Saber (Sobre el Sujeto, sobre el Objeto, sobre el Destinatador) CREER
Dominante persuasiva			Dominante interpretativa
DIMENSIÓN PRAGMÁTICA			
DIMENSIÓN COGNITIVA			DIMENSIÓN COGNITIVA

3.1.4.- Roles actanciales

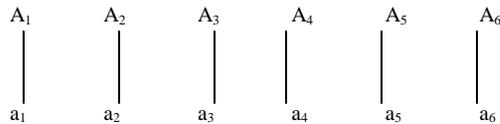
- Las modalidades afectan a los actantes y le confieren diferentes modos de actuar
- El rol actancial es la forma en que actor realiza su actancia, las diversas formas de ser Sujeto, Objeto, Destinador, Destinatario, Ayudante u Oponente.
- Los roles actanciales se pueden definir por definición sintáctica en el encadenamiento de la narración (sujeto virtual, sujeto actual y sujeto realizado, por ejemplo); o por la Modalización (sujeto del querer, sujeto del saber)
- La veridicción da también lugar a roles actanciales: sujeto enmascarado, sujeto reconocido, etc.
- El rol actancial diversifica el recorrido sintáctico y permite calcular adiciones, sustracciones y sobredeterminaciones de modalidades, las transformaciones de un programa narrativo
- El concepto de rol actancial permite completar una sintaxis narrativa superficial

3.2.- Componente Figurativo

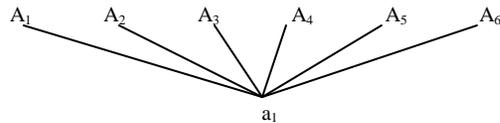
- El componente figurativo es la manifestación superficial del contenido que entra en contacto con el plano de la expresión y comprende al componente actorial, los roles temáticos, las figuras sémicas y las configuraciones discursivas

3.2.1.- Estructura Actorial

- El modelo actancial se actualiza en entidades concretas capaces de actuar como sujetos, objetos o destinadores, esas entidades concretas son los actores
- El actor comporta los semas: Entidad figurativa (antropomórfica, zoomórfica u otra); Animada; Individual (a veces con nombre propio)
- Los actores desempeñan los roles actanciales y- en consecuencia- los actantes
- La estructura actancial está objetivada cuando cada actante tiene un actor



- La estructura actancial está subjetivada cuando un solo actor manifiesta todos los actantes



- Las formas intermedias dan situaciones sincréticas

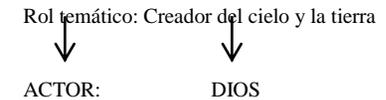


- Un solo actor ejecuta tres actantes; un solo actante es ejecutado por tres actores

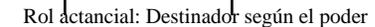
3.2.- Roles temáticos

- Los actores son los que manifiestan los actantes, a partir de los roles actanciales, y además de tomar el contenido semántico organizado en la forma de rol temático
- En el plano discursivo, el rol temático es una calificación (bueno, malo, rico), un atributo (huérfano, burgués), o una denominación de un campo de funciones o comportamientos (profesor, arquitecto)
- El rol temático tiene un contenido semántico igual que el de un actor, a excepción de un sema que los diferencia: la individualidad del actor frente a la entidad figurativa animada y sin individuación que es el rol temático
- El rol temático se introduce en la isotopía y se va desarrollando hasta definirse por completo hasta el final del relato
- Desde el punto de vista de la producción discursiva el rol temático tiene prioridad lógica sobre las figuras sémicas de la isotopía, pues las organiza y las desarrolla en configuraciones discursivas
- Los roles temáticos se actualizan y concretan en las figuras sémicas y en las configuraciones discursivas, pues son categorías abstractas del plano del contenido

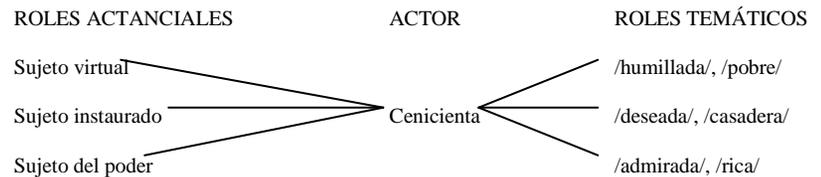
PLANO FIGURATIVO



PLANO NARRATIVO



- El desarrollo a través del relato se manifiesta en la manifestación actoral al articular los roles actanciales y los temáticos, desarrollándose en torno a estos últimos la realización de diversas figuras sémicas a lo largo del relato



### 3.2.3.- Figuras Sémicas

- *Isotopía* es toda iteración lingüística, en general, y la repetición de semas en particular; la isotopía es semiológica cuando se forma por semas nucleares y semántica cuando está constituida por semas contextuales o clasemas
- Los semas nucleares de los lexemas configuran figuras nucleares que constituyen representaciones del mundo externo, por lo que la *isotopía semiológica* que forman también es llamada cosmológica
- Los clasemas o semas contextuales dan lugar a maneras de clasificar el mundo en figuras clasemáticas, por lo que dan lugar a *isotopías semánticas* también llamadas noológicas
- Lo narrativo, por su carácter abstracto, remite al plano noológico; en tanto que lo *discursivo* al vestir aspectos del mundo- que se manifiesta en objetos y personajes “reales”- conduce a lo cosmológico
- Es en el *lexema*- modelo virtual de organización del sentido y de sus posibilidades contextuales- donde se realizan las figuras nucleares, y donde son ordenadas- esas figuras nucleares- al entrar en contacto con los contextos clasemáticos que desarrollan algunas de las posibilidades del núcleo sémico en vez de otras, lo que permite su realización parcial en el desarrollo del discurso
- Ese desarrollo de las figuras nucleares que constituyen la isotopía semántica propia, es lo que posibilita que el discurso manifieste potencialidades sémicas dadas en la lengua tal cual se encuentra en determinado periodo histórico
- Cada uno de los objetos, personas o conductas que acompañan a un rol temático son una figura nuclear del discurso que actualizan de forma ostensible y concreta al rol temático
- Con las figuras nucleares el nivel superficial se articula con el nivel profundo que organiza las estructuras elementales de la significación. Esta síntesis entre lo narrativo o profundo, y lo superficial o discursivo da coherencia al plano del contenido del discurso
- Las figuras nucleares se prolongan por medio de los clasemas dando lugar a constelaciones discursivas o *campos semánticos*; y aunque se manifiestan en el enunciado, lo trascienden con redes figurativas que se extienden a secuencias complejas de enunciados, en cuyo caso se habla de *configuración discursiva*

#### 3.2.3.1.- Configuración discursiva

- Es la configuración discursiva el lugar de la organización semántica del relato que agrupa los elementos cosmológicos en núcleos afines
- Las configuraciones discursivas pueden ser múltiples y diferentes, e incluso contradictorias en un mismo texto; lo primero manifiesta la riqueza semántica; lo segundo, la articulación y la coherencia discursiva
- Hay oposición y hasta contradicción- algunas veces- entre las configuraciones discursivas- al entrar en el contexto de paradigmas dados por la cultura y la *formación discursiva*
- Es formación discursiva el conjunto de presuposiciones y sobreentendidos que determinan lo que el hablante puede y debe decir en un momento dado, bajo determinadas condiciones de producción
- Los paradigmas de configuraciones discursivas permiten las *variaciones figurativas*, la posibilidad de elegir una figura u otra para constituir la cadena de figuraciones del relato, lo que dará origen a variaciones del mismo

#### 3.2.3.2.- Las operaciones figurativas

- En el discurso existen unidades comunicativas equivalentes de diferente tamaño, esto se debe a que se produce *expansión* y *condensación* de las figuras sémicas
- La expansión se manifiesta en la multiplicación de las figuras a partir del núcleo sémico, su expresión es la *definición discursiva*; mientras la condensación es la manifestación sintética en figuras nucleares sin multiplicación, o más bien en resumen de esas figuras, y su expresión es la denominación
- La expansión permite explicar el fenómeno de la catálisis narrativa
- Otra forma de expansión es la *expansión por descomposición morfológica*, consistente en la articulación minuciosa y densa en la descripción de un objeto

#### 3.2.3.3.- La manifestación del contenido

- El relato establece una relación permanente con el contexto cultural a partir de los metasememas- la repetición y asociación de semas contextuales o clasemas- que son la organización semántica de campos de significación y cultura
- Los metasememas generan la isotopía semántica o permanencia de una misma base clasemática o contextual, que garantiza la homogeneidad del discurso
- El *contexto* no es otra cosa que un conjunto de unidades de contenido extraídas de la cultura, y que se definen por las relaciones de oposición dadas en un conjunto paradigmático de *figuras clasemáticas* y su posición en el texto
- Hay dos tipos de contexto: el *contexto paradigmático* constituido por la cultura y la organización que ésta hace de los datos, que a su vez actúan como referentes comunes de una sociedad en la *ideología*, la *gramaticalidad* (sentido chomskyano) o *sentido común*.
- *Contexto sintagmático* es el que se da por la contigüidad de los enunciados entre sí, y es el generador de isotopías semánticas del discurso. Se da por la forma en que se actualizan los semas nucleares compatibles entre sí al interior de los lexemas. El contexto sintagmático establece las condiciones de compatibilidad o incompatibilidad textual entre los semas, determinando así el sentido y dirección de las isotopías adecuadas