

54



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

DEL NOMBRAR.
UN ANÁLISIS DEL LENGUAJE EN EL
PENSAMIENTO MÁGICO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
**LICENCIADO EN CIENCIAS
DE LA COMUNICACIÓN**
P R E S E N T A
RITA ASMARA GAY GÓMEZ

ASESOR: LUIS ALBERTO FONSECA LAZCANO



MÉXICO, D. F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2002



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria

**Con cariño, respeto y admiración
para Argelia Gómez Pérez y Francisco Gay Carul,
*mis padres***

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	4
PARTE I	
EL PENSAMIENTO MÁGICO	6
<i>Discusión del concepto de magia</i>	<i>6</i>
<i>El origen de la magia</i>	<i>15</i>
<i>El pensamiento mágico</i>	<i>20</i>
PARTE II	
EL LENGUAJE	26
<i>El lenguaje como sistema</i>	<i>29</i>
La arbitrariedad del signo	32
<i>El lenguaje como discurso</i>	<i>35</i>
<i>El lenguaje como símbolo</i>	<i>40</i>
Las letras, ¿son símbolos?	42
<i>El nombrar</i>	<i>45</i>
PARTE III	
ANÁLISIS DEL LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO MÁGICO	48
<i>Estructura del pensamiento mágico</i>	<i>48</i>
La tradición	49
Los mitos y los ritos	49
La religión	53
<i>El lenguaje en el pensamiento mágico</i>	<i>54</i>
El nombrar	59
La brujería	65
La cábala	71
CONCLUSIONES	75
BIBLIOGRAFÍA	78

INTRODUCCIÓN

Esta tesis nació como respuesta a una búsqueda interior. Una búsqueda que no concluye con la terminación de esta tesis, sino que sólo marca el inicio de ella. Contrario a lo que se piensa, yo no veo en la tesis sólo un trámite, sino una forma de plasmar, con los elementos lingüísticos y teóricos proporcionados en la carrera, nuestras más intensas inquietudes y preocupaciones referentes al conocimiento, que son también las del vivir.

Esta tesis toca temas que no se nos enseñan en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Sin embargo, a través de ellos podemos emprender otros caminos de investigación en comunicación. Porque la comunicación no es solamente un mensaje emitido a través de un canal por un emisor y dirigido a un receptor, sino es una forma de estrecharse con el otro, de comunión con el otro. Las diferencias y cercanías entre los seres humanos es lo que nos permite comunicarnos, y aquí la cultura es la columna más importante del hombre.

Alejado del positivismo, el lenguaje se nos presenta rico en posibilidades y funciones en todas las culturas. La hipótesis de esta tesis, "En el pensamiento mágico, con el nombrar no sólo se expresa un deseo, sino que se ejecuta", está circunscrita dentro de estas posibilidades. Enmarcado dentro de una concepción pragmática y positiva —como la de Brosnilaw Malinowski—, el lenguaje dentro del pensamiento mágico se vislumbra erróneamente como un medio para un fin mediato. No obstante, el análisis al que nos adentraremos permitirá observar que el pensamiento mágico mira al lenguaje de forma distinta. Las palabras en el pensamiento mágico son performativas dado que en el mismo instante que se pronuncian se ejecuta el deseo o la acción que se desea.

Por estas razones considero que debe repensarse el estudio de la comunicación y del lenguaje. Rara vez se nos ha enseñado como algo distinto a una mera fórmula, alejada de lo que verdaderamente lo compone y lo nutre: los

símbolos, los ritos, la religión, la cultura. La investigación del lenguaje ha dado grandes pasos y nos ha permitido ver luces, diferentes destellos para aproximarnos al lenguaje. El problema para el estudiante es que entre la docencia y la investigación existe generalmente una brecha, en muchos casos infranqueable. Esto ocasiona que al estudiante sólo se le enseñen caminos ya establecidos desde tiempo atrás con relación al conocimiento.

La primera parte de esta tesis intenta desmitificar la concepción occidental con respecto a la magia, e intenta mostrar que el pensamiento mágico no es un desvarío del hombre, o la forma más baja del pensamiento de acuerdo a la teoría evolucionista de Darwin, sino, como se verá, otra forma de pensamiento, tan importante y sólida como la ciencia.

En la segunda parte se da un recorrido por el lenguaje, y por las distintas teorías que lo han abordado, estudiado y nominado. También doy mi propia aproximación, conforme a lo que considero resalta por encima de todos los aspectos y lo une estrechamente al pensamiento mágico.

En la última parte se intenta analizar al lenguaje dentro del pensamiento mágico. Primero de manera general y luego de manera particular con dos casos específicos: la brujería y la cábala.

Por último, se dan las conclusiones, donde se aborda por qué existe una relación válida entre el lenguaje que se utiliza en el pensamiento mágico y la teoría del lenguaje.

PARTE I

EL PENSAMIENTO MÁGICO

Invariablemente, hablar de magia remite a pensar en toda índole de prácticas secretas y exóticas cuyo acceso ha estado restringido para la mayoría de los hombres a través de la historia. Sin embargo, o quizá por esto mismo, el hombre moderno ha desarrollado un rechazo por la magia al comprenderla como un método de charlatanes y supersticiosos.

El estudio de la magia es aún más difícil porque quienes la abordan difieren grandemente entre sí. Hay quienes dicen que es una ciencia, otros señalan que es una pseudociencia, y para unos más sólo es un arte. Por ello, la primero noción que debe abordarse es la búsqueda de su significado.

DISCUSIÓN DEL CONCEPTO DE MAGIA

La palabra magia proviene del griego $\mu\alpha\gamma\omicron\varsigma$ y hacía referencia a cierta casta de sacerdotes iraníes —o de la antigua Persia— que practicaban el zoroastrismo¹. Poco a poco estos magos o sacerdotes fueron incluyendo elementos babilónicos en su doctrina, como la astrología, la demonología y las prácticas mágicas. Además, se tenía a estos hombres por sabios.

Aunque actualmente el término magia hace alusión a muchas prácticas que no son tan compatibles entre sí, como la magia negra, el satanismo, la brujería, la

¹ El zoroastrismo es una religión que se practicaba en Irán, antigua Persia, y que fue fundada hacia el siglo VI a. C por el profeta Zoroastro. Su doctrina consistía en un culto monoteísta a Ahura Mazda ("Señor de la Sabiduría") y contraponía la verdad y la mentira presentes en el universo. Esta religión ha sufrido ciertos cambios pero aún se practica en algunas zonas en Irán —pues con la invasión árabe la mayoría de los iraníes se convirtieron a la religión musulmana—, como en las regiones montañosas de Yazd y Kermán. También pueden encontrarse mazdeístas o zoroastristas en algunas regiones de la India.

hechicería, etcétera, se ha dado por incluirlas en este término entendiéndolo como un saber que tiene un fin práctico².

Sir James George Frazer, que ha sido una de las columnas más recurrentes para todos aquellos que investigan la magia, dice que:

La magia es un sistema espurio de leyes naturales así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y es un arte abortado. Considerada como un sistema de leyes naturales, es decir, como expresión de reglas que determinan la consecución de acontecimientos en todo el mundo, podemos considerarla como magia teórica; considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica.³

Siguiendo este esquema, Frazer distingue la magia teórica bajo dos principios: por la ley de semejanza (lo semejante produce lo semejante) y por la ley de contagio (lo que un día estuvo en contacto continúa actuando recíprocamente a distancia, pese a haber cortado toda unión física). En lo que respecta a la magia práctica distingue entre magia positiva y magia negativa; la magia positiva son los encantamientos y la magia negativa son los tabúes o prohibiciones; y todo ello conforma a la magia simpática.

Asimismo, afirma que la magia es una pseudociencia, la *hermana bastarda de la ciencia*,⁴ porque se basa en una asociación errónea de ideas; asegura que la asociación de ideas es excelente, pero correctamente aplicada produce ciencia, mientras incorrectamente aplicada produce magia. En todo caso, para Frazer la magia es estéril y falsa.

² Cf. Elia Nathan Bravo. *Los territorios del mal*. México: IIFL-UNAM, 1997: 37; Bronislaw Malinowski. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta Agostini, 1999: 97.

³ James Frazer. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974: 34.

⁴ *Ibidem*: 76; además, cf. El prefacio escrito por Frazer a *Los argonautas del Pacífico occidental* de Malinowski.

Por otro lado, Bronislaw Malinowski define a la magia como un corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin, es decir, como un instrumento para la realización de algo *a posteriori*. La magia, según Malinowski, está sustentada en la aplicación práctica; es decir, un hombre practicará la magia para satisfacer una necesidad.

Además, Malinowski retoma la idea de Frazer de que la magia es una pseudociencia argumentando que se basa en la asociación errónea de ideas y de que es una teoría que sólo contiene un sistema de principios o reglas para que los actos sean efectivos. Sin embargo, tengo razones para pensar que esta concepción de la magia que Malinowski retoma de Frazer está en contraposición con su propia teoría.

Para Malinowski la magia sólo tiene sustento en tanto que aplicación práctica, lo cual hace notablemente sensible que, para él, el hombre primitivo no tenga afán por conocer, sino sólo por satisfacer sus necesidades. Pero, entonces, ¿cómo ha hecho el hombre primitivo la asociación de ideas para contener una teoría que implicaría observar a la naturaleza para determinar su efectividad o no? En contraposición con esta asociación de ideas se halla su siguiente afirmación:

La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad.⁵

Si la magia no se basa en la observación de la naturaleza, la asociación de las ideas queda anulada. No obstante, ¿cómo sabe el hombre primitivo que su magia será efectiva? ¿Sólo observándose a sí mismo? ¿Acaso no cabe la posibilidad de una comprobación en la naturaleza de sus aplicaciones e ideas? Frazer afirmaría que sí. De ahí que señale que en la magia teórica el hombre

⁵ Malinowski. *Op. cit.*: 97.

infiere a partir de leyes naturales. Malinowski, siguiendo su propia teoría, diría que no.

La afirmación de Malinowski, entonces, de que la magia es una asociación errónea de ideas y, por ende, una pseudociencia ha sido tomada de Frazer⁶ y es por eso que no está en correspondencia con su postura. Mas si algo podría ser retomado de la postura de Malinowski eso podría ser concebir a la magia como una experiencia interior, lo cual no está peleado con concebirla como un sistema de conocimientos ya que, como lo veremos más adelante, es ambas cosas.

A esta concepción utilitaria de la magia, y por consiguiente del hombre primitivo, Claude Lévi-Strauss opone cuantiosos ejemplos de la necesidad por conocer que éste tiene, pues afirma que desde siempre en el hombre ha existido un interés por conocer más allá de sus necesidades fisiológicas.

La proliferación conceptual corresponde a una atención más sostenida sobre las propiedades de lo real, a un interés más despierto a las distinciones que se pueden hacer. Este gusto por el conocimiento objetivo constituye uno de los aspectos más olvidados del pensamiento de los que llama "primitivos". Si rara vez se distingue hacia realidades del mismo nivel en el que se mueve la ciencia moderna, supone acciones intelectuales y métodos de observación comparables.⁷

Sin duda, la agricultura de mercado no se confunde con el saber de la botánica. Pero al ignorar al segundo y pensar exclusivamente en la primera, la vieja aristocracia hawaiana no hace sino cometer, por cuenta de una cultura indígena, invirtiéndolo en conveniencia propia, el error simétrico cometido por Malinowski, cuando pretendió que el interés por las plantas y los animales totémicos no se lo inspiraban a los primitivos más que las quejas de su estómago.⁸

⁶ Cf. Frazer. *Op cit.*: 33, 43, 76 y Malinowski. *Op. cit.*: 97.

⁷ Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997: 13.

⁸ *Ibidem*: 14.

Para Lévi-Strauss, la magia es un cuerpo tan acabado como el de la ciencia, y entonces puede entenderse de manera distinta a como generalmente se le ha tomado, pues asegura que en vez de oponerlas sería mejor ponerlas como dos modos de conocimientos distintos.

Sin embargo, no retornemos a la tesis vulgar (por lo demás, admisible, en la perspectiva estrecha en la que se coloca), según la cual la magia sería una forma tímida y balbuciente de la ciencia: porque nos privaríamos de todo medio por comprender el pensamiento mágico, si pretendiésemos reducirlo a un momento, o a una etapa, de la evolución técnica y científica.⁹

E incluso va más lejos al afirmar que existen dos modos distintos de pensamiento científico, uno el que conocemos, y el otro equiparable al pensamiento mágico, cuya vía es la intuición sensible. Esta forma de apreciar a la magia como un sistema de conocimientos no es nuevo. De hecho, en la Edad Media y en el Renacimiento ya se asumía como tal.

Durante la Edad Media y el Renacimiento floreció en Europa una serie de procedimientos cognoscitivos más o menos aceptados que se denominaban con el nombre de magia alta o culta¹⁰. Esta clase de magia, que abarca la alquimia, la astrología y la nigromancia, era realizada precisamente por gente culta como Ramon Llull¹¹, Marsilio Ficino¹², Pico della Mirandola¹³ o Enrique Cornelio

⁹ *Ibidem*: 30.

¹⁰ Se le ha denominado magia culta o alta a la magia que comprendía teorías bien elaboradas acerca del mundo y que incorporaron teorías procedentes del hermetismo, de la cábala y del gnosticismo. Básicamente se desarrolló en la Edad Media y el Renacimiento y comprendía la alquimia, la astrología, la nigromancia y la magia astral. Además, fue practicada por una élite culta. Este tipo de magia tenía una contraparte llamada magia baja, que podía ser practicada por todos, y que comprendía la hechicería, la adivinación, la brujería, etcétera.

¹¹ Ramon Llull o Raimundo Lullio (1235-1316) nació en Palma de Mallorca. Trataba de probar mecánicamente cómo el juego relacional de los individuos y del mundo no es otra cosa que reflejo e implicación en el juego real y relacional de los atributos divinos.

¹² Marsilio Ficino (1433-1499) nació en Filigine, cerca de Florencia, Italia. Fue un filósofo y teólogo que se caracterizó por su difusión del platonismo durante el renacimiento. De hecho, a él

Agrippa;¹⁴ pero es este último quien sintetiza en su *Filosofía oculta* los principios y métodos en lo que se basaba esta corriente.

Agrippa afirma que la magia¹⁵ es una ciencia, “la ciencia más perfecta y elevada”¹⁶, la cual se basa en la “combinación armónica de las cosas inferiores con las cualidades y virtudes de las superiores”¹⁷. Divide la magia en física, matemática y teología y afirma que sólo quien conoce estas tres ciencias puede convertirse en mago; la física se ocupa de la naturaleza, de sus causas y efectos, la matemática de la evolución y movimiento de los cuerpos celestes y la teología de Dios, de la inteligencia, del alma, del espíritu, de las ceremonias sagradas, de los ritos, del valor de las palabras y de los misterios de los signos. Por ello, quien no alcanza las tres ciencias no podrá ser mago, lo que implica alcanzar el conocimiento más alto que es la teología, con la que finalmente podrá conocer a Dios. Esta clasificación de la magia es paralela a su concepción del mundo.

El Universo es triple: elemental, celeste e intelectual, gobernado el inferior por el superior, que le transmite el influjo de sus virtudes de igual manera que el Creador nos transmite a nosotros su omnipotencia a través de los ángeles, los

se le debe la primera traducción completa de las obras de Platón al latín. Su estudio se centró en la magia natural, donde muestra cómo los influjos celestes obran en el ser humano.

¹³ Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), filósofo y humanista italiano que se dedicó al estudio de la cábala, es famoso por haber propuesto 900 tesis “dialécticas, morales, físicas, matemáticas, metafísicas, teológicas, mágicas y cabalísticas” que deseaba disputar en tono público, pero el Papa Inocencio VIII negó la licencia para la disputa, pues aducía, junto con otros religiosos, que algunas de las tesis eran heréticas. Se le juzgó y el Papa prohibió la lectura a pesar de que muchas de las tesis eran católicas; no obstante, el Papa cuidó el buen nombre de Pico, ya que éste desde el principio se mostró complaciente a aceptar la condena.

¹⁴ Enrique Cornelio Agrippa (1485-1535) fue filósofo, médico, matemático, astrólogo, mago y orador. Quizá no es el mago más importante del Renacimiento, pero su obra *De Occulta Philosophia* o *Filosofía oculta* presenta una perspectiva general de la magia renacentista y, por consiguiente, de la magia culta.

¹⁵ Agrippa siempre se referirá a la magia culta, así que entiéndase que cuando me refiero a la magia de Agrippa es a ésta.

¹⁶ Cf. Enrique Cornelio Agrippa. *Filosofía oculta. Magia Natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1992: 43.

¹⁷ Ídem.

cielos, las estrellas, los elementos, los animales, las plantas, los metales y las piedras, porque todo fue creado para nosotros.¹⁸

De tal manera, el mago debe pasar por estos tres universos o, en términos de Ramón Lull, niveles de conocimiento. La idea de la meditación y el estudio para alcanzar a Dios a través de procesos por los que el alma y la mente pasan, era muy recurrente en este tiempo, pero también se debía a la gran influencia proveniente del hermetismo¹⁹.

El sistema de ideas de lo que Agrippa llama filosofía oculta o magia, está elaborado de manera bastante lógica, y muestra un mundo estrechamente conectado y correlacionado. Podemos ver esto en su estructura cuando asegura que así como el universo superior es más perfecto que el inferior, de las ciencias que se ocupa la magia, la superior es más perfecta que la inferior; sin embargo, quien quiera alcanzar tanto el universo superior como la ciencia más alta debe conocer las precedentes; añade que es por influencia de las virtudes superiores que se crea el mundo y que los magos pueden acceder al reino divino. Bajo esta lógica, el mundo está en constante armonía y todos los actos tienen resonancia.

La armonía del mundo, en efecto, es tal que los cuerpos sobrecelestes son atraídos por los celestes, y los sobrenaturales son atraídos por los naturales, dado que es una sola virtud la que crea y se difunde por todos los cuerpos. Esta virtud creadora es la que hace visible lo oculto, y por eso el mago, para atraerlo, parte de los visibles; utiliza por ejemplo los rayos de las estrellas, sahumeros, luces, sonidos y cosas naturales conformes con las celestes, que contienen —por encima

¹⁸ *Ibidem*: 41

¹⁹ Corriente filosófica y teológica desarrollada en Egipto. Se cree que fue revelada por el dios egipcio Thot, dios de la sabiduría, de la magia, de la luna, regulador del tiempo y escriba de los dioses. Está contenida en los 17 tratados del *Corpus Hermeticum*, donde se tratan cuestiones filosóficas y teológicas. Su tema central era la regeneración y la deificación del ser humano a través del conocimiento de un dios trascendente.

de las cualidades corpóreas— proporciones, sentidos, números y medidas incorpóreas y divinas.²⁰

Durante el siglo XIX otro estudioso de la magia se alzó para decir que ella era una ciencia y, al igual que Agrippa, la más elevada de todas. Eliphaz Levi o Alphonse Louis Constant afirma que la magia es la ciencia de lo oculto en la naturaleza. De igual manera se refiere a la magia culta, ya que del hechicero —propio de la magia baja— afirma que es un profanador de la magia.

La Magia es la ciencia tradicional de los secretos de la naturaleza, que nos viene de los magos.

Por medio de esta ciencia, el adepto se encuentra investido de una omnipotencia relativa, y puede operar superhumanamente, es decir, de una manera que no está al alcance de los demás hombres.²¹

Pero, a diferencia de Agrippa, para Levi la ciencia es la posesión “absoluta y completa” de la verdad. La concepción de su teoría está basada en un sistema dialéctico analógico, pues dice que el universo está balanceado por dos fuerzas que lo mantienen en equilibrio: la fuerza que atrae y la que repele, y que éstas son extensivas en la naturaleza.

Al igual que Agrippa, se refiere a una armonía en el universo y a lo importante que es la comprobación y observación para la magia, pues dice:

[...] así, en las ciencias ocultas todo es real y las teorías no se establecen más que sobre las bases de la experiencia. Son éstas las realidades que constituyen las proporciones del ideal, y el mago no admite como cierto en el dominio de las ideas más que lo que está demostrado por su realización.²²

²⁰ Agrippa. *Op. cit.*: 151.

²¹ Eliphaz Levi. *Dogma y ritual de la Alta Magia*. Buenos Aires: Kier, 1987: 27.

²² *Ibidem*: 73.

Pero, entonces, ¿qué es la magia?, ¿una pseudociencia, una ciencia elevada u otro pensamiento científico? Para entender la magia debemos hacer a un lado, lo más que podamos, nuestra tradición científica. El descontento que Occidente ha mostrado hacia la magia y la tradición científica en que vivimos nos lleva no sólo a tenerle desconfianza, sino a verla como algo inferior, pero es que la ciencia, o mejor dicho, los científicos, tenderán a comparar a la magia con la ciencia y, al hacerlo, las semejanzas y diferencias que encuentren provocarán que la magia sea circunscrita como una pseudociencia, como un paso previo al pensamiento científico; lo cual es erróneo, ya que el pensamiento mágico es un completo sistema de conocimientos correlacionados. Pienso, por ello, que la magia debe entenderse como un sistema paralelo a la ciencia y no supeditado a ella.

Si la magia cuenta con muchas semejanzas con la ciencia, como la observación, la experimentación, la comprobación y el análisis, se diferencia por su tradición y principios. La ciencia se caracteriza por la búsqueda de la verdad cuya comprobación práctica hará verosímil una teoría; la magia, por su parte, se caracteriza por interiorizar lo que halla en su búsqueda de la esencia —llámese Dios, hombre o naturaleza; pero, finalmente, lo que ambas buscan es conocer²³. Considero que de ahí viene la afirmación de Lévi-Strauss acerca de que la magia debe asumirse como otro modo de pensamiento científico. Idea que está basada en un profundo estudio del pensamiento llamado primitivo, salvaje o mágico.

Además, la magia también remite a una forma de conocimiento a partir de una experiencia interior. Es decir, no sólo se basa en el conocimiento exterior del hombre, sino que, por una parte, ese conocimiento lo interioriza y, por otra, también entiende que el conocimiento puede ser revelado, a manera de una experiencia extática o mística. Como en una parte de su estudio lo señala Malinowski:

²³ Ciencia: en latín *scientia*, viene de *scire*, 'conocer'.

La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad.²⁴

Ahora consideremos la experiencia a la que hace referencia Malinowski. Esa experiencia es tan importante en la magia como la observación de la naturaleza, ya que es la que diferencia en gran medida a la magia de la ciencia y la que unifica su tradición²⁵. El hombre considera verdadera su experiencia y se inscribe de forma profunda en su tradición. La ciencia se ha desentendido de esta experiencia por creer que es el ámbito religioso el que debe ocuparse de ella, pero la magia la había incluido en su sistema de conocimientos, tan importante y tan elevada como el conocimiento de la naturaleza, por considerarla verdadera.

Para finalizar este apartado he de decir, entonces, que la magia es un sistema cognitivo bien estructurado, donde el conocimiento y la experiencia van de la mano para configurarse y ratificarse en una tradición que contempla mitos, ritos y creencias, como algo vivido y viviente.

EL ORIGEN DE LA MAGIA

Durante el siglo XX hubo muchas investigaciones para determinar el origen de la magia y su relación con la religión, de tal forma que algunos estudiosos la separaban de la religión y otros decían, implícita o explícitamente, que no tenemos fuentes para buscar su origen o separar religión y magia. ¿Podemos, entonces, hablar de un origen de la magia?, o ¿sólo podemos inferir cómo pudo haber sido en los primeros tiempos?

²⁴ Malinowski. *Op. cit.*: 97.

²⁵ La tradición es donde se encuentran la herencia cultural y social de una comunidad.

Como a todos, buscar el origen de la magia nos debe remontar hasta el hombre primitivo, pues ha sido el primero en practicarla.

El hombre primitivo ha sido estudiado desde numerosas disciplinas, desde la antropología, la sociología, la lingüística y la filosofía. Como rasgo general, el hombre primitivo se caracteriza por agruparse en familias, clanes y tribus, esto es, tiene una estructura social distinta de la nuestra y, por ende, representaciones sociales distintas también.

En la actualidad existen grupos de personas unidos de esta forma y, con lo que se cree, características semejantes a las del hombre primitivo como el tipo de actividades cotidianas. Por esta razón es por la que varios investigadores —en su mayoría antropólogos— han ido a vivir un tiempo entre estas comunidades, para estudiarlas y para descifrar cuestiones tan nebulosas como la magia y su forma de pensar; pues hay que recordar que a partir de las teorías de Darwin sobre la evolución de las especies, muchos trasladaron esta concepción evolutiva al pensamiento y se llegó a considerar que el hombre primitivo tenía en este aspecto un grado de evolución menor. Veamos, entonces, lo que algunos estudiosos nos dicen del origen de la magia.

Con base en su estudio de las tribus melanesias de las Islas Trobriand²⁶, Malinowski expone ampliamente las características y costumbres del hombre primitivo. Malinowski nos explica que en todas las actividades importantes de estos pueblos está presente la magia; cuando se trabaja para cultivar el huerto, para fabricar un bajel que servirá para pescar o cuando se preparan para la guerra; la magia se usa de manera práctica como refuerzo a las actividades que realiza el hombre primitivo.

²⁶ Cf. Malinowski. *Op. cit.*; *Los argonautas del Pacífico occidental*. Madrid: Altaya, 1999; *Crimen y costumbre en la sociedad salvaje*. México: Origen/Planeta, 1986.

James Frazer, al igual que Malinowski, indica que es el hombre primitivo el primero en tomarse por un ser mágico, lo cual pudo deberse, continúa Frazer, a que el hombre en un cierto grado de desarrollo al ver los cambios climáticos que ocasionaban que las plantas y los animales murieran, imaginó impedir su propia extinción a través de retardar o acelerar las estaciones por medio de la magia²⁷. Y añade:

[...] hubo un tiempo en el cual el hombre recurrió a la magia sólo para la satisfacción de las necesidades que excedían los límites de sus inmediatos deseos animales.²⁸

Cabe añadir que la explicación que Malinowski tiene de cómo el hombre primitivo pudo haber concebido la existencia de la magia es un poco distinta. Tomemos de ejemplo a un hombre que está realizando una actividad y de pronto se encuentra en un apuro. Supongamos que ha sido un cazador que ansiosamente espera a su presa y mientras lo hace se imagina que ésta cae en su trampa y que con gran fuerza y astucia la domina. Ante la expectación y la ansiedad el cazador irá creando imágenes y representando en su imaginación la captura de la anhelada presa. De tal forma, pronunciará el nombre y describirá con palabras esa captura e incluso puede representar mimicamente su deseo. Dice Malinowski que esta respuesta está basada en un mecanismo psico-fisiológico universal, dado que el ser humano actuará de la misma forma en circunstancias emocionales parecidas.

[...] una fuerte experiencia emotiva que se desgasta en un flujo de imágenes, palabras y actos de conducta, puramente subjetivos, deja una profundísima

²⁷ Cf. Frazer. *Op. cit.*: 377.

²⁸ *Ibidem*: 81.

convicción de su realidad, como si se tratase de algún logro práctico y positivo, de algo que ha realizado un poder revelado al hombre.²⁹

De esta manera, hay una convicción en ese hombre de que el logro imaginado ha tenido una favorecedora influencia en su meta. De igual manera, este hombre que está ante una situación de temor, de pasión o ante la ansiedad de un deseo actuará de forma similar (representando imágenes y sintiendo que tales son reales) y esto dará paso hacia los inicios de las prácticas mágicas. Y agregará Malinowski:

Una cosa es cierta: la magia no nace de la concepción abstracta de poder universal, posteriormente aplicada a casos concretos. Sin duda alguna, ha surgido de manera independiente en ciertas situaciones reales.³⁰

Se habrá notado que las visiones de Frazer y Malinowski con respecto al pragmatismo del hombre primitivo son muy similares, pero eso se debe a que Malinowski siguió la misma escuela que Frazer, y hasta cierto punto quiso demostrar cuestiones que Frazer ya había apuntado, pero no demostrado.

La visión, entonces, de Malinowski está cargada de una utilidad práctica. Para él, el hombre primitivo se comporta de acuerdo a sus necesidades más inmediatas, lo cual implica que el primitivo se comporte un tanto irracional o sin motivación por conocer, y con fines siempre prácticos. Sin embargo, enmarcada en esta visión se encuentra algo que considero importante de extraer al margen de la aplicación práctica: la experiencia que ha de tener el hombre para tener por verdadera a la magia.

Comparemos esta experiencia con otra que nos relata Joseph Campbell:

²⁹ Malinowski. *Op. cit.*: 90.

³⁰ *Ibidem*: 87.

El reino del mito, del cual, según la creencia primitiva, procede todo el espectáculo del mundo, y el reino del trance chamánico son uno y el mismo. En verdad, es a causa de la realidad del trance y de la impresión profunda que esta experiencia deja en la mente del chamán por lo que cree en su habilidad y poderes, aunque para una demostración popular tenga que hacer una representación externa engañosa, imitando ante los honestos cazadores alguna de las maravillas que sus espíritus le han mostrado en el reino mágico tras el velo.³¹

Podemos retomar de esta narración lo mismo que de la de Malinowski, la experiencia del chamán³² es verdadera y éste desea que se vuelva de igual manera verdadera ante los ojos de los espectadores. Si las experiencias del melanesio y del chamán son verdaderas, ¿en qué se basan?, ¿a qué se deben esas experiencias? Responder a estas cuestiones me parece que nos acercaría de alguna manera si no al origen de la magia, sí a la posibilidad de verla como una certeza, como algo dado, y por lo mismo verdadero. Si tantas veces se le ha considerado falaz a la magia, estas experiencias pueden mostrarnos que en su interior hay una verdad clavada.

Debe entenderse, además, que el sistema cognoscitivo sobre el que se basaba el hombre primitivo era profundamente distinto al nuestro, si no en algunos de sus métodos, sí en su estructura interna. Es por ello que hablar de un origen de la magia es harto complicado, pues en una revisión histórica sólo podemos llegar al hombre paleolítico (-2,000,000 a -8,300), lo que sin embargo, no nos niega que antes de él puede encontrarse la magia y con características distintas a las que se conoce. Es por eso que especulo que sólo podría hablarse de un origen de la magia en tanto que experiencia interior, ya que es posible que ésta

³¹ Joseph Campbell. *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 2000: 287.

³² Según Mircea Eliade, un chamán es el maestro del éxtasis, en el sentido mágico-religioso de esta experiencia, esto es, "es el especialista de un trance durante el cual su alma se cree abandona el cuerpo para emprender ascensiones al Cielo o descendimientos al Infierno", cf. Mircea Eliade. *El chamánismo y las técnicas arcaicas de éxtasis*. México: FCE, 1982: 23.

se dé en cualquier ser humano, porque en éste, de una u otra forma, sigue vivo lo que se considera como pensamiento mágico.

Me parece conveniente cerrar este segundo apartado, que ha hurgado un poco sobre la posibilidad de hablar de un origen de la magia, con una cita de Mircea Eliade que se refiere precisamente a la búsqueda del origen:

[...] no hay ninguna posibilidad de hallar, ya sea en el mundo, ya en la historia, un fenómeno religioso "puro" y perfectamente "originario". Los documentos paleoetnológicos y prehistóricos de que disponemos no van más allá del Paleolítico, y nada nos permite creer que durante los cientos de miles de años que precedieron a la Edad de Piedra, la humanidad no haya conocido una vida religiosa tan intensa y tan variada como la que conoció en épocas posteriores. Es casi seguro que por lo menos una parte de las creencias mágico-religiosas de la humanidad pre-lítica se haya conservado en las concepciones religiosas y las mitologías posteriores. Pero es, de igual modo, hartamente probable que esta herencia espiritual de la época pre-lítica no haya dejado de sufrir modificaciones. Así, nada en la historia de las religiones puede referirse a fenómenos "originarios"; porque la "historia" ha pasado por todas partes, modificando, refundiendo, enriqueciendo o empobreciendo las concepciones religiosas, las creaciones mitológicas, los ritos, las técnicas del éxtasis, etc.³³

EL PENSAMIENTO MÁGICO

Comencemos, pues, por la magia, la cual ha sido considerada clásicamente como el grado cero del pensamiento, cuando en verdad se trata del pensamiento de grado cero de lo real: un modo de pensar extático que intentaría reflejar o refractar el éxtasis de la realidad en su estado latente.

Andrés Ortiz-Osés

³³ *Ibidem*: 27-28.

Tomar conciencia de que el pensamiento mágico habita en cada uno de nosotros es difícil para el hombre moderno, ya que se asume como poseedor de un saber privilegiado (la ciencia). Aunque esto pueda parecerle absurdo, el pensamiento mágico es el pensamiento natural y primigenio.

El pensamiento mágico es un sistema cognoscitivo cuyos contenidos se encuentran en constante reciprocidad: lo que se conoce adquiere los matices del sistema y éste se va adaptando a lo conocido. Basado en leyes naturales y en experiencias místicas, el pensamiento mágico aborda el mundo como si la estructura a la que subyace la trajera escrita en el cuerpo, en la mente.

Es la uniformidad del proceso mental en cada caso lo que ha originado ciertos rasgos universales de la magia y esas concepciones generales que hallamos en las bases del pensamiento y conducta mágica del ser humano.³⁴

A esto puede adherirse la postura junguiana de la psique, en particular su teoría del inconsciente colectivo, ya que las huellas heredadas (arquetipos) de las que nos habla Jung³⁵ están presentes de manera unificadora en el pensamiento mágico.

Sin embargo, lo que en realidad le da sentido al pensamiento mágico es la tradición. Es ésta la que unifica y estructura al pensamiento mágico, la que lo modela y la que permite que, al igual que un árbol, se ramifique en numerosas vertientes.³⁶

³⁴ Malinowski. *Op. cit.*: 87.

³⁵ Cf. Karl. G. Jung. *Arquetipos e inconsciente colectivo; Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1990.

³⁶ Como la brujería, la cábala, el gnosticismo, el hermetismo, etc.

La tradición es una herencia cultural y social en constante movimiento. En nuestro mundo moderno la tradición científica es la que ha permeado todo, y ha logrado, sin que se percaten de ello, estructurar el pensamiento bajo su propia lógica. No obstante, aunque con una lógica distinta, el pensamiento mágico sigue presente, y en muchos de los seres humanos ha hecho un sincretismo muy particular con la ciencia, como sería el caso de que algunos científicos cuenten con un amuleto entre sus posesiones.

La superstición es uno de los rasgos del pensamiento mágico que sobrevive en todas las personas. Sin embargo, es evidente que fuera de su contexto (la tradición mágica) carece de sentido, pues se halla instalada en una tradición que es diferente e incompatible a la suya.

Pese a que el pensamiento mágico habita en cada uno de nosotros y de que aún el hombre científico tiene vestigios de él, esta manera de ver el mundo suscita desconfianza y burla.

Quizá uno de los errores de algunos estudiosos que intentan abordar o entender el pensamiento mágico sea que sus análisis están enmarcados en un aura científica, lo que provoca que su único rango de comparación sea la ciencia. Y éste es un grave problema, pues la ciencia suele ser parcial³⁷, aunque se piense lo contrario, y más en este caso, cuando se intenta meter una estructura de pensamiento dentro de otra. Eso me parece tan absurdo como intentar introducir dentro del pensamiento mágico al pensamiento científico, ya que éste tiene algunas características de aquél y entonces podríamos afirmar que la ciencia es una pseudomagia.

Por ello ha de entenderse que el sitio del pensamiento mágico no es dentro del pensamiento científico. El pensamiento mágico tiene sus propias herramientas y sus propios fines para alzarse como una estructura independiente.

³⁷ Porque lo que no se adecua a sus principios y métodos queda marginado.

Por ser el hombre primitivo la fuente primera dentro del estudio del pensamiento mágico, o porque la forma de razonar de este hombre era a través del pensamiento mágico, varios investigadores llegaron a sostener que el hombre primitivo era un ser irracional, ilógico o con un desarrollo mental inferior al del hombre contemporáneo. Además del desconocimiento notorio que estos investigadores demostraron acerca del conocimiento y tradiciones del hombre primitivo, ¿cómo pudo suceder que se llegara a pensar tal cosa?

Me parece importante explicarlo porque de ahí deriva que todavía algunos siguen contemplando al hombre primitivo de la misma forma y con una evolución en el pensamiento menor a la nuestra, lo cual es falso. Indirecta o directamente es en Lucien Lévy-Bruhl en quien recae esta concepción. Lévy-Bruhl afirmaba³⁸ que el hombre primitivo razona de un modo "prelógico", es decir, influido por ideas de tipo místico sigue una ley de participación por la cual las cosas pueden entenderse paralelamente como lo que son y como algo diferente.

Este pensar prelógico de ninguna manera Lévy-Bruhl lo entendía como irracional o ilógico³⁹, sino más bien como un pensar precedente al científico, e incompatible con la visión de la ciencia.

Lévy-Bruhl llama prelógicos a esos modos de pensamiento (pensamiento mágico-religioso, pues no distinguía magia y religión) que resultan tan verdaderos al hombre primitivo y tan absurdos al europeo. Con este término alude a algo muy distinto de lo que sus críticos dicen. No dice que los primitivos sean incapaces de pensar con coherencia, sino sólo que la mayor parte de sus creencias son incompatibles con una concepción del universo crítica y científica. Que contienen, asimismo, contradicciones evidentes. No afirma que los primitivos sean ininteligentes, sino que sus creencias nos resultan ininteligibles. Esto no implica que no podamos seguir sus razonamientos: si podemos, pues razonan con

³⁸ En *Las funciones mentales en las sociedades inferiores. La mentalidad primitiva y El alma primitiva*.

³⁹ Como muchos de sus seguidores sí lo llegaron a entender.

harta lógica, pero ellos parten de premisas diferentes, premisas absurdas para nosotros. Son razonables, pero razonan con categorías distintas de las nuestras. Son lógicos, pero los principios de su lógica no son los nuestros, los de la lógica aristotélica.⁴⁰

El mayor problema de la postura de Lévy-Bruhl⁴¹ es que no tomó en cuenta que el pensamiento primitivo, o sea el pensamiento mágico, no sólo habitó en el hombre primitivo, sino que sigue vivo y no sólo en las comunidades donde habitan lo que Malinowski llama "salvajes contemporáneos", sino que habita en cada uno de nosotros.

En cada ser humano está latente el pensamiento mágico, es decir, ese método muy particular de razonar con preeminencia mágico-religiosa que, sin embargo, no rechaza ciertas fórmulas como las que tiene la ciencia, como la comprobación, la experimentación y la observación, sino que están sujetas en su propio sistema. Llegados aquí, puede hablarse, según creo, del pensamiento mágico como una teoría de las causas primeras.

El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, la parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con esto, de ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo

⁴⁰ E. E. Evans Pritchard. *Las teorías de la religión primitiva*. México: Siglo veintiuno editores, 1991: 134.

⁴¹ Empero, la postura de Lévy-Bruhl debe entenderse también dentro de su contexto histórico, pues está ubicada en una época donde las ideas del Darwinismo sobre la escala evolutiva habían sido más que bien aceptadas por todas las ciencias y fue entendible que quisieran trasladarla a todas las áreas posibles. Por ello, hay que recordar que el pragmatismo (primera doctrina filosófica desarrollada en Estados Unidos que se basa en que la prueba de la verdad de una proposición es su utilidad práctica, por consiguiente, se opone a la especulación sobre cuestiones que no tienen una utilidad práctica) se da precisamente en el mismo período, al igual que *La rama dorada* de James Frazer, conteniendo todas visiones semejantes. Y también se debe recordar que Malinowski, quien podría decirse fue el mejor discípulo de Frazer, realiza su análisis comprometido con el pragmatismo.

*la analogía formal que las emparenta y que hace del primero
una suerte de expresión metafórica de la segunda.*

Claude Levi-Strauss

PARTE II EL LENGUAJE

¿Qué es el lenguaje? Esta pregunta que ha recorrido el siglo XX desde diversas disciplinas y que ha dado pie al surgimiento de otras, como la semiótica y la lingüística, es un pilar en esta incursión, pues al intentar responder a ella nos acercaremos un poco a la concepción del lenguaje dentro del pensamiento mágico.

En un sentido amplio, el lenguaje es la facultad de comunicarse con el otro; ese otro entendido como un ser ajeno a mí o como yo mismo. Inevitable es la firmeza de esta proposición, pues el primero en recibir un mensaje es uno mismo. Por ello, *hablar es hablarse*.¹

El lenguaje, esta facultad innata en el hombre, está determinado por la cultura en que se desarrolla. De hecho, nada hay en la vida del hombre que la cultura no impregne; todo cuanto somos, todo cuanto hacemos, depende y es por la cultura.

El hombre no se relaciona de manera inmediata y directa con el mundo o con los demás hombres. Mediante el lenguaje construimos representaciones de las cosas y operamos con tales representaciones. Sólo nos relacionamos con el mundo a través del lenguaje que permite la formulación de los *conceptos* que, al referirse a las cosas, hacen posible tanto el *pensamiento* como la *comunicación* acerca de la misma cultura, pues no existe ningún aspecto de la vida humana que no esté relacionado con la cultura.²

Asimismo, el lenguaje también modificará y preservará la cultura en la cual se desarrolla, pues sólo a partir del lenguaje ha podido surgir la cultura y el lazo que existe entre uno y otro es inseparable.

¹ Cf. Julia Kristeva. *El lenguaje ese desconocido*. Madrid: Fundamentos, 1988: 15.

² Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1998: 127.

[...] no se puede considerar al lenguaje independiente de la cultura de que es vehículo y en cuyo ámbito se desarrolla.³

Como apunta la Dra. Beristáin, nosotros construimos nuestro lenguaje a partir de representaciones. Estas representaciones que construimos son signos. Un signo es algo que está en lugar de otra cosa, pero que remite a ella. Un signo no es la cosa en sí, pero toma de ella lo que puede ser más representativo. El ser humano construye su lenguaje, a la par que su pensamiento, con base en signos.

El lenguaje no puede concebirse sin el pensamiento como tampoco puede concebirse el pensamiento sin el lenguaje. El lenguaje y el pensamiento se encuentran indudablemente en comunión para dar existencia uno al otro. Una idea, por ejemplo, que generalmente se asocia como exclusiva del pensamiento, sólo puede ser en la medida del lenguaje, es decir, sólo existe porque existe el lenguaje y será tan compleja en la medida del desarrollo de éste. De igual forma ocurre con el lenguaje, si existe es por el pensamiento y en la medida de éste. Entre ambos existe una dependencia recíproca y permanente.

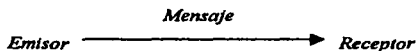
[...] el lenguaje es la única forma de ser del pensamiento y, al mismo tiempo, su realidad y su realización.⁴

Sin embargo, el lenguaje y el pensamiento no surgen para quedarse estáticos; un tercer elemento está presente en esta relación, la comunicación. Lo que ambos generan lo sacan a la luz gracias a este tercer elemento. Si pudiésemos retomar el concepto de Peirce sobre las relaciones triádicas diríamos que aquí está presente una, pues estas tres partes se necesitan para lograr la unidad, pues si alguna falta las otras no pueden llevarse a cabo.

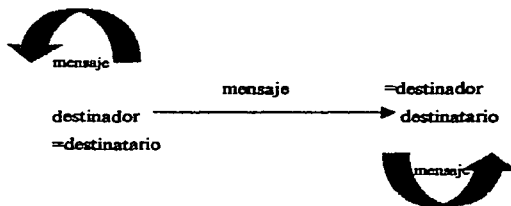
³ Oswald Ducrot. *El decir y lo dicho*. Barcelona: Paidós, 1986: 121.

⁴ Julia Kristeva. *Op. cit.*: 14.

La comunicación es la vinculación que se establece entre los seres humanos a través de un proceso que consiste en transmitir un mensaje desde un emisor (el que expresa el mensaje) hacia un receptor (el que lo recibe) por medio de un canal (el medio que puede ser óptico, acústico, táctil, etc.). El esquema usual para referirse al modelo de la comunicación es el siguiente:



Habría que agregar, como ya vimos, que el primero en recibir el mensaje es el propio emisor y, por tanto, el esquema que representa ese proceso tiene algunos añadidos. La forma como cada sujeto es emisor y receptor a la vez, puesto que es capaz de emitir un mensaje descodificándolo al mismo tiempo y dado que no emitiría nada que no pudiera descodificar, Julia Kristeva la esquematiza⁵ del siguiente modo, nombrando al emisor destinador y al receptor destinatario.



⁵ *Ibidem*: 21.

Han sido muchas las teorías que se han desarrollado para aproximarnos a una concepción más clara del lenguaje. Aquí repasaremos las más significativas con el fin de ayudarnos a entender por qué el lenguaje aparece como un cuerpo vaporoso e incapaz de aprehender como totalidad.

EL LENGUAJE COMO SISTEMA

Ferdinand de Saussure⁶ distingue entre *langue* y *parole*, es decir, entre lengua y habla, como partes integrantes del lenguaje. Para él, el lenguaje es irregular y polimorfo, a un tiempo individual y colectivo, además, compete al ámbito físico, psíquico y fisiológico, lo cual impide desembrollar su unidad y, por consiguiente, su estudio como un todo. Por ello, asevera que es mejor estudiar sus componentes que pueden clasificarse y reducirse. Especialmente la lengua que es un sistema completo y reducible.

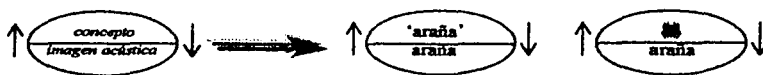
Saussure dice que la lengua es un sistema de signos que se combinan a partir de leyes específicas, que pertenece a la sociedad en su conjunto y que es exterior al individuo, por lo que no puede ser modificada por el hablante. También afirma que el habla sí pertenece al individuo y es, según él, un acto individual de voluntad e inteligencia, donde el individuo utiliza sus combinaciones personales, con base en la lengua, junto con los actos de fonación necesarios para la ejecución de dichas combinaciones.

La unidad fundamental de la lengua es el signo⁷ lingüístico, el cual es una entidad psíquica con dos caras: la imagen acústica y el concepto. El signo lingüístico no une un nombre y una cosa, sino una referencia mental auditiva

⁶ Ferdinand de Saussure. *Curso de Lingüística General*. Buenos Aires: Losada, 1975.

⁷ Según Julia Kristeva, la idea según la cual el núcleo fundamental de la lengua reside en el signo está presente en varios pensadores y escuelas de pensamiento de la Antigüedad griega a la Edad Media e, incluso, a la actualidad. Por ello, Saussure no es el primero en introducir esta noción, pero sí es el primero en abordarla de forma intensa.

(imagen acústica o significante) con una representación psíquica (concepto o significado) y sólo es capaz de comprensión en tanto se tengan ambas partes. Estos elementos están íntimamente unidos y son recíprocos. Es por eso que la imagen acústica no es el sonido mismo sino la huella psíquica de ese sonido, la huella que nuestros sentidos nos dan de ella. Tomemos de ejemplo la palabra araña, el signo lingüístico está compuesto por la imagen acústica araña y por el concepto araña: nuestra representación de la araña es igual a la palabra y a lo que podría aludir ella. Por eso, el siguiente esquema tomado de Saussure esboza su concepción de signo lingüístico.



Saussure, además, distingue dos principios contenidos en el signo lingüístico: el carácter lineal del significante y la arbitrariedad del signo. Menciona que el significante tiene un carácter lineal por ser de naturaleza auditiva, lo cual implica que se desarrolle en una dimensión temporal. En otras palabras, el significante depende del contexto que lo rodea, así como de la sucesión de significantes que lo acompañan en un determinado tiempo y espacio.

Asegura que el signo lingüístico es arbitrario en tanto que es inmotivado, es decir, que no hay un lazo natural entre significado y significante, ya que, por ejemplo, el concepto árbol puede expresarse con diferentes significantes, como *tree* en inglés o *arbre* en francés. De tal manera, no hay una relación natural entre significante y significado, pues de haberla usaríamos el mismo significante para el significado. Por ello, para Saussure, hay una relación arbitraria entre ambos, puesto que se da por convención.

Charles Sanders Peirce, por otro lado, asegura que el signo es la base del lenguaje. Para él, el signo representa algo porque está en lugar de otra cosa, no sólo sustituyéndola, sino mediando entre los objetos del mundo y sus intérpretes. Peirce denomina a lo que el signo representa objeto, y también afirma que el signo no representa al objeto en todos sus aspectos, sino a una especie de idea general llamada fundamento del *representamen* o signo.

Un signo o *representamen* forzosamente necesita un intérprete, pues si es signo lo es para alguien, ya que un signo no puede ser para sí mismo, sino para alguien que lo interprete con base en otros signos; de tal manera se teje una red o cadena infinita de signos que Umberto Eco retomará posteriormente con el nombre de *semiosis ilimitada*.

En la teoría de Peirce todo signo conlleva una relación triádica, puesto que el signo se dirige a alguien que ha creado en su mente un signo equivalente al que recibe. Este signo es el mediador entre el objeto y el intérprete y se llama *interpretante*. Pero sólo en la medida en que el signo se inserta dentro del sistema de signos para poder ser explicado será signo, pues para darse la explicación necesita forzosamente de los otros signos.

De tal forma la relación triádica que Peirce establece para el signo se puede observar a continuación:

- 1) El *representamen* o signo que exhibe cualidades que lo diferencian de otros signos;
- 2) El objeto a que el *representamen* se refiere: ese algo representado por el *representamen*.
- 3) El interpretante, que es el signo creado en nosotros por esta relación, es decir el signo que el intérprete crea.

Sin embargo, hay que tomar en cuenta que Peirce no contempla al intérprete como elemento primordial en la relación signíca, a pesar de observar que es sólo a través de éste que se da la relación y que surge el interpretante.

La postura de Peirce es muy importante puesto que amplía la concepción saussureana del signo, llevándolo como base, no de la lengua, sino del lenguaje y, además, hace aparecer al lenguaje sujeto a la semiótica, es decir, a la ciencia de los signos.⁸

De acuerdo al tipo de relación que se establece entre el representante y el objeto representado, Peirce también realiza una clasificación dentro de su teoría:

- 1) *Icono*: personifica al objeto por su parecido con él. La fotografía de una persona representa a la persona real; por su parecido es un icono.⁹
- 2) *Índice*: no se parece forzosamente al objeto, pero recibe una influencia de aquél y, por eso mismo, tiene algo en común con el objeto. Por ejemplo, la fiebre es índice de enfermedad.
- 3) *Símbolo*: se refiere a un objeto que designa por una especie de ley, de convención, a través de la idea: tales son los signos lingüísticos.

La idea que Peirce tiene de símbolo es la misma que Saussure tiene de signo lingüístico y también Peirce considera a éste último el más importante de los signos.¹⁰

La arbitrariedad del signo

Cabe hacer aquí una reflexión acerca de la arbitrariedad del signo debido a la importancia que tuvo dentro de la teoría saussureana y dentro de investigaciones ulteriores.

⁸ Saussure también contempla al lenguaje sujeto a la semiología, pero como *la ciencia del estudio de la vida de los signos en el seno de la vida social*. Cf. Saussure. *Op. cit.*: 33.

⁹ Cabe añadir que Umberto Eco critica los conceptos de icono y de semejanza a que se refiere Peirce. Argumenta que el signo icónico no mantiene ninguna vinculación natural con el objeto y que sólo es posible pensar en una correlación de tipo convencional; esto significa que quita la posibilidad de que sólo exista una única forma de significar del icono. Eco afirma esto a partir de la noción de código, pues es éste el que permite crear procesos culturales que estarían mediados por la convención cultural, a que son sometidos.

¹⁰ La noción de símbolo será abordada más adelante.

La arbitrariedad del signo lingüístico planteada por Saussure, como ya vimos, se basa en la falta de universalidad del significante en relación con el significado, dado que para un significado hay muchos significantes. Sin embargo, podemos asegurar que el que no haya un mismo significante para un significado no implica que la relación entre ellos sea arbitraria, ya que en cada lengua el individuo se apropia no sólo del significado, sino también del significante y le da idéntico valor.

Cierto es, como apunta Kristeva, que cuando Saussure se refiere a la arbitrariedad no afirma que los significantes sean elegidos al azar o de manera arbitraria, ya que de hecho, la elección de significantes para cada lengua no es un proceso sencillo ni azaroso, pues se sujeta a leyes gramaticales bien establecidas en cada lengua, sino que no hay una necesidad real o natural que una al significante con el significado.¹¹ No obstante, la relación existente entre significante y significado no puede ser inmotivada, o sólo darse por convención como afirma Saussure, porque entre ambos hay una relación de dependencia que se va fortaleciendo en el sujeto conforme avanza en el tiempo y, por ende, existe una cierta motivación entre ambos. Además, ha de tomarse en cuenta que el ser humano le confiere un valor y una fuerza a los significantes al momento de la enunciación. Al tomar a cada lengua en su particularidad puede mostrarse la no arbitrariedad del signo lingüístico. Según la concepción de Platón, por ejemplo, la esencia de las cosas está contenida en el nombre.¹²

Ante la afirmación de la arbitrariedad del signo Émile Benveniste dirá¹³ que no existe tal arbitrariedad ya que la unión entre significante y significado es necesaria. Benveniste asegura que el concepto es por fuerza idéntico en la

¹¹ A pesar de que las onomatopeyas sí parecen imitar los fenómenos reales y, por tanto, sí presentan una motivación, sin embargo, para Saussure éstos son fenómenos aislados por lo que pueden considerarse en un plano secundario.

¹² Cf. "Cratilo o del lenguaje" en Platón. *Diálogos*. México: Porrúa, 1981: 257.

¹³ Émile Benveniste. *Problemas de lingüística general I y II*. México: siglo veintiuno editores, 1997.

conciencia al conjunto fónico. El espíritu no acoge más forma sonora que la que le sirve de soporte a una representación identificable para él, si no la rechaza como desconocida o ajena.

Además, Benveniste observa que Saussure no tomó en cuenta un tercer elemento para referirse al signo lingüístico; la noción de realidad. Saussure había afirmado que la lengua es forma y no sustancia, y al incluir la misma realidad para diferentes significantes hay una contradicción entre el signo lingüístico saussureano y la naturaleza que le atribuye.

Decidir que el signo lingüístico es arbitrario porque el mismo animal se llama *boeuf* en un país, *Ochs* en otras partes, equivale a decir que la noción del duelo es arbitraria por tener como símbolo el negro en Europa, el blanco en China. Arbitraria, sí, pero sólo bajo la mirada impasible de Sirio o para quien se limite a verificar desde fuera el vínculo establecido entre una realidad objetiva y un comportamiento humano y se condene así a no ver en él más que una contingencia.¹⁴

Benveniste después añadirá que pretender que el significante sea el mismo para cada lengua es pretender el absoluto; el que exista la variedad de significantes y que todos tengan el mismo valor sólo muestra que ninguna lengua pretende lo absoluto. Por ello, para Benveniste el significante es la traducción fónica de un concepto y el significado es el correlato mental del significante, y esta equivalencia asegura la unidad estructural del signo lingüístico.

Para la Dra. Helena Beristáin el signo no es arbitrario tomando en cuenta la relación con los usuarios de cada lengua, dentro de cada campo social ni tampoco es arbitrario si se considera la lengua en su desarrollo histórico, según el cual la relación de ambos aspectos dentro del signo lingüístico está determinada

¹⁴ *Ibidem.* I: 51.

etimológicamente. Por ello, dice que dentro de cada sistema de lengua se da una motivación relativa del signo.

La motivación del signo recae, entonces, en la particularidad de cada sistema lingüístico y en el valor que cada ser humano le confiere a sus significantes con relación a sus significados; de ahí que no pueda hablarse de un lazo no natural entre significante y significado o de un vacío entre ambos.

EL LENGUAJE COMO DISCURSO

El abandono del problema del discurso en el estudio contemporáneo del lenguaje es el precio que debemos pagar por los increíbles resultados a que dio lugar el famoso Curso de lingüística general del lingüista suizo Ferdinand de Saussure.

Paul Ricœur

Para los teóricos de la información el lenguaje trata de transmitir un mensaje gracias a un código, es decir, gracias a un esquema que representa las estructuras invariables y básicas del mensaje, estructuras propias del emisor y receptor y a partir de las cuales el receptor podrá reconstruir el mensaje en sí, es decir, a partir de elementos comunes el receptor podrá descodificar el mensaje.

Émile Benveniste aseguraba que el lenguaje depende de la posibilidad de dos tipos de operaciones: la integración en totalidades más grandes y la disociación en partes constitutivas. Mientras el lenguaje como sistema se ocupa de la segunda, el lenguaje como discurso se ocupa de la primera, pues el discurso no es un sistema, pero sí una totalidad en sí.

Julia Kristeva asegura que el discurso designa, de manera rigurosa y sin ambigüedad, la manifestación de la lengua en la comunicación viva y por ello, este término se opone al de lengua que comprende al lenguaje como sistema.

El discurso implica, en primer lugar, la participación del sujeto en su lenguaje mediante el habla del individuo. Recurriendo a la estructura anónima de la lengua, el sujeto se forma y se transforma en el discurso que comunica al otro.¹⁵

Kristeva señala que la lengua se convierte, dentro del discurso, en el vehículo de un mensaje único, perteneciente a la estructura particular de un sujeto que le transfiere su propia marca a la lengua aún sin darse cuenta. Puesto que el discurso es subjetivo y se ejecuta con la pretensión de influir de alguna manera en el otro; cuando se habla el yo siempre está presente ante los correlativos tú y él, dirá Benveniste.

Para Benveniste el lenguaje es subjetivo debido a la capacidad del locutor¹⁶ de plantearse como 'sujeto' frente al lenguaje, puesto que es en y por el lenguaje que el hombre se constituye como sujeto; esa visualización de sí sólo es posible gracias al lenguaje porque sólo éste funda en la realidad del individuo el concepto de 'ego'.

Esta conciencia de sí, dice Benveniste, no es tal a menos que se experimente por contraste, ya que no puede emplearse el yo sin aludir también al tú dentro de la alocución¹⁷. De ahí que en el lenguaje siempre estén presentes estos dos factores a la vez como un diálogo.

El lenguaje no es posible sino porque cada locutor se pone como *sujeto* y remite a sí mismo como *yo* en su discurso. En virtud de ello, *yo* plantea otra persona, la que exterior y todo a "mi", se vuelve mi eco al que digo *tú* y que me dice *tú*.¹⁸

¹⁵ Kristeva. *Op. cit.*: 18.

¹⁶ Emisor dentro de la teoría de los actos de habla. Esta teoría trata sobre las relaciones entre la lengua y los usuarios de la misma, desde un terreno semántico y pragmático.

¹⁷ En sentido amplio, discurso breve.

¹⁸ Benveniste. *Op. cit.*: 181.

Es por ello que para Benveniste el discurso es el lenguaje puesto en acción. Ya que en él participan categorías consideradas vacías¹⁹ de las que el ser humano se apropia y que permiten la condición de intersubjetividad, la única que permite la comunicación lingüística.

Esta forma de concebir el lenguaje como discurso no es nueva, pues ya en el *Cratilo* de Platón está presente. No obstante, la lingüística moderna ha estudiado al lenguaje como sistema y estructura, cancelando o poniendo en un lugar secundario al discurso, el que, sin embargo, es fundamental para el lenguaje, ya que sin éste no hay comunicación, o como diría Benveniste, si el discurso es el lenguaje puesto en acción, ¿qué otra manera hay de expresar el lenguaje si no a través de su uso?

Paul Ricœur, por su parte, critica al modelo estructuralista, fundado por Saussure, que coloca al lenguaje como sistema porque pretende, a través del desarrollo de su teoría, establecer a este modelo como el modelo para analizar al lenguaje, lo que provoca que el estudio del lenguaje como un sistema autosuficiente de relaciones internas se oponga al lenguaje como discurso.

Es por eso que el estudio que realiza Ricœur del lenguaje es desde lo que Saussure había denominado *parole*, tomado como 'habla' en éste y como 'discurso' en Ricœur. En contraposición con las posturas de Saussure y Peirce, Ricœur señala que mientras el signo es virtual, la oración, que constituye el discurso, es real ya que constituye el mismo acontecimiento del habla, no se puede descomponer ya que es una totalidad irreductible a la suma de sus partes; aunque está compuesta de palabras, esto es, de signos, no puede reducirse a ellos como tampoco puede considerarse un signo en sí.

Por lo anterior, para Ricœur el sistema no existe, ya que únicamente se observa una existencia virtual de él. Asegura que el mensaje es el único que le confiere realidad al lenguaje y que el discurso da fundamento de la existencia

¹⁹ Como los pronombres personales y los adverbios.

misma de él, puesto que los actos discretos y únicos²⁰ del discurso actualizan el código.

El discurso tiene una estructura propia, pero no en el sentido saussureano del término como un poder combinatorio basado en las oposiciones precisas de unidades discretas, sino es una estructura en el sentido sintético, como entrelazamiento y acción recíproca de las funciones de identificación y predicación en una y la misma oración.

La base de esta estructura es, pues, la oración, y ésta incluye lo que Ricoeur llama la dialéctica del acontecimiento y el sentido en el discurso. Esto quiere decir que el discurso se realiza temporalmente y en un momento presente (acontecimiento), y a través de la función predicativa combinada con una identificación (sentido²¹).

Si el discurso se realiza como acontecimiento²², es decir, como algo temporal y actual, ello no implica que conlleve una propiedad de desaparición o evanescencia,²³ ya que el discurso conlleva una propiedad predicativa o proposicional, un entrelazamiento entre el nombre y el verbo ya que sólo puede entenderse a partir del contexto, esto es, el discurso también contiene una significación, un sentido, y en este caso, lo que queremos comprender es este último y no el acontecimiento. Sin embargo, ambos son importantes y trascendentes en el discurso.

*Si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido.*²⁴

²⁰ Aquí remite a lo que decía Benveniste sobre los pronombres personales.

²¹ Ricoeur toma como sinónimos sentido y significado, pues para él significar es todo aquello a lo que el interlocutor se refiere o, en otras palabras, lo que intenta decir y lo que la oración significa. Este querer decir va implícito en la oración.

²² La actualización del código a través del acontecimiento discursivo se debe a la estructura particular del enunciador del discurso.

²³ Propiedad a la que se le debe el tomar al discurso en segundo plano ante el sistema.

²⁴ Paul Ricoeur. *Teoría de la interpretación*. México: siglo veintiuno editores-Universidad Iberoamericana, 1995: 26. (En cursivas en el original)

Como ya lo apuntaba Kristeva, el sentido mental del sujeto no puede encontrarse más que dentro del discurso mismo, ya que éste deja su marca en el sentido de lo expresado. Y para Ricœur esta marca es la identificación que también busca el interlocutor²⁵.

Esta identificación se basa en gran medida en intentar expresar y hacer comunicable la experiencia vivida por el sujeto. Ciertamente la experiencia vivida por alguien no puede convertirse directamente en la experiencia de otro. Sin embargo, a través del discurso sí hay algo que se transfiere a ese otro: el significado, el sentido.

El mensaje tiene la base de su comunicabilidad en la estructura de su significado. A través de los nombres propios, de los demostrativos y de las descripciones precisas, dice Ricœur, es como al hablarle a alguien apuntamos hacia la cosa única que queremos significar.²⁶ Y son éstos los que dan la función contextual al discurso para lograr filtrar a éste de la polisemia de las palabras, característica en todas las lenguas, de forma que se reduzca al mínimo la pluralidad de interpretaciones y llegue el sentido, impreso en el discurso, del locutor, en términos de Benveniste, al interlocutor.

Por todo esto es por lo que Ricœur dice que el lenguaje es en sí el proceso por el cual la experiencia privada se hace pública, o, en otras palabras, el lenguaje es la exteriorización gracias a la cual una impresión se trasciende y se convierte en una expresión. Para Ricœur la exteriorización y la comunicabilidad son una y la misma cosa, pues no son nada más que esta elevación de una parte de nuestra vida al *logos* (λόγος) del discurso.

²⁵ Todo discurso es dialógico ya que siempre está dirigido a alguien. Cuéntense, por supuesto, los monólogos, ya que el hablar con uno es siempre hablar con el otro yo, o como lo decía Platón es hablar con el alma.

²⁶ Esta postura es similar a la de Benveniste con respecto al yo y al tú.

Después de este recorrido podemos concluir que la semiótica representa al lenguaje como sistema y que la semántica representa al lenguaje como discurso. Ahora bien, ¿puede haber otra forma de pensar al lenguaje donde ambos se relacionen sin excluirse, como ya vimos que sucede entre uno y otro?

EL LENGUAJE COMO SÍMBOLO

En el lenguaje como sistema, como ya vimos, los signos remiten a otros signos dentro de una cadena destinada a ser infinita, mientras que el lenguaje como discurso trasciende al código que usa, al tiempo que lo actualiza, y busca a través de la oración expresar lo comunicable de una experiencia no comunicable, por ello, la clave del discurso se encuentra en el sentido.

Ambos sistemas se excluyen porque su propia estructura está enfrentada. Mientras, por un lado, la estructura de la semiótica al remitir siempre a su unidad, el signo, impide dentro de su teoría el desarrollo paralelo del discurso como parte integrante del lenguaje, por el otro, la estructura de la semántica, cuya base mínima y completa, es la oración anula la posibilidad de desarrollar como parte consolidada al signo, ya que éste no existe porque es virtual.

Sin embargo, otra forma de acercamiento al lenguaje que pudiera conciliar ambas posturas es concebirlo como símbolo. El lenguaje es simbólico, es decir, se construye con base en representaciones que se inscriben en todos los aspectos de la vida de los seres humanos. Una inscripción, una huella, una marca, una escritura, eso es el lenguaje. El lenguaje se inscribe porque simboliza y al hacerlo deja una marca en el otro, una marca que debe descifrarse. El lenguaje simboliza, representa, nombra, pero, ¿qué es el símbolo?

El símbolo es una representación natural del ser humano que muestra un lazo profundo entre lo que es representado y el intérprete²⁷. A la vez discurso y signo, el símbolo remite a eso que representa sin disociarse del sentido que encierra.

A diferencia de Peirce²⁸, creo que el símbolo sólo es convencional en la medida que se diluye el sentido; la convención se da por la repetición y porque el lazo profundo que lo une al hombre se va menguando. Si el símbolo tuviera este carácter *per se* significaría que entre el lenguaje y el hombre hay un lazo artificial, o, en su caso, una arbitrariedad en la 'elección' del símbolo, la que no hay. Un símbolo no es arbitrario ni manifiesta un lazo artificial, porque estas representaciones están, de manera muy fuerte, inscritas en el hombre. Surgen no sólo intelectivamente, sino, a la manera de Rousseau,²⁹ por las pasiones.

Sin remitir a una "naturaleza", la inmotivación de la huella es siempre *devenida*. No hay, a decir verdad, una huella inmotivada: la huella es indefinidamente su propio devenir-inmotivado. En el lenguaje saussuriano sería necesario decir lo que no dice Saussure: no hay símbolo y signo, sino un devenir-signo del símbolo.³⁰

En efecto, nuestro pensamiento, a la par que nuestro lenguaje, se construye con base en símbolos y éstos devienen en signos al estilo saussuriano (o en

²⁷ Por intérprete pretendo denotar tanto al que como miembro de una cultura puede reconocer y descifrar los símbolos que ésta crea, como al hombre mismo que es intérprete de sus propias simbolizaciones.

²⁸ Recordemos que para Peirce el símbolo se da por una ley de convención, es decir, por un acuerdo establecido para designar un objeto. Por ello, el signo saussuriano y el símbolo peirceano pueden tomarse como sinónimos.

²⁹ Cf. Jean-Jacques Rousseau. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996: 19§.

³⁰ Jacques Derrida. *De la gramatología*. México: siglo veintiuno editores, 1998: 62.

símbolos peirceanos) en su adaptación a la cultura. No obstante, debido al sentido que porta, el símbolo puede ser interpretado por los miembros de la cultura de la que forma parte, incluso sin conocer previamente el símbolo, dado que en la cultura están los elementos para hacerlo.

Pero, si el lenguaje y el pensamiento dependen de la cultura, el símbolo, por su parte, también. Como lo vimos al inicio de esta segunda parte, todo lo que el hombre hace está relacionado con la cultura. Precisamente porque la cultura pertenece a un grupo social determinado, podemos decir, a diferencia de Saussure,³¹ que el símbolo no es universal, sino general. Si algo parecido a un símbolo llegase a ser universal, ya no sería símbolo sino arquetipo, es decir, huellas heredadas en el inconsciente colectivo de los seres humanos.³² El símbolo es una huella, pero no heredada a través del inconsciente. Es una huella que el hombre inscribe en el otro y que deviene.

Las letras, ¿son símbolos?

Las letras son símbolos en tanto muestran ese lazo profundo entre ellas y el ser humano. Además, tomadas aisladamente son signos a la vez que portan cada una un sentido, el cual en muchas culturas se ha perdido, pero no en todas. Cada letra tenía una significación propia, pero como diría Derrida ha devenido en signo debido a la pérdida de su total significado, por ello se le concibe como una convención.

Si el lenguaje marca al otro, las letras que contiene también lo hacen. Cada letra se formó como símbolo, no fue una combinación aleatoria de formas sin sentido, sino el nacimiento corporal del lenguaje. Cada trazo de cada letra tiene un

³¹ Saussure dice que el símbolo no es arbitrario, puesto que no está vacío, ya que existe un rudimento de vínculo natural entre lo que lo compone. Así, la balanza que simboliza la justicia no podrá ser desplazado por otro cualquiera, como un carro, por ejemplo. Cf. Saussure. *Op. cit.*: 131.

por qué, pero de igual modo, se ha ido perdiendo ese sentido primario de las letras. El hebreo es una muestra latente de esta marca, de lenguaje como símbolo.

Durante los primeros siglos de la nueva era surgió, dentro de la mística judía, un movimiento que tendría repercusiones tanto en áreas del conocimiento como religiosas, la cábala. Para la cábala (que significa 'tradición'), sobre todo la realizada en la Edad Media, la escritura es de gran importancia, y en particular la escritura de la *Torah*,³³ porque ahí está contenido el mundo. Para descifrar la escritura de la Biblia, los cabalistas usaron conjuntamente cuatro niveles de sentido: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico. El literal está ceñido al primero y más evidente significado de las palabras, el alegórico emplea la metáfora que hay en todo lenguaje y le da viveza al texto, el moral busca enseñanzas edificantes para el lector, como una moraleja implícita, y el anagógico da el sentido más oculto y místico del texto, encaminado a lo divino.

Uno de los libros más importantes de este movimiento, además de la *Biblia* y el *Talmud* es el *Zohar*, de Moisés de León, escrito en el siglo XIII. Ahí, se hace un análisis de la *Torah* a partir de concebir a la escritura y a las letras como símbolos.

Observen que el *Génesis* empieza con la letra *Bereshit*. Rabi Yehuda dijo: Había dos templos, uno se encontraba en lo alto y el otro en lo bajo. Existen de la misma manera en el nombre de Yahveh dos *Hei*; una pertenece a lo alto y la otra a lo bajo, y las dos no forman sino una. La letra *Bet* (ב) tiene la particularidad de representar la forma de una casa con la puerta abierta, y si uno mueve la letra en todos los sentidos, su puerta permanece siempre abierta en todos los sentidos. [*Zohar* I, 39ab.]³⁴

³² Cf. Karl G. Jung, *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1990.

³³ El Pentateuco o los cinco primeros libros de la Biblia.

³⁴ *Zohar. Libro del Esplendor*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994: 29-30. Trad. Esther Cohen y Ana Castaño

Esta puerta, dice el *Zohar*, es la puerta del Señor y quien pase por ella no llegará nunca a Él, pues está escondido y es misterioso, entonces quien quiera llegar al 'Rey celeste' debe atravesar numerosas puertas de infinidad de palacios, lo que implica pasar por el temor de Dios para llegar a Él.

Observemos otro pasaje del *Zohar* como ejemplo de la naturaleza simbólica de las letras:

Sabemos por la tradición que las letras *Vav* y *Het* están colocadas en orden alfabético, una junto a la otra, ya que la *Vav* es el símbolo del principio masculino (י), mientras que la *Het* es el símbolo del principio femenino (ה). Estos dos principios están unidos, como el marido y la mujer. Los dos no forman sino uno... [*Zohar* I, 94b.]³⁵

A su vez, Platón manifiesta esta misma particularidad de las letras cuando dice que las palabras están formadas por letras convenientes y semejantes a las cosas.

Sócrates.—Quizá parece ridículo mi querido Hermógenes, decir que las letras y las sílabas revelan las cosas imitándolas. Sin embargo, es necesario que sea así. No tenemos otro medio mejor de dar razón de la verdad de las palabras primitivas. [...] dígame lo que se quiera, cuando se ignora la propiedad de las palabras primitivas no se pueden comprender las derivadas, que sólo se explican por aquéllas.³⁶

Más adelante Platón analizará el sentido de las letras dentro de las palabras y si el uso de cada una es pertinente dentro de las palabras y hallará que las letras comportan un sentido propio,

³⁵ *Ibidem*: 32.

SÓCRATES.—Pues ahora toma parte, a tu vez, en la discusión que antes sostuve con Hermógenes. Al decir que la ρ hace relación al cambio del lugar, al movimiento y a la rudeza, ¿te parece que tuvimos razón o no?

CRATILO.—Tuvisteis razón seguramente.

SÓCRATES.—Y diciendo que la λ se refiere a lo liso, a lo dulce, y a las demás cualidades análogas de que hablamos, ¿tuvimos o no razón?

CRATILO.—La tuvisteis.

Pero que devienen inmotivadas, como diría Derrida, y entonces adquieren un valor de convención.

Sócrates.—[...] Y puesto que estamos de acuerdo sobre todo esto, mi querido Cratilo, porque tomo tu silencio por un asentimiento, es necesario que la convención y el uso contribuyan hasta cierto punto a la representación de los pensamientos que expresamos.

Con estos ejemplos se hace perceptible el simbolismo de las letras y, por ende, de las palabras. Cada letra simboliza, marca, es una huella que da forma al mundo.

[...] ¿conoces un medio mejor de hacer representaciones que hacerlas lo más semejantes que sea posible a las cosas que deben representar?

Platón

EL NOMBRAR

Esta marca que es el lenguaje se refleja en todo lo que lo compone, y, como ya vimos, el ser humano intenta darle forma a esta huella, o más bien, plasma esta huella a partir de otra.

²⁶ "Cratilo o del lenguaje" en Platón, *Op. cit.*: 282-283.

El nombrar también manifiesta esta marca. En el nombre se encuentra nuestra más cercana aproximación al fundamento del lenguaje³⁷. Es una marca que encierra la marca del lenguaje en nosotros. Un nombre contendrá la esencia de la cosa. Un nombre que a la vez que es una marca, manifiesta en su interior la otra marca del lenguaje.

Carecer de nombre es pertenecer a la muerte: sin cualidades ni sombra, ni sueño, ni imaginación, ni alma. Carecer de nombre propio es mantenerse al margen de la vida, sustraerse a la alteridad del otro sin el cual el yo se desvanece en las sombras: el ser es relación y no sustancia. De ahí que el *Innombrable* de Beckett sufra el "eterno tormento de morir", como diría Blanchot, a falta de un nombre que certifique su humana alteridad. Decir "yo" es ocupar un espacio en el mundo; en este sentido, el nombre propio es la casa más íntima de todo sujeto y el lugar desde donde se emite todo discurso. Las letras que lo componen son ventanas de acceso al universo del sentido, desde donde se observa al otro y en el que ese otro intenta devolvernos —aunque de manera asimétrica— nuestra imagen: la casa es un espejo por donde mirar(nos) el mundo.³⁸

La importancia que tiene el nombre para el ser humano se manifiesta en todas las culturas y en todas las sociedades. Como dice Esther Cohen, carecer de nombre es carecer de alma, pues éste es nuestra identificación en relación con el otro. Carecer de él es carecer de ser, pues él muestra nuestra esencia al otro.³⁹ Por ello mismo, el nombre tiene fuerza, la fuerza que le concede que ahí estemos contenidos y que en él se contenga la esencia de las cosas.

Y este nombre no sólo es parte de un discurso ajeno a sí mismo, sino que en sí contiene un discurso y, por tanto, un sentido. Es por ello que en la Antigüedad el nombre es venerado y protegido y comporta prohibiciones, porque

³⁷ Que es la comunión con el otro.

³⁸ Esther Cohen. *El silencio del nombre, Interpretación y pensamiento judío*. México: Anthropos, 2000: 39

³⁹ Entendido también como el otro yo.

se cree que en él está contenido el ser. De ahí la importancia que en la magia tiene el nombrar y la fuerza que le confiere.

La tarea fundamental del discurso clásico es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre.

Michel Foucault

PARTE III

ANÁLISIS DEL LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO MÁGICO

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la civilización.

Ernst Cassirer

Conviene ahora ahondar un poco en la estructura del pensamiento mágico, pues la comprensión de ésta nos permitirá aprehender algunas cuestiones clave sobre las que emprender y continuar este análisis.

ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO MÁGICO

El pensamiento mágico es un cuerpo bien definido ya que contiene una estructura propia y determinada. Es éste —el pensamiento mágico— punto de partida de distintas corrientes, religiones y sistemas de creencias y, por lo mismo, en cada una de éstas se encuentra un delgado hilo que las unifica. Hemos ido esbozando ese hilo en la Parte I, pero aún no analizamos de manera más detenida aquellos puntos que estructuran al pensamiento mágico y que le permiten afianzarse como un pensamiento bien constituido e independiente de cualquier otro.

La tradición

Como ya vimos, lo que unifica al pensamiento y permite su desarrollo es la tradición, en tanto herencia cultural y social en constante actividad. Cualquier pensamiento está condicionado por la tradición en que se desarrolla y, en este caso, la tradición mágica es la que determinará y conducirá el pensamiento mágico.

Esta tradición está limitada por un marco de transmisión y generación con características mágico-religiosas. Como cualquier tradición, la tradición mágica se adquiere a partir del entorno familiar, social y cultural que rodean a los miembros de la comunidad, ya que su transmisión no solamente es oral, sino que ésta encuentra diversos elementos para realizarse.

Es importante señalar que la tradición no se mantiene estática, sino que en su interior encuentra caminos para regenerarse y adaptarse a la propia dinámica de la comunidad, lo que le permitirá seguir consolidándose y no desaparecer, como le pasa a todo aquello que no cambia.

Contenidos en esta tradición se encuentran los elementos que lograrán garantizar la permanencia y continuidad de este pensamiento: los mitos, los ritos y la religión.

Los mitos y los ritos

Dentro del pensamiento mágico todo es importante; cada cosa está puesta de manera precisa. No obstante, quizá una de las cuestiones más trascendentes dentro de esta estructura es la mitología, porque no se le concibe sólo como una narración —como por lo general se ve ahora—, sino como algo vivo y en constante movimiento. Para el pensamiento mágico, la mitología no es solamente una forma de narrar acontecimientos pasados, es una forma de vivir. El hombre no

solamente se nutre de los hechos escuchados, sino que, además, éste nutre a la mitología de sus propios hechos, porque estos son tan claros y tan semejantes a los mitos que también permiten una relación recíproca y dependiente entre el ser humano y su mitología.

Los mitos se nutren de los símbolos propios de cada cultura, de forma que puede hablarse de la mitología como algo localista. Sin embargo, los símbolos, pese a no tener una forma universal, sí tienen un fondo universal. Los arquetipos son su fondo universal. Los arquetipos, como ya vimos, son huellas heredadas en el inconsciente colectivo, esto es, marcas iguales y presentes en todos los seres humanos, sin importar su religión, cultura, o pensamiento.

Los arquetipos que han de ser descubiertos y asimilados son precisamente aquellos que han inspirado, a través de los anales de la cultura humana, las imágenes básicas del ritual, de la mitología y de la visión. Estos seres "eternos del sueño" no deben ser confundidos con las figuras simbólicas personalmente modificadas que aparecen en las pesadillas y en la locura del individuo todavía atormentado... El sueño es el mito personalizado, el mito es el sueño despersonalizado; tanto el mito como el sueño son simbólicos del mismo modo general que la dinámica de la psique. Pero en el sueño las formas son distorsionadas por las dificultades peculiares al que sueña, mientras que en el mito los problemas y las soluciones mostrados son directamente válidos para toda la humanidad.¹

Los arquetipos del héroe, de la muerte, del amor son representados con símbolos diferentes en cada cultura, aunque siempre estén presentes. Mientras el símbolo² depende de la cultura para desarrollarse, el arquetipo es algo

¹ Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984: 25-26.

² Habrá que recordar también lo que señala Carl G. Jung sobre el símbolo, pues afirma que mientras el signo puede traducirse en palabras, el símbolo no puede ser representado de ninguna otra manera y su significado trasciende lo meramente dibujado. Lo cual no significa que el

constitucional del ser humano. De tal forma, los mitos se nutren de los símbolos, por un lado y de los arquetipos por el otro.

Como todo el material simbólico deriva de un nivel de experiencia común a toda la humanidad, es verdad que se pueden relacionar algunos de los símbolos del Tarot con otros de sistemas distintos. Pero eso que yace en lo más profundo de la psique y que C. G. Jung llamó el «inconsciente» es, como su nombre lo indica, *no-consciente*. Las imágenes no derivan de nuestro ordenado intelecto sino más bien a pesar de él, ya que se nos presentan de una manera carente de lógica.³

Entre los mitos más importantes dentro del pensamiento mágico se encuentra el de la regeneración —representado de maneras diversas. Es reiterativo que dentro del pensamiento mágico existen prácticas iniciáticas para los miembros de una comunidad específica, y entre las más importantes se encuentran precisamente ésta, pues en un primer momento, ella marca la muerte simbólica del joven que deja la infancia para ingresar al mundo de los adultos.

En términos modernos podríamos decir que la iniciación pone fin al «hombre natural», introduciendo al novicio en la cultura. Pero, según las sociedades arcaicas, la «cultura» no es obra humana, es de origen sobrenatural. Más aún: es a través de la «cultura» como el hombre restablece el contacto con el mundo de los dioses y de los demás Seres sobrenaturales, participando así de su energía creadora. El mundo de los Seres sobrenaturales es el mundo en que *las cosas sucedieron por primera vez*.⁴

Para el hombre, incluso el moderno, la forma de participar de alguna manera, sea a través de mitos o de prácticas rituales, en la regeneración es muy

símbolo tenga carácter universal, sino que se basa en arquetipos, los cuales sí tienen carácter universal.

³ Sallie Nichols. *Jung y el Tarot. Un viaje arquetípico*. Barcelona: Kairós, 1988: 23.

importante. De hecho, es tal la huella que deja en él esta necesidad que de no haber la regeneración, como dice Campbell,⁵ esta huella queda en el hombre a través de algún tipo de neurosis, porque éste no ha podido dejar la infancia y, por consiguiente, el pecho materno.

El hombre que no ha dejado su infancia para dar paso al hombre adulto y participar de esta forma en la sociedad se encuentra impedido de notar en el mito de la regeneración una cura a su desgarrada existencia. Así, sin esta práctica se produce en el hombre un desgarre que le impedirá avanzar de manera distinta en su vida. Todo cambio es regenerativo, y la necesidad de que exista este tipo de prácticas en las culturas muestra que así como el agua estancada tiende a pudrirse, el ser humano que no se transforma tiende a lo mismo.

Otros mitos importantes en este pensamiento, y que se han dado por extensión en el mundo moderno, son los mitos de origen. Los mitos de origen se basan en las concepciones mágico-religiosas del universo, y son tan significativas para todos que hoy día sobreviven a la desmitologización hecha por la razón. Tanto en Oriente como en Occidente, estos mitos no se han movido de su lugar privilegiado. Independientemente se crea en ellos o no, han sido, y son todavía, pilares culturales de identidad.

Aunque se haya aludido al otro punto de este apartado —los ritos—, conviene precisar, sin embargo, la naturaleza de éstos. Los ritos son necesarios en el pensamiento mágico no como una cuestión psicológica, sino como parte de la comunión con lo divino. Los ritos son sagrados en tanto participan de un mundo sagrado. Las prácticas rituales se dan antes que todo con el fin de establecer un vínculo entre la divinidad y el hombre. Del mismo modo que el símbolo es el intermediario entre el hombre y el mundo, el rito es el intermediario entre el hombre y la divinidad. De tal forma, el ritual mágico no es un acto carente de sentido, sino que se inscribe de manera crucial dentro de su propio pensamiento.

⁴ Mircea Eliade. *Intiaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975: 16.

La diferencia crucial que existe con respecto a los mitos y ritos del pensamiento mágico y los de la modernidad, es que los primeros tienen un carácter sagrado y sobrenatural y los segundos pretenden quitar esta valoración que se tiene como un fardo de gran peso.

A diferencia de la sociedad moderna, todas las innovaciones han sido aceptadas como tantas otras «revelaciones» de origen sobrehumano. Los objetos o las armas que iban incorporando, las actitudes e instituciones que imitaban, los mitos o creencias que asimilaban —se tenían por cargados de poder mágico-religioso: tal era por lo demás la razón de fijarse en ellos, el motivo de que se hubieran tomado el trabajo de apropiárselos.⁵

La religión⁷

A diferencia de muchas posturas que conciben a la magia y a la religión de manera separada, para el pensamiento mágico la magia está estrechamente unida a la religión. No hay forma de magia que en su interior no esté contenida la religión, como no hay religión que en su interior no contenga magia alguna.

Mírcea Eliade afirma que los datos más antiguos que tenemos del hombre en la prehistoria se remontan al Paleolítico, y que ya en las sociedades de este período encuentran elementos mágico-religiosos; lo cual nos da pie a pensar que la magia es inseparable de la religión y viceversa.

Ya sea que la practique una divinidad o el ser humano, el pensamiento mágico concibe un entorno religioso porque el hombre se sabe impedido de dar

⁵ Joseph Campbell. *Las máscaras de Dios. Mitología creativa*. Madrid: Alianza, 1992: 116.

⁶ Eliade. *Op. cit.*: 12.

⁷ No es la intención de esta tesis abordar de manera exhaustiva la religión, pues de hacerlo ésta se convertiría en inacabable. Pero sí es necesario establecer la relación e importancia que para el pensamiento mágico tiene la religión.

nacimiento al mundo por sí mismo. Tampoco el pensamiento mágico considera al mundo carente de sentido. De hecho, el hombre dentro del pensamiento mágico dota al mundo de sentido y se concibe como apoyo y guardián del sentido del mundo.

Habría que recordar que en varios panteones religiosos, existen deidades que desarrollan y protegen la magia, como Isis y Thot en Egipto, pasando este último al panteón griego como Hermes, y en este mismo panteón se hallan Deméter y Perséfone, asociadas a los misterios eleusinos. También se puede nombrar, por ejemplo al dios babilonio Ea, dios de la sabiduría, de los hechizos y de los conjuros. De igual manera, los milagros cristianos son prácticas mágicas, pero en este particular caso, realizadas únicamente por la divinidad.

Concebida dentro del pensamiento mágico, la religión es la que permite circundar el mundo, y es esta circuncisión la que le da coherencia y sentido al pensamiento mágico y genera las posteriores ramificaciones de éste.

EL LENGUAJE EN EL PENSAMIENTO MÁGICO

[...] el hombre ha de estar muy adentrado en la edad de la razón para aceptar el vacío y el silencio en torno suyo.

María Zambrano

Para el pensamiento mágico el lenguaje es un acto de creación. Y de esta aseveración depende, por consiguiente, su estructura. Al entenderlo y practicarlo de esta forma, el lenguaje es concebido como algo sagrado. Cada palabra dicha, e incluso pensada, repercute en la naturaleza.

Aquí, el lenguaje siempre será concebido como símbolo, es decir, como la representación natural del ser humano que muestra un lazo profundo entre lo que es representado y su intérprete.⁸ Por ello, para el pensamiento mágico el lenguaje es un acto creativo, porque este lazo contiene una fuerza dada por el ser humano que permite la ordenación y la continuación del mundo.

Si para el hombre moderno el lenguaje es un sistema sujeto a reglas específicas, para el hombre mágico el lenguaje es una huella permanente que se inscribe siempre en el otro, o para ser más acertados, en lo otro.⁹

En el pensamiento mágico, el hombre considera que su actuar en el mundo es crucial y que la manera que tiene para armar su propia estructura es el lenguaje. Con el lenguaje simboliza, y es por esta razón que con el lenguaje también crea al mundo.

En este ámbito simbólico se instala el mito, el cual no refleja solamente la realidad sino que la refracta/retracta y transfigura al proyectar la propia realidad interior, realizándose así un pacto entre exterior e interior, naturaleza y cultura a través de un lenguaje relacional. Este lenguaje relacional es el simbolismo, el cual no es un mero sucedáneo de la realidad (como el signo), sino que expresa la realidad a través de su otredad, transponiéndola así metafóricamente.¹⁰

El lenguaje crea el mundo, repercute en él y lo transforma. Es una marca en tanto deja su huella en el otro, pero, asimismo, es marca porque tiene una fuerza que le ha concedido el lazo entre intérprete y objeto. Y esta fuerza, que está presente de manera permanente en el pensamiento mágico, es la que permite la existencia de la magia.

⁸ Cf. El final de la Parte II de esta tesis.

⁹ No es la intención de esta tesis hablar de manera exhaustiva de la alteridad, tan sólo de hacer alusión a ella en tanto que el hombre primitivo siempre es considerado como lo otro, lo extraño y grotesco a la manera dionisiaca. Además, ha de considerarse que todo lo que el hombre haga implica siempre lo ajeno y extraño: lo otro.

¹⁰ Andrés Ortiz-Osés. *La diosa madre*. Madrid: Trotta, 1996: 111.

¿Qué cosa es la luz intelectual? Es la palabra. ¿Qué cosa es la revelación? Es la palabra; el ser es el principio, la palabra el medio, y la plenitud o el desenvolvimiento y la perfección del ser, es el fin; hablar es crear.¹¹

Es bajo esta percepción que el lenguaje adquiere un matiz particular y relevante dentro del pensamiento mágico¹². Para éste, el lenguaje no es —y no ha sido— una convención, sino que ha dejado su huella en todas las cosas, ha marcado y se ha marcado a sí mismo con el lenguaje. Es a través de él que construye el mundo que le rodea.

La forma de concebir al lenguaje como símbolo que analizamos en el capítulo anterior se encuentra presente en el pensamiento mágico. En éste el lenguaje es símbolo¹³ en tanto muestra constantemente el lazo profundo entre lenguaje y ser humano, y por la capacidad de ser signo y sentido a la vez. El lenguaje se inscribe en cada cosa y se da entonces una fuerte cohesión, un fuerte vínculo entre la cosa representada, su representación (el símbolo) y el hombre.

La certeza del hombre de su participación en el mundo proviene, así, de este vínculo. Un vínculo que se hará más estrecho y verosímil en tanto el hombre observe y compruebe en la naturaleza que su paso por el mundo ha dejado una huella a través del lenguaje. Una huella cuya mayor representación ha de encontrarla en el nombre, pues es la primera marca por él conocida a través de la madre: su nombre.

Si el hombre primitivo *habla, simboliza, comunica*, es decir, establece una distancia entre sí mismo (como sujeto) y lo externo (lo real) para significarlo en un sistema de diferencias (el lenguaje), no conoce ese acto como un acto de

¹¹ Eliphas Levi. *Dogma y ritual de la Alta Magia*. Buenos Aires: Kier, 1987:

¹² Como vimos en el primer capítulo, el pensamiento mágico es una forma de pensar del hombre alterna al pensamiento científico, capaz de desarrollarse en cualquier espacio y tiempo, y no sólo ha de entenderse como la forma de pensar del hombre primitivo.

¹³ Entendido el símbolo como lo explicamos en el capítulo anterior.

*idealización o de abstracción, sino, al revés, como una participación en el universo que lo rodea.*¹⁴

Esta participación en el universo que lo rodea permite al hombre vivir el lenguaje de una manera distinta de la del hombre moderno o científico, para quien el lenguaje se da por convención o necesidad. Esta concepción del científico con respecto al lenguaje está sujeta a los postulados del positivismo, pues la idea de un avance progresivo, de un orden, de un conocimiento empirista con base en la tradición científica, provocó que la reflexión del hombre moderno con respecto al lenguaje fuera tan abstracta que quedó aislado de los contextos que le dan sentido al lenguaje. Además, mirado el lenguaje como una convención y una necesidad, sólo remite al sentido utilitario presente en el hombre moderno y nos señala la relación que éste establece con todas las cosas y con los demás hombres.

Por otro lado, habrá que mencionar que si bien la ciencia intenta recuperar todos los procesos sociales o naturales con el fin de colocarlos como objeto de estudio, la recuperación que hace de éstos es fragmentada. Toma de un evento lo que considera es base de un análisis científico, pero no recupera lo que en su creencia es signo de superstición. La experiencia extática, por ejemplo, de llegar a analizarla la recuperaría como un proceso psicofisiológico originado, quizá, por una serie de sustancias generadas por el cuerpo al momento de esa experiencia.

Esta visión científica del lenguaje no se hallará dentro del pensamiento mágico, pues aquí, el hombre piensa que al mostrar un vínculo entre el ser humano y el lenguaje, se tiene la seguridad de haber hallado la mejor manera de representar la naturaleza de las cosas. Aunque no se diga en la misma lengua —lo que, como vimos, carece de importancia ya que sólo demuestra que el hombre no

¹⁴ Julia Kristeva. *El lenguaje ese desconocido*. Madrid: Fundamentos, 1988: 60.

desarrolla el absoluto¹⁵—, todas reflejan este vínculo y, por este solo hecho, queda anulada la posibilidad de la arbitrariedad.

Para el pensamiento mágico no hay arbitrariedad dentro del lenguaje —en ninguna de sus expresiones. Si retomamos los conceptos saussureanos de significante y significado podremos notar que para el pensamiento mágico estos conceptos no existen de acuerdo a su manera de asumir el lenguaje. Lo que en realidad existe es el nombre que contiene la esencia —o el ser— de las cosas y las cosas mismas.

Sobre la convencionalidad en el lenguaje habrá que decir lo mismo que se dijo en el capítulo anterior: sólo cuando el sentido se diluye se entrevé —o se piensa— al lenguaje como una convención, de otra manera el lenguaje quedará al margen de esto.

Es que las lenguas no pueden haber nacido por convención, puesto que para acordar las reglas los hombres hubieran necesitado una lengua anterior; pero si existía esta lengua anterior, ¿por qué los hombres tenían que tomarse la molestia de construir otra, empresa fatigosa e injustificada?¹⁶

Bajo esta mirada, el lenguaje dentro del pensamiento mágico no es considerado convencional, dado el sentido profundo que manifiesta que se traslada y se vive a través de las generaciones. Sin embargo, no se piense que el lenguaje queda estático, poco a poco se transforma y adquiere nuevos matices y nuevas formas, bajo los mismos principios. Habrá que recordar que en nuestro lenguaje ocurre lo mismo. De igual forma se transforma y se matiza, pero teniendo en cuenta los principios de nuestra tradición¹⁷.

¹⁵ Cf. Parte II de esta tesis.

¹⁶ Umberto Eco. *La búsqueda de la lengua perfecta*. España: Altaya, 1999: 293-294.

¹⁷ Véase el primer capítulo de esta tesis.

Así, en el pensamiento mágico el lenguaje se inscribe en todas las cosas y se manifiesta en todas las cosas. De esta forma, el acto mágico no es un acto carente de sentido, sino que está basado en la propia estructura del pensamiento y es lo que hace le permite al hombre estar en comunión con el mundo. Por consiguiente, para el pensamiento mágico todo acto es importante en tanto se manifiesta en el mundo y es una manifestación de éste. Se podría decir que el lenguaje es lo que le da fundamento al pensamiento mágico; observado desde dentro, el lenguaje es lo que rige y crea al mundo.¹⁸

EL NOMBRAR

Para el pensamiento mágico nombrar es marcar, es contener la esencia en un símbolo que logrará establecer una relación con el todo; el pensamiento mágico considera que sólo a partir de la representación de la naturaleza de las cosas es que éstas pueden interactuar, porque su representación consiste en contener al ser.

El nombre contiene al ser porque la elección de éste no ha sido arbitraria, sino que se ha dado dentro de un proceso simbólico.

Sabemos que en la lengua akkadia «ser» y «nombrar» son sinónimos. En akkadio, «lo que sea» se expresa con la locución «todo lo que lleve un nombre». Tal sinonimia es el síntoma de la equivalencia admitida, por lo general, entre las palabras y las cosas y que da pie a las prácticas mágicas verbales.¹⁹

¹⁸ Tan importante es el lenguaje dentro del pensamiento mágico que en varias doctrinas se considera que el lenguaje ha sido dado al hombre por Dios, lo que implica situar al lenguaje en una categoría superior.

¹⁹ Kristeva. *Op. cit.*: 61.

Esta misma idea James Frazer la expresa diciendo que "el nombre y el hombre son la misma cosa para el salvaje",²⁰ porque para el hombre mágico el lenguaje posee una fuerza conferida por él mismo y presente en cualquier manifestación del lenguaje.

...los padres eligen el nombre de sus hijos... y los sabios a menudo han honrado a colegas suyos dando su nombre a descubrimientos. Pero, a menudo, no hubo en este acto una elección absolutamente arbitraria. Los padres han sido guiados por tradiciones sociales y religiosas, los sabios por un derecho de prioridad. Cada uno revela, por su elección, el carácter de sus preocupaciones y los límites de su horizonte.²¹

Para el pensamiento mágico, nombrar es la realización de lo que se nombra. Por ello, el pensamiento mágico concibe al nombre de manera performativa²². A diferencia de lo que afirma Brosnilaw Malinowski con respecto a que en la magia las palabras serían un medio para un fin y que el fin de cumplirse sólo se hará con posterioridad al momento de formularlo²³, Ernesto de Martino refiere algunos estudios de otros investigadores donde se aprecia que en el momento mismo de su formulación ésta es cumplida.

En un estado de gran concentración, los chamanes (tungusos), así como otras personas, pueden establecer comunicación con otros chamanes y con individuos

²⁰ Sir James George Frazer. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974: 351.

²¹ V. Brøndal. *Les Parties du discours*. Copenhague, 1928: 230, citado en Claude Lévi-Strauss. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997: 270.

²² En un sentido amplio, el concepto de performativo significa que lo que se expresa se produce. Dentro de los actos de habla, el enunciado performativo es un acto individual, único e histórico, es un acontecimiento porque crea el acontecimiento, y "si bien puede reproducirse no puede repetirse, porque cada reproducción constituye un acto nuevo y distinto, y, si la reproducción es una repetición, pierde su carácter performativo y se trata, entonces, de un enunciado constativo". Cf. Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1998: 14-15.

comunes. Esto se realiza en todos los grupos de tungusos, intencionalmente y por razones de carácter práctico, sobre todo en los casos urgentes... En el práctico intento de obtener una comunicación de este tipo, la persona debe pensar sin interrupción en otra persona y formular un deseo, por ejemplo: "Por favor, ven acá" (a un cierto lugar). Esto se repite hasta no ver a la persona llamada o hasta saber que ésta ha entendido el mensaje. Se puede ver físicamente a la persona, en su ambiente natural. Más tarde, al encontrarse con la persona llamada, se le pide que confirme el ambiente y el lugar en que se hallaba en el momento de recibir el llamamiento.²⁴

En el mismo instante en que se nombra se da paso a su propia realización. Porque el acto de nombrar representa ese vínculo que existe entre lenguaje y hombre; encarna el lazo profundo que hay entre ambos, y, por ello, contiene una fuerza propia.

Incapaz de diferenciar claramente entre palabras y objetos, el salvaje imagina, por lo general, que el eslabón entre un nombre y el sujeto u objeto denominado no es una mera asociación arbitraria e ideológica, sino un verdadero y sustancial vínculo que une a los dos de tal modo que la magia puede actuar sobre una persona tan fácilmente por intermedio de su nombre como por medio de su pelo, sus uñas o cualquiera otra parte material de su persona. De hecho, el hombre primitivo considera su nombre propio como una parte vital de sí mismo, y en consecuencia, lo cuida.²⁵

A esta postura se adhiere Julia Kristeva al mencionar que:

²³ Cf. Bronislaw Malinowski. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993: 98-102.

²⁴ Ernesto de Martino. *El mundo mágico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1985: 85.

²⁵ Frazer. *Op. cit.*: 290.

El hombre primitivo no concibe de manera clara una dicotomía entre materia y mente, real y lenguaje y, por consiguiente, entre «referente» y «signo lingüístico», menos aún entre «significante» y «significado»: para él participan todos de una misma manera de un modo diferenciado.²⁶

No obstante, el “hombre primitivo” o el “salvaje” si diferencia entre materia y mente, o entre palabras y objetos, sería absurdo pensar lo contrario: el hombre sabe que existe una diferencia entre el objeto y la palabra, sabe que la palabra no es el objeto. Sólo que dentro de la estructura de su pensamiento advierte que existe algo más que une a la palabra y al objeto²⁷, algo que hace que, de alguna manera la palabra contenga al objeto, que exprese el ser del objeto —pero sin ser el objeto; ese algo es el vínculo que mencionamos al inicio de este capítulo, es le vínculo que se manifiesta en el momento de la marca.

La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente. Pero el movimiento de la huella está necesariamente ocultado, se produce como ocultación de sí.²⁸

La importancia que tiene el nombrar en todas las sociedades es notoria, pero la relación que el humano establece dentro del pensamiento mágico con el nombre es mucho más significativa en cuanto por él se existe.

El nombre propio hace vibrar con intensidad las cuerdas más íntimas del pensamiento mítico. El nombre para estas sociedades, no es accidental ni arbitrario; por el contrario, representa una parte vital del hombre, no sólo como

²⁶ Kristeva. *Op. cit.*: 60.

²⁷ Algo que nosotros vamos perdiendo con mayor regularidad.

²⁸ Jacques Derrida. *De la gramatología*. México: siglo veintiuno editores, 1998: 61.

elemento de "identidad" individual, sino comunitaria, es el tesoro más caro y a su vez el más temido.²⁹

De ahí la necesidad que se ve dentro del pensamiento mágico de la protección del nombre, sobre todo del propio. El nombre propio debe ser protegido —o tabuado, según Frazer— porque éste contiene al ser. Aquí el hombre considera que lo que le ha conferido a su nombre, que la esencia que de éste contiene ha de actuar en correspondencia consigo mismo. Frazer cita numerosos casos de nombres tabuados. Dice, por ejemplo, que cada egipcio recibía dos nombres conocidos respectivamente como el nombre verdadero y como el nombre "onomástico", mientras el primero era cuidadosamente ocultado, el segundo era público. También refiere que entre los brahmanes un niño recibe dos nombres, uno de uso común y el otro secreto que sólo sus padres conocen.

Este último nombre sólo es usado en ceremonias tales como la matrimonial. Se entiende que la costumbre es sólo para proteger a las personas contra la magia, pues un hechizo no puede llegar a ser eficaz más que en combinación con el nombre verdadero.³⁰

Por todo lo que acabamos de ver, el lenguaje es la posibilidad que tiene el pensamiento mágico para desarrollarse y, también, para llevar a cabo sus prácticas mágicas. Las palabras son la materia con que entrará en comunión con el mundo.

En las operaciones de magia se necesita el nombre particular de las cosas. Esto es debido a que la fuerza natural que en ellas existe pasa primero del objeto a los sentidos, de los sentidos a la imaginación, de la imaginación a la mente, donde se forma el concepto que luego se expresa por medio de la palabra. [...] Los magos

²⁹ Esther Cohen. *El silencio del nombre, interpretación y pensamiento judío*. México: Anthropos, 2000: 39.

³⁰ Frazer. *Op. cit.*: 291.

sostienen que en los nombres particulares de las cosas hay siempre presentes los rayos que mantienen viva su fuerza; por ese motivo se puede reconocer la esencia del objeto representado en cada uno de ellos y verlo como una imagen real. Y es que, así como a partir de los elementos e influjos celestes creó Dios las distintas especies y todo cuanto existe, los nombres que impuso a cada cosa resultan de las propiedades de los influjos que recibió cada una de ellas.³¹

Pero, ¿cómo es posible que el nombre dentro del pensamiento mágico sea considerado con esta fuerza y con este vínculo? Porque cada corriente considera a su propia lengua como una lengua perfecta, por eso las palabras repercutirán en los objetos o sujetos que nombran.

Umberto Eco señala que la lengua perfecta es la que es capaz de reflejar la naturaleza misma de las cosas, y en este sentido cualquier vertiente del pensamiento mágico considera su lengua como perfecta; como un reflejo de la naturaleza misma de las cosas.

No obstante, se podría cuestionar que si es perfecta la lengua, ¿por qué no es la misma para todos los hombres? Entonces Eco dirá:

No se distingue suficientemente entre lengua perfecta y lengua universal. Una cosa es buscar una lengua que sea capaz de reflejar la naturaleza misma de las cosas y otra es buscar una lengua que todos puedan y deban hablar. Nada impide que una lengua perfecta sea accesible tan sólo a unos pocos y que una lengua de uso universal sea imperfecta.³²

Eco establece que a lo largo del tiempo se ha buscado la lengua perfecta, como una lengua universal sin tomar en cuenta que en realidad debería hablarse de una lengua madre, originaria, que contendría todas las demás lenguas y que,

³¹ Enrique Cornelio Agrippa. *Filosofía oculta. Magia natural*. Madrid: Alianza, 1992: 261-262.

³² Eco. *Op. cit.*: 71.

por ello, en vez de hablar de lengua perfecta debe buscarse, a partir de su propia lengua, un polilingüismo originario.³³

A pesar de esto que establece Eco, yo creo que bien pudiera hablarse, dentro del pensamiento mágico de una lengua perfecta, o en realidad, de muchas. Cada vertiente dentro del pensamiento mágico considera que su lengua es perfecta en tanto, como ya vimos, observa que contiene el ser de las cosas y, en consecuencia, el hombre actúa en relación con esto.

Los nombres encierran en sí un poder, pero al mismo tiempo abarcan las leyes secretas y el orden armónico que rigen y penetran toda existencia.

Gershon Scholcm

La brujería

Para ahondar en la manera en que dentro del pensamiento mágico se concibe el lenguaje, es necesario analizar dos vertientes clave: la *brujería* y la *cábala*. ¿Por qué la brujería y la cábala? Porque estas dos corrientes han sido las que han repercutido de manera más profunda como formas del pensamiento mágico, en el mundo occidental, tanto en adhesión como en rechazo.

La imagen que generalmente tiene el hombre occidental sobre la figura de la bruja como adoradora de Satán fue concebida, como apunta Elia Nathan³⁴, por teólogos, predicadores, abogados y filósofos de entre los siglos XIV al XVII, ya que la concepción del «pacto»³⁵, no tendría cabida en las mentes de quienes

³³ Cf. *Ibidem*: 294.

³⁴ Cf. Elia Nathan Bravo. *Territorios del mal. Un estudio sobre la persecución europea de brujas*. México: IIFL-UNAM, 1997: 23.

³⁵ El pacto con Satán al que se aludía para perseguir a las brujas.

practicaban la brujería.³⁶ Por eso, conviene aclarar que esta imagen de la brujería como satanismo, considero que no es consustancial a la brujería y, por ello, no será tocada aquí.³⁷

A diferencia de lo que se cree, la brujería es una religión. Una religión enmarcada en los cultos de la fertilidad de todas las culturas, cuya deidad principal es la diosa madre que tiene a un dios cornudo (macho cabrío) como consorte. Esta postura de tomar a la brujería como un culto a la fertilidad se le debe a Margaret Murray.

[...] repentinamente, en 1921, la profesora Murray, una conocida autoridad en egiptología, entusiasmó a los estudiantes con la valiosa teoría científica de que la brujería había sido un culto genuino: los restos de una extensa creencia de la fertilidad que posiblemente arraigó por primera vez en Egipto.³⁸

Hablar de brujería es hablar de algo aún velado para el hombre occidental. Carecemos de muchos elementos que puedan llevarnos a una explicación completa de ésta en tanto religión dedicada a la fertilidad. Sin embargo, a partir de las investigaciones de Murray se han dado grandes pasos, tanto en dar crédito a la existencia de los juicios de brujas llevados a cabo por la Inquisición, como en concebirla más que como una religión dedicada a Satán, como una religión dedicada a la fertilidad y, en ese sentido, inscribirse en una mayor antigüedad histórica que la que generalmente se comprendía.

³⁶ De hecho, si hubo un pacto con Satán y su práctica religiosa, la misa negra, pero como inversión de los símbolos cristianos. En muchas fuentes se alude a que el satanismo en realidad fue practicado por monjes y sacerdotes «covertidos» al satanismo.

³⁷ Aunque fue en el siglo XV que se le dio el nombre de brujería a ciertas prácticas populares y se le asoció con el demonio de manera arbitraria, usamos este nombre, a falta de otro, para designar la religión que se ha llevado a cabo desde hace mucho tiempo, y que resurgió con gran fuerza durante el siglo XX en Inglaterra.

³⁸ Pennethorne Hughes, *La brujería*. Barcelona: Bruguera, 1974: 13.

Considerada como una religión arcaica —hay quienes la ubican en el paleolítico—³⁹, la brujería es una forma de involucramiento en y con el mundo a partir de la tierra y de los sentidos. Es natural esta concepción, ya que su pertenencia más cercana está asociada a la tierra como fuente de vida y a la mujer por analogía. Necesariamente la divinidad relacionada con la fertilidad debía ser una diosa madre, debía ser del género femenino porque si sólo la mujer puede dar a luz a los hijos, sólo una deidad femenina podía dar a luz el mundo.⁴⁰

Como genio arcaico, la bruja (*sorgiñ, sorsain, beleglle*) era la guardiana de los nacimientos, teniendo así que ver con la generación: por eso habita en antros y lleva una vida nocturna, siendo especialista en diferentes magias, por cuanto conocedora de hierbas, unturas y hechizos medicinales de carácter terráceo. De aquí su asociación con los ritos sexuales de la fertilidad/fecundidad que se dan en torno al Aker (macho cabrio) como principio masculino de la generación, el cual es venerado y controlado por la brujería de las *sorgiñas*, que acaban encarnándose en mujeres magas o médicas.⁴¹

Dentro de distintas religiones, la diosa madre pasó con variados nombres y funciones. En muchas religiones además de estar consagrada a la fertilidad también se le asigna el papel de diosa del sexo; Istar, Cibebes, Deméter, Astarté, Afrodita y Venus son, por ejemplo, formas posteriores de las antiguas diosas de la tierra.

³⁹ Cf. Ídem; Andrés Ortiz-Osés. *Op. cit.* Frank Donovan. *Historia de la brujería*. México: Alianza Editorial, 1989.

⁴⁰ Cf. Donovan. *Op. cit.*: 15.

⁴¹ Ortiz-Osés. *Op. cit.*: 95.



La imagen anterior es de la *Venus de Willendorf*, fechada hacia el 30,000-25,000 a. C. Su importancia radica en que es considerada uno de los primeros ejemplos escultóricos del mundo, pero aquí no interesa porque también está considerada como un símbolo de la fertilidad por sus exageradas formas anatómicas femeninas. Esta escultura podría ser la representación de una arcaica diosa madre.

Bajo esta perspectiva, el acercamiento que tengamos al lenguaje dentro de la brujería debe ser cuidadoso, ya que tratándose de un terreno aún en exploración no podemos hablar más que de lo que ya existe para no caer en especulaciones falsas, que sólo confundirían más que aportar algo.

Al igual que en cualquier vertiente del pensamiento mágico, el lenguaje es determinante en la brujería. No sólo por su proceso simbólico, al que ya hemos hecho referencia, sino por la forma en que éste opera aquí para crear y transformar

al mundo; las brujas tienen la seguridad que a través de la palabra pueden afectar al otro.

Es bien conocido, porque a través de los siglos ha pasado como una de sus características esenciales, que las brujas realizan conjuros —aunque éstos de ninguna forma son exclusivos de ellas. Más allá de lo que giraría a su alrededor, los conjuros expresan deseos y son el vehículo para el cumplimiento de éstos. Pero, además, muestran la importancia que tiene el lenguaje para la brujería.

¡Así busco a Aradia! ¡Aradia! ¡Aradia! A media noche, a *medianoche* voy al campo, y traigo conmigo agua, vino y sal, *traigo agua, vino y sal* y mi talismán, *mi talismán, mi talismán*, que siempre llevo en la mano con sal, *con sal*. Con el agua y el vino me santifico, *me santifico*, con devoción para implorar el favor de Aradia.⁴²

Este texto citado por Donovan del *Evangelio de las brujas*⁴³, muestra lo que ya veníamos diciendo. Las invocaciones y los conjuros son relevantes para esta religión, y se hace más notorio al saber que la entonación y acento con que se pronuncian los diversos elementos del ritual son muy importantes.

Hay que tomar en cuenta, además, que Aradia no es el nombre de la diosa de las brujas, sino que éste permanece en secreto, bajo el cuidado de una tradición antigua. En este sentido sería el nombre de su diosa un nombre tabuado, como diría Frazer, pues las brujas comprenden que si es conocido el nombre no sólo se le disminuye su poder, sino que los enemigos podrán actuar en contra de ella.

⁴² Donovan. *Op. cit.*: 217.

⁴³ *Aradia: El Evangelio de las brujas*, es la única expresión literaria sobre el objeto y las creencias del culto que data de la Edad Media. Salió a la luz en Italia en 1899, cuando Charles Leland, presidente del primer Congreso Europeo de Folclor, obtuvo una copia manuscrita de una bruja, a la que había encargado recogiera tradiciones populares de todas clases. Escrito en parte en verso, en parte en prosa, el Evangelio parece ser de una antigüedad considerable y haber sido escrito en una época en que el culto brujeril era claramente la religión de las clases oprimidas porque trata de la brujería como fuerza rebelde.

Aradia se presenta, en el Evangelio, como la hija de Diana y de su hermano Lucifer. El destino de Aradia consiste en visitar la tierra como un mesías mortal para enseñar la brujería a los pobres y oprimidos, a fin de que puedan aprender los secretos del poder mágico y las artes que liberarán al sojuzgado de sus opresores.

Por otra parte, se ha dicho generalmente que como la brujería es una religión rural, los miembros de ésta desconocían la escritura porque eran analfabetas. Sin embargo, si el pensamiento mágico concibe al lenguaje como una marca, como un símbolo, necesariamente sus vertientes deben pensarlo de tal forma. Hay que recordar también que se ha aludido con frecuencia a un *Libro de las sombras* que las brujas poseen y que, por comparación, puede decirse que lo toman como los judíos toman a la Biblia, el cual está escrito en numerosas versiones, y es para uso de los miembros de los conventículos⁴⁴ particulares.

En la brujería existe la creencia de que la expresión de su deseo ha de cumplirse al ser pronunciado, porque se ha encarnado y ha dejado su marca en el mundo. Esto las ha llevado a cuidarse muy bien de lo que desean —y de lo que dicen— pues debido a que, en su concepción, el universo vive en armonía, cualquier cosa que deseen deja huella y repercute en el mundo, lo cual quiere decir que si desean un mal éste se les regresará multiplicado, por la resonancia que dejó a su paso.

⁴⁴ Margaret Murray considera que las brujas estaban organizadas en conventículos locales que representaban la jerarquía de la fe. Con base en actas de algunos procesos por brujería, Murray afirma que los conventículos estaban formados por trece personas. Cf. Margaret Murray.

La cábala

Y dijo Dios: Sea la luz y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. Y fue la tarde y la mañana un día.

Génesis 1:3-5

Jehová Dios formó, pues, de la tierra toda bestia del campo y toda ave de los cielos, y las trajo a Adán para que viese cómo las habla de llamar; y todo lo que Adán llamó a los animales vivientes, ese es su nombre. Y puso Adán nombre a toda bestia y ave de los cielos y a todo ganado del campo.

Génesis 2:19-20

Dentro de la mística judía existen varios movimientos, pero sin lugar a dudas el que ha tenido mayor importancia ha sido el de la Cábala. En la Edad Media, en el Renacimiento y en siglos posteriores se ha retomado y ha influido de manera decisiva en estas épocas.

Para la Cábala, la creación es un acto lingüístico en continua actividad. Por ello, la lectura de la *Torah*⁴⁵ es importante, pues de eso depende la construcción del mundo.

Para el *Zohar*⁴⁶ el lenguaje es con lo que Dios creará el mundo, y cada parte de éste es de suma importancia. Entre las primeras cosas que se nos dice es precisamente que la creación es un acto lingüístico, en tanto para poder crear al mundo, Dios debe elegir entre las letras la primera que ha de dar pie a éste. La primera letra del génesis la כ (bet), tiene un lugar privilegiado y bien escogido

⁴⁵ El Pentateuco o los cinco primeros libros de la Biblia.

⁴⁶ La importancia de este libro para la cábala ya la vimos en el capítulo anterior.

para la construcción del mundo, porque nada en la Escritura de la Torah, está fuera de lugar o es casual. Por ello, el *Zohar* explica cómo la elección de Dios por esa palabra como apertura del mundo es indispensable.

La letra *Bet* (ב) entró en seguida diciendo: Amo del Universo, si fuera tu deseo servirte de mí para realizar la creación del mundo, ya que yo soy la inicial de la palabra que sirve para bendecirte (*baruj*: bendito sea) en lo alto y en lo bajo. El Santo, bendito sea, le respondió: Es efectivamente de ti de quien me serviré para la realización de la creación del mundo y tú serás así la base de la obra de la creación.⁴⁷

Vemos, entonces, cómo para la cábala la lengua hebrea es sagrada. Que el lenguaje no es casual ni convencional, sino que está puesto por Dios para interpretarlo, y es esta constante interpretación, la que permite que el mundo se siga construyendo.

Junto con los niveles de sentido, en la cábala conviven otras formas de interpretación de la *Torah*. Las permutaciones son llevadas a cabo en su lectura y relectura con el fin de encontrar el sentido oculto del texto.

El Santo, bendito sea, penetra en todas las palabras ocultas que Él ha hecho dentro de la sagrada *Torah*, y todo se encuentra en la *Torah*. La *Torah* revela esa palabra oculta y después se cubre inmediatamente con otro ropaje bajo el cual se esconde y no es revelada. Y aunque esa palabra está oculta en su ropaje, los sabios, que están llenos de ojos, ven por dentro su ropaje. El que tiene los ojos abiertos (es decir, el sabio místico) lanza sus ojos sobre ella y, aunque la palabra se cubre inmediatamente, no se aparta de sus ojos.⁴⁸

⁴⁷ *Zohar. Libro del Esplendor*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994: 29. Trad. Esther Cohen y Ana Castaño. Selección, prólogo y notas Esther Cohen.

⁴⁸ *Ibíd.*: 54.

De forma que, para la cábala, el texto —y el mundo⁴⁹— sea algo dinámico y abierto. Algo en lo que puede buscarse una multiplicidad de sentidos, a través de muchas formas. Todo lo que implican las palabras y las letras importa para la cábala. Los números que éstas representan están asimismo bajo la concepción del sentido oculto del texto. Debido a la carencia de vocales en el hebreo, es posible explorar la cantidad de sentidos que las palabras de la *Torah* permiten.

[...] el texto sagrado pierde su forma propia y adopta a través de los ojos del místico una forma nueva. Inmediatamente se nos plantea aquí el problema del sentido como problema central. El místico transforma el texto sagrado, y el momento decisivo de esta metamorfosis consiste precisamente en que la dura letra, la en cierto modo unequivoca y univalente letra de la revelación es provista de infinitos sentidos.⁵⁰

Además, las formas de las letras, que son símbolos, también conllevan un sentido, y es en ese despliegue que el místico busca, no sólo un sentido, sino todos.

La letra *Bet* (ב) tiene la particularidad de representar la forma de una casa con la puerta abierta, y si uno mueve la letra en todos los sentidos, su puerta permanece siempre abierta en todos los sentidos.

La *Bet* designa el principio femenino y la *Alef* designa el principio masculino. De estas dos letras surgieron todas las demás del alfabeto.

Y la escritura agrega: “Es la puerta del Señor”, ya que quienquiera que pase por la puerta no llegará nunca frente al Rey celeste que está escondido y es misterioso. Para llegar hasta ahí es necesario atravesar muchos palacios, elevados unos sobre otros, provistos de un gran número de puertas con sus cerraduras respectivas, de manera que para llegar a la “Sabiduría suprema” es necesario

⁴⁹ Aunque en este sentido, el mundo también sería un texto.

⁵⁰ Gershom Scholem. *La cábala y su simbolismo*. México: Siglo veintiuno editores, 1998, 12.

pasar por el temor de Dios, que es la puerta que da acceso a Él. He aquí el significado de *Be Reshit*: Existen dos comienzos (*Ber*= dos, *Reshit*=comienzos): dos comienzos unidos. Existen dos puntos, uno escondido, el otro visible y conocido. No hay una separación entre ellos; por ello se emplea el singular *reshit*.⁵¹

Es éste un universo lingüístico que se extiende y que se inscribe en todo lo conocido. Por eso, cada acción y cada palabra son tomadas en cuenta como partes de la creación y regeneración del mundo. La fuerza que contienen las acciones y las palabras de los seres humanos recae en la fuerza con que se simboliza; y aquí es determinante concibiendo que el lenguaje ha sido dado por Dios.

La palabra llega a Dios porque proviene de Dios. El lenguaje corriente del hombre, cuya función primordial es, a primera vista, sólo de naturaleza intelectual, refleja el lenguaje creador de Dios. Toda creación —y este es un principio fundamental para la mayoría de los cabalistas— no es, desde el punto de vista de Dios, más que una expresión de Su ser oculto que comienza y termina al darse a sí mismo un nombre, el nombre sagrado de Dios, el acto perpetuo de creación. Todo lo que vive es una expresión del lenguaje de Dios y en última instancia, ¿qué es lo que manifiesta la Revelación sino el nombre de Dios?⁵²

Un nombre buscado por los místicos cabalistas y que quizá sólo sea conocido a partir de una experiencia extática. Experiencia que se inserta dentro del pensamiento mágico como una forma legítima de conocer.

⁵¹ *Zohar*. *Op. cit.*: 30.

⁵² Gershom Scholem. *Las grandes tendencias de la mística judía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996: 27-28.

CONCLUSIONES

Es posible que se hayan exaltado desde siempre las diferencias existentes entre las culturas, pero no deja de sorprenderme la fuerte semejanza entre ellas. En el mismo sentido que Joseph Campbell escribe acerca de las tradiciones,¹ superando sus diferencias las culturas han permitido resaltar las semejanzas entre ellas y entre los hombres. ¿Por qué ocurre esto? Desde mi punto de vista, se debe a la posesión de la misma estructura psíquica, y es ésta la que nos proporciona el mayor fundamento para considerar al lenguaje como símbolo, porque el hombre nunca deja de simbolizar por una cuestión psíquica.²

Por lo mismo, porque la estructura psíquica del hombre sigue siendo básicamente la misma es que ahora podemos conocer y adentrarnos por diferentes caminos hacia ella. Uno de ellos es la búsqueda que realizamos aquí, la búsqueda del pensamiento mágico.

El lugar del lenguaje como símbolo ha sido tomado y retomado en muchas culturas y épocas. Sin embargo, nuestro descreimiento de él, nos ha llevado a quitarle no sólo una parte fundamental al lenguaje, sino a nuestra existencia. El que la ciencia suprima formas de conocimiento como la experiencia extática por no adherirse a su concepción del mundo ocasiona un desgarramiento en la existencia humana. ¿De qué sirve vivir cuando se entiende fraccionada la existencia humana? El hombre siempre busca su complemento —de ahí su necesidad amorosa como vuelta al andrógino primordial— de forma que al crecer en una tradición que le incita a descreer de sí mismo, los sentimientos de vacío y de fragmentación sean constantes.

¹ Joseph Campbell. *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984: 10.

Después de lo que ya hemos visto y analizado es notorio que dentro del pensamiento mágico no sólo se expresa un deseo, sino se ejecuta, es decir, el pensamiento mágico concibe al lenguaje de manera performativa. Por ello, ocupa un lugar sagrado dentro del pensamiento mágico; será el que creará al mundo.

Es impactante y difícil de asimilar lo anterior, sobre todo porque varios investigadores han intentado mostrar una separación entre magia y religión, pero esta separación es en realidad concebida en época muy reciente. La magia y la religión están estrechamente vinculadas porque se necesitan para sobrevivir; sin pensamiento mágico la religión no existiría, y la religión es parte del pensamiento mágico: su unión es indisoluble.

Además de todo lo que pudimos dilucidar y establecer aquí como señales de la existencia de una relación válida entre el lenguaje del pensamiento mágico y la teoría del lenguaje, esta investigación nos da pie para observar de cerca algo que podría repercutir más en el hombre, algo que se percibe en toda la historia del pensamiento mágico, pero que aún no adquiere la importancia que debería: como lo apuntaba Claude Levi-Strauss en el Pensamiento salvaje, no existe sólo una forma de pensamiento racional y lógico, y que el pensamiento científico no puede ser juez y parte en la comprobación de la existencia del pensamiento mágico como una estructura independiente y alterna al mismo.

Investigar esto último llevaría a la comunicación por caminos de estudio insospechados, pues si como se percibe en el pensamiento mágico, nombrar es escribir en el mundo, el lenguaje es símbolo y por tanto una huella, su postura de concebir a la palabra con poder no estaría errónea, y ayudaría a la ciencia a ampliar su visión del mundo más allá de los sistémico y ordenado, como algo también caótico y mágico.

² La cual, si es que algún día puedo hacerlo, abordaré en otro lugar.

Cuando alguien muere, cuando su tiempo acaba, ¿mueren también los andares, los deseos y los decires que se han llamado con su nombre en la tierra? Entre los indios del alto Orinoco, quien muere pierde su nombre. Ellos comen sus cenizas, mezcladas con sopa de plátano o vino de maíz, y después de esa ceremonia ya nadie nombra nunca más al muerto que en otros cuerpos, con otros nombres, anda, desea y dice.

Eduardo Galeano

BIBLIOGRAFÍA

- AGRIPPA, Enrique Cornelio. *Filosofía oculta. Magia natural*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 1998.
- BENVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general I y II*. México: siglo veintiuno editores, 1997.
- CAMPBELL, Joseph. *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- . *Las máscaras de Dios. Mitología creativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- . *El héroe de las mil caras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- COHEN, Esther. *La palabra inconclusa. Ensayos sobre cábala*. México: Taurus-UNAM, 1994.
- . *El silencio del nombre. Interpretación y pensamiento judío*. México: Anthropos, 2000.
- CARO BAROJA, Julio. *Las brujas y su mundo*. Madrid: Alianza, 1982.
- DERRIDA, Jacques. *De la gramatología*. México: siglo veintiuno editores, 1998.
- DONOVAN, Frank. *Historia de la brujería*. México: Alianza Editorial, 1989.
- DUCROT, Oswald. *El decir y lo dicho*. Barcelona: Paidós, 1986.
- ECO, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. España: Altaya, 1999.
- ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . *Historia de las creencias y de las ideas religiosas I. De la prehistoria a los misterios eleusinos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978.
- . *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus, 1975.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Las teorías de la religión primitiva*. México: siglo veintiuno editores, 1991.

- FRAZER, sir James George. *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.
- HUGHES, Pennethorne. *La brujería*. Barcelona: Bruguera, 1974.
- JUNG, Karl Gustave. *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*. Barcelona: Paidós, 1990.
- KRISTEVA, Julia. *El lenguaje ese desconocido*. Madrid: Fundamentos, 1988.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro. *La curación por la palabra en la Antigüedad Clásica*. Barcelona: Anthropos, 1987.
- LEVI, Eliphaz. *Dogma y ritual de la Alta Magia*. Buenos Aires, Kier, 1987.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- LULL, Ramon. *Libro del ascenso y descenso del entendimiento*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1996.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994.
- . *Los argonautas del Pacífico occidental*. España: Altaya, 1999.
- MARTINO, Ernesto de. *El mundo mágico*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1985.
- NATHAN Bravo, Elia. *Territorios del mal*. México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 1997.
- NICHOLLS, Sallie. *Jung y el Tarot*. Barcelona: Kairós, 2001.
- ORTIZ-OSÉS, Andrés. *La diosa madre. Interpretación desde la mitología vasca*. Madrid: Trotta, 1996.
- PLATÓN. "Cratilo o del lenguaje" en *Diálogos*. México: Porrúa, 1981.
- RICŒUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: siglo veintiuno editores-Universidad Iberoamericana, 1995.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

- SAUSSURE, Ferdinand de.** *Curso de lingüística general.* Buenos Aires: Losada, 1975.
- SCHOLEM, Gershom.** *La cábala y su simbolismo.* México: siglo veintiuno editores, 1998.
- . *Las grandes tendencias de la mística judía.* México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Zohar.** *Libro del Esplendor.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1994. Trad. Esther Cohen y Ana Castaña. Prólogo, selección y notas Esther Cohen.