

MAGIA, PARTICIPACIÓN Y GÉNERO: EXPERIENCIAS NARRATIVAS DE LO SOBRENATURAL*

Ülo Valk**

Traducción de Raúl Eduardo González***

RESUMEN. El presente artículo analiza la magia y lo sobrenatural desde una perspectiva folclórica, como fenómenos culturales contruidos verbalmente. Se parte del concepto de *participación* de Lévy-Bruhl, que se interpreta como el involucramiento en la narración, sea como hablante o como oyente, que puede evocar experiencias extraordinarias. La leyenda pertenece a los géneros de encantamiento que penetran mundos materiales, sociales y psicológicos, y los vincula al mundo de los relatos. Se analiza aquí la narración de una experiencia personal acerca de un encuentro sobrenatural en Jharkhand, como una expresión del hinduismo vernáculo, interpretada en el marco de las prácticas genéricas de encantamiento.

PALABRAS CLAVE. Participación; magia; sobrenatural; leyenda; hinduismo vernáculo.

* Aparecido originalmente en inglés, con el título *Magic, Participation and Genre: Narrative Experiences of the Supernatural*, como capítulo del libro: P. Espak, M. Läänemets y V. Sazonov (Ed.). *When Gods Spoke: Researches and Reflections on Religious Phenomena and Artefacts*. Tartu: University of Tartu Press (Studia Orientalia Tartuensia: Series Nova VI.), 2015; págs. 416-431. La publicación y el autor autorizaron su traducción y reproducción en español, en la revista *Andamios*. Agradecemos su disposición para difundir el texto.

** Profesor del Departamento de Estonio y Folclor comparativo de la Universidad de Tartu. Sus intereses de investigación incluyen el folclor en contexto social, la narrativa folclórica, religiosidad popular, creencias y magia folclóricas e historia del folclor. Ha impartido cursos de folclor internacional, teoría de géneros, folclor del Sur de Asia, demonología, mitología y materias relacionadas. Correo electrónico: ulo.valk@ut.ee

*** Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México. Estudia la literatura de tradición oral y popular mexicana, con énfasis en el cancionero tradicional y popular. Correo electrónico: reglez@gmail.com

MAGIC, PARTICIPATION AND GENRE: NARRATIVE EXPERIENCES OF THE SUPERNATURAL

Abstract. The article discusses magic and the supernatural from a folkloristic perspective as verbally constructed cultural phenomena. It proceeds from Lévy-Bruhlian concept of participation and interprets it as involvement in storytelling either as a speaker or a listener, which can evoke extraordinary experiences. Legend belongs to such genres of enchantment that penetrate material, social and psychological worlds and tie them together with the storyworld. The article analyses a personal experience story about a supernatural encounter in Jharkhand as an expression of vernacular Hinduism and interprets it within the framework of generic practices of enchantment.

Key words. Participation; magic; supernatural; legend; vernacular Hinduism.

La magia, como arte que permite alcanzar resultados deseados por medio de la manipulación de poderes sobrenaturales, ha fascinado tanto a practicantes como a teóricos, a través de los siglos. Como una práctica y como el discurso que la refleja, la magia involucra con frecuencia experiencias misteriosas –como las transformaciones físicas, la levitación o las apariciones de seres sobrenaturales. El estatuto de lo mágico entre diversos grupos sociales, su enfoque, sus usos y la relación con otras expresiones de creencias han mostrado gran diversidad. Sus límites no son claros y sus formas son múltiples, pero parecen constituir una parte persistente en todas las culturas –unas veces de manera manifiesta, y oculta en otras.

La magia pertenece a las formas elementales de la historia de las religiones, y aun cuando las definiciones ubican con frecuencia a la religión y la magia como aproximaciones alternativas hacia lo sobrenatural, ambos sistemas de creencias y prácticas usualmente coexisten y se entrelazan (Kulmar, 2015). Los académicos tienen diferentes puntos de vista sobre cómo concebir la magia, cómo entender sus funciones sociales y explicar sus as-

pectos pragmáticos. A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX, la magia se convirtió en un importante tópico de investigación, y fue ampliamente discutida en los estudios folclóricos, antropológicos y sobre la religión. A finales del siglo pasado, el interés decayó, puesto que la categoría de lo mágico pareció perder su valor analítico.

La magia apareció como un vago concepto émico, y los académicos de enfoque científico, que preferían las definiciones unívocas y al margen de ambigüedad, encontraron que discutir la definición de magia en sus textos resultaba incómodo. Las creencias y prácticas mágicas fueron pasadas por alto con frecuencia en los estudios, hasta las décadas recientes, cuando la magia ha vuelto a ser un tema de investigación sólido y válido. La discusión acerca de la magia ha sido reintroducida en el discurso académico, y diversas disciplinas han desarrollado múltiples perspectivas en torno a esta.

Parece poco probable que la magia pudiera ser explicada interculturalmente como una forma de pensamiento uniforme, o como un conjunto homogéneo de creencias y prácticas. Tal como sucede con la religión, que no puede ser reducida a una *urform* [‘forma básica’] primaria y original (Kulmar 2007, p. 142), siempre han existido múltiples formas de magia. Además, existen diferentes teorías acerca de la magia, que subrayan sus diferentes aspectos y expresiones. El presente artículo es una contribución, desde el folclor, hacia la comprensión de la magia y las experiencias sobrenaturales asociadas a esta.

TEORÍAS DE LA MAGIA PASADA Y PRESENTE

Si miramos hacia atrás en la historia del pensamiento europeo, podemos ver que, tanto en las doctrinas religiosas como en las racionalistas, la magia perdió su credibilidad y prestigio hace mucho tiempo. Se ha atribuido a los *otros* –a los paganos, a los herejes, a gente ignorante y sin educación, como los campesinos en Europa y los aborígenes en los países colonizados. En la civilización occidental contemporánea, se ha afirmado que los niños –que representan a los *otros* para los adultos educados y con inclinaciones racionales– son los portadores del pensamiento mágico. Estas actitudes han contribuido, por un lado, a relacionar la magia con el esoterismo y el secreto, y a su creciente folclorización, por el otro. La autoridad de la teología cristiana

y la Iglesia en Europa suprimió las cosmovisiones alternativas y las prácticas religiosas, incluidas diferentes formas de magia que se consideraban manifestaciones de demonolatría, superstición e ilusión.

Durante la Baja Edad Media y la Edad Moderna, el discurso sobre la alteridad en torno a la magia se llevó al extremo, al definir la brujería (*maleficium*) como un arte maligno, practicado en cooperación con el diablo. Los principales demonólogos cristianos afirmaban que los humanos no pueden poseer ningún poder sobrenatural; los fenómenos inexplicables, antinaturales y fantásticos se consideraban intervenciones diabólicas. El erudito francés Jean Bodin (1530-1596) escribió en su libro *De la démonomanie des sorciers* [Sobre la demoniaca manía de las brujas] (1580): “Un ‘brujo’ es alguien que deliberadamente intenta lograr algo por medios diabólicos” (Bodin, 1995, p. 45).

El influyente teólogo español Martín del Río (1558-1608) definió así la brujería en su obra *Disquisitionum magicarum* [Investigaciones sobre la magia] (1595): “una habilidad o arte gracias al cual, como resultado de un poderoso pacto llevado a cabo con espíritus malignos, se realizan ciertos prodigios que abruman las emociones de las personas y su capacidad de comprensión” (Del Río, 2000, p. 32). Más adelante, reitera: “Los espíritus malignos existen y también la magia que los involucra. Dicha magia no se basa en la industria o inventiva de los seres humanos, ni depende de causas naturales” (2000, p. 32).

Cuando la Ilustración socavó la autoridad de la religión y las opiniones científicas ganaron prestigio, el pensamiento mágico fue menospreciado, como un modo de pensamiento primitivo, supersticioso y erróneo. En su obra *La rama dorada* (1890), James G. Frazer (1854-1941) analizó las formas de magia en diferentes culturas, y descubrió que se basan en dos principios de pensamiento: “primero, que lo similar produce lo similar, o que un efecto se asemeja a su causa; y segundo, que las cosas que alguna vez estuvieron en contacto entre sí continúan actuando entre sí a distancia después de que se haya cortado el contacto físico” (Frazer, 1993, p. 11). Por lo tanto, según Frazer la magia se basa en ciertos patrones de pensamiento asociativo; los vínculos y analogías entre fenómenos, prácticas e ideas no son aleatorios, sino que se fundamentan en un sistema de pensamiento coherente, y, aunque engaña a la mente humana, la magia tiene una lógica

oculta, basada en principios de semejanza (imitación) y contacto. La teoría fundamental de la magia de Frazer fue desarrollada posteriormente por investigadores de campo, como Bronislaw Malinowski (1884-1942) y Eduard E. Evans-Pritchard (1902-1973), quienes observaron la funcionalidad social de la magia entre las comunidades tradicionales y, por lo tanto, la restituyeron, en cierta medida.

Otro estudioso de la magia que merece nuestra atención es Lucien Lévy-Bruhl (1957-1939), filósofo, psicólogo y comparatista francés, cuyos estudios no se basan en el trabajo de campo, sino en una lectura concienzuda y profunda de literatura antropológica. Su interés fundamental reside en la cuestión de cómo opera la mente humana en las sociedades arcaicas: *How natives think*, como lo expresa el título de la traducción al inglés de uno de sus libros (de 1926; aparecido en francés en 1910, con el título *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*). Pronto abandonaría su punto de vista de esta forma de pensamiento considerada como “prelógica”, y desarrollaría los conceptos de *místico* y *experiencia mística*, para caracterizar la manera distintiva como los pueblos originarios ven el mundo (Leenhardt, 1975, p. XVIII–XIX).

Para Lévy-Bruhl, el concepto central y la clave para entender esta mentalidad era la *participación* –pensamiento asociativo que crea relaciones entre los fenómenos, objetos y actos. Dado que la participación es típica, sobre todo, de la mentalidad de los pueblos primitivos, el concepto parecía eludir claras definiciones por parte del autor, quien, sin embargo, lo discutiría con amplitud en varios volúmenes. En su libro *Notebooks on Primitive Mentality* [*La mentalité primitive*], que refleja sus últimas ideas, escribe:

Una participación no es sólo una fusión misteriosa e inexplicable de cosas que pierden y preservan su identidad simultáneamente. La participación forma una parte constitutiva de dichas cosas; sin la participación, aquellas no serían *dadas* en la experiencia; simplemente, no existirían [...] La participación es, pues, *inmanente* en el individuo, dado que es a esta a la que debe el ser lo que es; es una *condición de su existencia*, acaso la más importante, la más esencial. Se podría decir que, para esta mentalidad, existir es participar en una fuerza mística, esencia y realidad. (Lévy-Bruhl, 1975, p. 192)

Los dos tipos básicos de participación, caracterizados por Lévy-Bruhl como “comunidad de esencia” e “imitación” (1975, p. 108-109), indican que sus ideas sobre la mentalidad mística se acercan a la visión de Frazer, que concibe la magia como una forma de pensamiento asociativo que realiza asociaciones entre fenómenos, ideas, eventos y prácticas. De cualquier modo, mientras que Frazer entendía la magia como una fase primitiva en la historia intelectual de la humanidad, previa al pensamiento religioso y científico, Lévy-Bruhl rechazaba esta visión rígida de evolución lineal, para postular la coexistencia de diferentes tipos de pensamiento en todas las sociedades (Bowie, 2006, p. 223); para él, la mentalidad mística no desapareció del todo con el progreso de la civilización, aun cuando en nuestros días sea menos prominente que en el pasado remoto, o entre los pueblos originarios no influenciados por la civilización occidental.

El interés en los trabajos de Lévy-Bruhl se ha acrecentado en los años recientes, entre los estudiosos de la religión y la magia. En su discusión sobre los acercamientos cognitivos a la magia, Edward Bever resalta la importancia del concepto de participación propuesto por Lévy-Bruhl en los estudios académicos contemporáneos, en la medida que encapsula el procesamiento cognitivo que distingue el pensamiento mágico del mundano (Bever, 2012, p. 18).

La antropóloga Susan Greenwood, quien considera la noción de participación como una llave para entender la magia (Greenwood, 2009, p. 29-43), se ha esforzado en estudiar esta no sólo desde el punto de vista analítico, sino, asimismo desde la perspectiva émica, como participante, al explorar tradiciones mágicas occidentales tomando parte en rituales de brujería, colaborando con chamanes, aprendiendo alta magia y realizando adivinación mediante las cartas de tarot (Greenwood, 2009, p. 111-113). Tales experiencias directas le han revelado la parte psicológica de la magia, para llegar a entenderla como una forma alternativa de conciencia que revela la unidad mística del mundo.

Greenwood ha llamado la atención sobre el hecho de que, para entender la participación como una llave de la magia, “debemos renunciar a nuestros conceptos de separación de los fenómenos, y considerar la posibilidad de que existan fronteras flexibles entre las cosas” (Greenwood, 2009, p. 39). Desde una perspectiva folclórica, resulta importante que la autora llame la atención sobre las expresiones verbales de la magia, al señalar que “los relatos y los mitos constituyen un lenguaje de participación que nos adentran en

la imaginación, donde experiencias diferentes son posibles” (Greenwood, 2009, p. 32). Sea como sea, ella encuentra la esencia de la magia, no en la narración oral, el canto o la lectura, como prácticas socialmente orientadas, sino en la experiencia psicológica personal. Según lo anota, la magia es un “modo mental humano altamente específico”, y todos los seres humanos “poseen la capacidad potencial para conseguir experiencias mágicas” (Greenwood, 2009, p. 157); señala, asimismo, que en la medida que los espíritus y otras entidades sobrenaturales forman parte empírica de estas experiencias, los antropólogos deberían tomarlos en serio. Sea como sea, recomienda adoptar una “actitud de agnosticismo espiritual, al no creer o descreer en su realidad” (2009, p. 140). Como Lévy-Bruhl, Greenwood no separa el pensamiento místico del racional, pues reclama que la mente es capaz de operar en distintos modos de conciencia (2009, p. 145-157).

El objetivo de esta discusión de varias teorías acerca de la magia no es tanto el de presentar un estudio exhaustivo (y superficial), sino el de ofrecer algunos puntos comparativos, con el fin de formular una perspectiva folclórica socialmente fundamentada acerca de la magia, y señalar su diferencia respecto de los enfoques cognitivos. Así, pues, vale la pena discutir brevemente la visión de otro antropólogo contemporáneo, Rane Willerslev, quien ha reflexionado acerca de la magia y su fundamento sobrenatural, con base en su extensivo trabajo de campo, llevado a cabo en Siberia, entre los cazadores yukaguir del río Kolyma (Willerslev, p. 2007). El autor ha descrito la vida solitaria de los cazadores en la taiga como un tipo de estado liminal entre los mundos animal y humano. Los varones yukaguir caracterizan sus encuentros con animales de gran tamaño como experiencias peligrosas, a menudo dotadas de carga sexual, como lo revela el siguiente relato breve del viejo cazador Spiridon.

Luego de que matara a un alce hembra y su cría, Spiridon describe su encuentro:

Vi a dos personas que danzaban en dirección hacia mí; la madre era una hermosa joven, que mientras cantaba, decía: “Honorable amigo, ven, y te tomaré del brazo y te llevaré a nuestra casa”. En ese momento, las maté a ambas; si hubiera ido con ellas, yo mismo habría muerto. Ella me habría matado. (Willerslev, 2007, p. 1)

Willerslev apunta críticamente que académicos victorianos habrían interpretado la historia como una mentira, o bien, como una prueba de que el viejo cazador había sufrido delirios (Willerslev, 2007, p. 1). El investigador critica, asimismo, a los antropólogos contemporáneos que habrían aceptado el relato del cazador añadiendo un *como si...*, de modo que, en vez de sinsentido, el hombre hablara con metáforas, trazando un paralelo entre los dominios separados de la naturaleza y la cultura. El estudioso busca evitar este “modelo metafórico” que procura un sentido simbólico; en cambio, toma en serio la metafísica indígena. Para tratar de entender lo que sucede en la mente de los cazadores, se basa en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan, acerca del pasaje infantil, de la edad temprana sin habla, hacia el mundo simbólico del lenguaje (Willerslev, 2007, p. 66-68, 163). Si un cazador se aparta del mundo social de la comunicación humana, su percepción del mundo cambia: se hallará a sí mismo en un estado similar al del sueño, y estará listo para encontrar a personas no humanas, como animales o espíritus.

Willerslev discute las experiencias mágicas de transformación humano-animal desde la perspectiva de las ciencias cognitivas y los estudios experimentales sobre el sueño. Como etnógrafo, ha llevado a cabo valiosas observaciones sobre la narrativa de los cazadores yukaguir: señala que la narración de cuentos es una herramienta “mágica” para “humanizar” a los cazadores y reconstruir sus autoidentidades como personas humanas, luego de un largo día en la vida silvestre (Willerslev, 2007, p. 165). En su libro, el estudioso aporta ejemplos de historias basadas en experiencias personales de cazadores, acerca de sus encuentros sobrenaturales (lo que los folcloristas llamarían *memoratas*). Para él, como para Greenwood, la clave para comprender la magia y lo sobrenatural se basa en la psicología humana, en el potencial de la mente para producir imágenes mentales.

Al responder la pregunta “¿son reales los espíritus?”, Willerslev encuentra su evidencia positiva en las experiencias oníricas. Se refiere así a los seres espirituales como conceptos prototípicos que los infantes desarrollan antes de aprender a hablar, y llega a la conclusión de que “los conceptos de seres espirituales se pueden desarrollar independientemente del lenguaje, por medio de los sueños”, y que “el lenguaje so sería esencial para el pensamiento conceptual relacionado con los seres espirituales” (Willerslev, 2007, p. 180).

Otros muchos académicos contemporáneos han buscado pistas para entender la presencia de la magia en los procesos mentales, las experiencias

personales y la psicología profunda. En el acercamiento neurocognitivo a la religión, fenómenos mágicos como los viajes espirituales o los rituales para invocar demonios se conectan con la operación de la mente humana, descrita como “sintonía” o “sintonía fina” del sistema nervioso (Bever, 2012, p. 13-15). Peet Lepik, quien ha teorizado la magia desde la perspectiva semiótica de las obras de Yuri Lotman, discute que aquella constituye un instrumento intelectual y una señal codificada –un algoritmo universal con base intelectual (Lepik, 2008).

Ciertamente, el acuerdo de diferentes especialistas sobre la universalidad de la magia y su arraigo en la cognición humana resulta significativo para los estudios folclóricos. Sea como sea, resulta posible entender la magia desde una perspectiva distinta –no basada en la realidad de las experiencias psicológicas, sino en la realidad social basada en la narración oral y otras prácticas verbales. Las experiencias mágicas pueden ser vistas, asimismo, bajo este enfoque, como un concomitante psicológico de la evocación de la magia en ciertos géneros de expresión verbal.

HACIA LA CONCEPCIÓN DE LA MAGIA COMO PRÁCTICA VERBAL

Si la experiencia mágica se deriva de la estructura interna de la mente humana, y si los seres sobrenaturales surgen de procesos mentales y por lo tanto pueden estar ligados a la percepción individual, la construcción del mundo sobrenatural en sí comenzaría a nivel individual. Aun si los sistemas de creencias relacionados en una cultura estuvieran a punto de desaparecer, las tradiciones sobrenaturales emergerían de nuevo, basadas en experiencias individuales.

El folclorista David J. Hufford ha mostrado que ciertos relatos de agresión no están culturalmente determinados, sino que se desprenden de experiencias psicológicas reales que se pueden caracterizar como “parálisis del sueño con un tipo particular de alucinación hipnagógica” (Hufford, 1982, p. 246). Willerslev, quien establece que el pensamiento conceptual sobre los seres espirituales no requiere en principio de la mediación del lenguaje, comparte una visión similar: lo sobrenatural parte de la cognición individual. Según este acercamiento, los relatos transmitidos culturalmente acerca de encuentros sobrenaturales no son sino encuadres de apoyo (en principio, innecesarios) para recuperar e interpretar la experiencia individual; es decir, es la experiencia subjetiva lo que importa.

Un acercamiento culturalmente enraizado, por otra parte, procede de las representaciones verbales de la magia y lo sobrenatural; la narración de historias, tanto oral como escrita, construye el entorno verbal de dichos fenómenos, despliega imaginaciones y detona la experiencia. Desde esta perspectiva, la psicología de la magia y las causas de la percepción de lo extraordinario no constituyen el foco de la investigación, y no resultan de importancia crucial. Los folcloristas tienden a estudiar las técnicas verbales para la reconstrucción del acontecimiento y las experiencias, según son descritos en la narración oral; no importa mucho si la experiencia original ocurrió en una situación de la vida real, o si desde el principio ha formado parte del mundo de la narrativa.

Según lo ha destacado Richard Bauman en su artículo seminal sobre el estudio folclórico como la filología de lo vernáculo, este acercamiento se centra en el texto, y procede de la comprensión “los textos están culturalmente constituidos”; él subraya, de igual modo, que algunos adeptos “asumirían que la otra cara es asimismo verdadera: *la cultura está textualmente constituida*” (Bauman, 2008, p. 30). Este último aserto merece atención particular, en la medida que permite entender la magia y lo sobrenatural como fenómenos culturales, y no como funciones de la mente humana. Este universo textual del folclor y otras formas verbales se encuentra en constante reelaboración y nunca puede completarse, en la medida que los discursos y las modalidades expresivas toman formas inagotables, y la textualización es siempre un trabajo en proceso. Este mundo textual no emerge del inconsciente como una experiencia onírica; por el contrario, tiene una historia, como resultado del proceso creativo de muchas generaciones de portadores de la tradición –individuos y comunidades– que han hablado múltiples lenguas y que probablemente han experimentado la magia de manera distinta a como lo han hecho un neochamán contemporáneo o un cazador siberiano.

Un instrumento de utilidad para entender este mundo diverso de la textualidad es el concepto folclórico de *género*, que abarca las diversas formas de expresiones verbales, y llama la atención sobre sus rasgos distintivos, en cuanto a contenido, poética, forma y función. Los relatos sobre experiencias sobrenaturales que ratifican creencias mágicas entran generalmente en la categoría de leyendas, y en la subcategoría de memoratas, que denota el testimonio de primera mano de experiencias sobrenaturales. La leyenda

introduce la dimensión sobrenatural en el mundo social y físico que rodea a los narradores orales y a sus audiencias, y encanta así su realidad cotidiana. El género de la leyenda manifiesta funciones sociales y refuerza normas de comportamiento, a la vez que conlleva funciones mágicas y estéticas, en medida que transmuta el mundo en el campo de juego de poderes sobrenaturales.

Esta perspectiva cambiada genera narraciones que manifiestan relaciones temporales y espaciales distintivas –el cronotopo del encantamiento, como lo ha llamado Camilla Asplund Ingemark, inspirada en la obra de Mijail Bajtín. La autora apunta que el encantamiento “puede transformar en un instante el paisaje humano conocido en un territorio extraño, al presentar elementos que simplemente no existen en el mundo normal y cotidiano” (2006, p. 9). En la medida que la percepción mágica ha sido considerada como universal, hay motivos para suponer que la leyenda, como género de encantamiento, se ha extendido por el mundo entero. ¿Significa esto que los encuentros sobrenaturales, según son descritos en diferentes culturas, son similares o incluso uniformes? Esto sería posible, en la medida que las investigaciones antropológicas han probado que no existen diferencias psicológicas y biológicas profundas entre la gente de diferentes culturas. Además, si las ideas sobre espíritus nacen espontáneamente de la actividad cerebral de una mente reflexiva –según lo han establecido los especialistas cognitivos–, no hay razón para suponer que las creencias y los motivos narrativos sobre los espíritus tendrían que ser idénticos interculturalmente.

Sin embargo, cada folclorista que ha realizado alguna comparación intercultural sabe que esto no es cierto; aun cuando la leyenda como género de encantamiento pudiera estar provista de una definición universal, a manera de un marco general para identificar tales relatos, la realidad cultural émica que subyace a la etiqueta analítica de *leyenda* es diversa. La dríada griega, el *chamón* asamés, el *leshii* ruso y el *metsavaim* estonio son todos espíritus relacionados con los árboles y los bosques; pero las creencias y los relatos acerca de ellos varían grandemente. El espíritu griego conocido como náyade, el *bak* asamés, el *näkk* estonio y el *vodyanoi* ruso no son idénticos, pero manifiestan formas muy diversas de aparición y rasgos característicos. Sus representaciones se transmiten culturalmente y se delinean en géneros vernáculos con colorido local, lo que les otorga relativa estabilidad, regional y a veces étnica, pero no de forma intercultural.

La leyenda, como categoría genérica de análisis, debería encaminarnos hacia el estudio puntual de sus formas culturales específicas de encantamiento del mundo, de acuerdo con los patrones locales, la tradición dominante y las mentalidades individuales. Pasemos, finalmente, al estudio de un ejemplo reciente de narración oral vernácula, de Jharkhand, India, la cual ilustra vívidamente la manera en que la magia puede ser considerada como práctica verbal:

En el distrito de la ciudad capital Ranchi, a unos kilómetros de Brambe, en la aldea de Jaher, hay un pequeño templo antiguo consagrado a Shiva –Shankar-Bhagvan mandir. El templo perteneció a una familia brahmín, pero los propietarios se mudaron; no había mecenas que se hicieran cargo del mantenimiento del templo, y el sacerdote (*devari*) se marchó; cesó el culto en el templo, que se quedó prácticamente abandonado. La gente del lugar contaba historias sobre los espíritus (*bhut*) dentro y alrededor del templo, y el lugar adquirió un aura siniestra. La siguiente historia fue relatada el 26 de enero de 2013, por Dipar Kumar Singh, un hombre de 36 años que habita en la propia aldea.

Rabindranath Sarma, folclorista de la Universidad Central de Jharkhand, y yo, conocimos a Dipar en las cercanías del templo, y se mostró dispuesto a compartir su conocimiento del lugar. Nos contó que unos seis años atrás había soñado con el templo, y, de acuerdo con su sueño augural, había visitado el sitio. El templo abandonado estaba sucio; Dipar lo limpió minuciosamente y comenzó el culto de manera regular, cantando a veces oraciones para Shiva durante toda la noche. Él enfrentaba entonces tiempos difíciles, pues su esposa había enfermado gravemente y los médicos no podían curarla. Dipar visitaba el templo a diario, y al cabo de tres meses y medio su esposa comenzó a recuperarse. Una historia sobrenatural sobre ayuda de lo alto bien podría concluir aquí; pero esta es sólo la introducción.

Una noche, durante el mismo año cuando Dipar empezó el culto, fue al templo ya tarde, alrededor de las ocho y media; estaba oscuro. Antes de entrar al templo, Dipar tuvo la extraña sensación de que no estaba solo. No vio a nadie, pero su alma interior (*antaratma*) le dijo que fuera a revisar si había alguien atrás del templo. De hecho, Dipar

encontró a alguien durmiendo ahí, quien parecía un santo errante (*sadhū*); Dipar se dirigió al hombre, que despertó. Dipar pudo ver entonces que tenía largo cabello rizado y una barba larga. En ese momento, recordó las historias de espíritus malignos en el templo, y sintió miedo. Se alejó de inmediato, dejando al extraño detrás, pero pronto decidió volver: el templo estaba vacío; nadie estaba ahí. En el lugar donde el extraño hombre había estado durmiendo encontró un trozo de tela amarilla (*chunri*); Dipar tomó una vara y la recogió –para evitar tocarla con la mano, pues podía haber sido abandonada ahí por un espíritu maligno. Arrojó la tela a la rama de un árbol que crecía justo frente al templo, y se quedó colgada ahí por cosa de un mes; nadie la recogió.

Dipar se quedó pensando en su experiencia inusual, y finalmente decidió llevar la tela a su casa. Su madre lo regañó y le dijo que la tirara, pues como venía de un mal espíritu podía traer mala suerte. Dipar escuchó a su madre; sin embargo, luego de un par de semanas se dio cuenta de que sus ingresos habían empezado a reducirse; había estado trabajando como asistente médico en la aldea, y por alguna razón la gente había dejado de llevarle regalos. Dipar llevó la tela de vuelta a su casa, y he ahí que sus ingresos aumentaron.

Cuando comentó el incidente con gente del pueblo, hubo distintas opiniones: algunos pensaron que aquel extraño hombre había sido un espíritu maligno (*bhut*); otros decían que debió haberse tratado del mismo Dios (*bhagvan*).¹

No pasó mucho tiempo para que la esposa de Dipar se recuperara por completo, y ahora ellos tienen dos hijos encantadores. La familia está muy bien, mejor que nunca. Dipar sabe que fue Shiva mismo a quien encontró en el templo, y quien lo bendijo dejándole un regalo. Él conserva esa hermosa tela en su altar familiar, y la adora cada mañana, luego de bañarse. La gente del pueblo, e incluso el sacerdote (*devarī*) le han pedido un trozo de su tela, pero Dipar siempre les responde que es imposible compartirla.

¹ Nadie parece haber sugerido que se hubiera tratado simplemente de un asceta errante [nota del autor].

El templo fue construido hace mucho tiempo por sus ancestros. Hoy en día, la gente ha comenzado a visitarlo de nuevo –gracias a la iniciativa de Dipar–, para adorar a Shiva. El sacerdote ha regresado a servir en el templo.

Obviamente, la devoción de Dipar por el dios Shiva lo había preparado mentalmente para la experiencia, y acaso lo hizo creer que merecía la recompensa divina. El encuentro misterioso en el templo tenía un gran potencial para interpretaciones sobrenaturales. No hay duda de que sucedía algo inusual, aunque no hay forma de averiguar qué era: el hombre del templo bien pudo haber sido uno de tantos sadhus viajeros, que habría decidido tomar un descanso nocturno en el lugar. (Sabemos que los sadhus en India no son ni remotamente algo inusual, y es común que se refugien en templos.) Quizá el viajero haya sido perturbado o atemorizado por la súbita aparición de Dipar en el templo vacío, y que haya huido de prisa, dejando ahí su trozo de tela. Evidentemente, la convicción de Dipar de que había conocido al mismo dios Shiva (*bhagvan*) ha crecido con el tiempo; además, su fe en el poder de la tela sobrenatural se ha incrementado también. En la entrevista hay referencias a que Dipar ha discutido sobre su encuentro en el templo con otras personas del pueblo que han sabido de los poderes milagrosos de la tela. En consecuencia, su autoridad en la aldea, como propietario de un objeto sobrenatural, se ha potenciado.

Así, podemos preguntar: ¿dónde radica la esencia mágica de esta historia? ¿En la experiencia psicológica original, que mezcla temor y asombro? ¿O acaso en su subsecuente interpretación, por medio de la afiliación con el género de la leyenda? El potencial de este género para encantar el mundo sólo se puede concretar al contar historias –como Dipar lo ha hecho, con éxito, de modo que ha fusionado también su relato personal con el mundo narrativo, como la esfera primaria de lo sobrenatural. ¿Adónde pertenece sobre todo este trozo mágico de tela? ¿Se trata de un motivo narrativo de una leyenda, un elemento de la memoria personal o simplemente una pieza textil, cuidadosamente preservada en la trastienda de Dipar? Obviamente, todas estas respuestas son ciertas: la tela existe de múltiples maneras –en el mundo de la textualidad, en la memoria visual de la gente de la aldea, incluso como una forma maestra estable–, como un objeto material, cuya

existencia física está fuera de duda. En este caso, la magia no se ha desvanecido, como mera ilusión o imagen mental.

El relato revela dos estrategias para lidiar con lo sobrenatural: primero, el discurso de alteridad de la demonización –al interpretar la experiencia como un encuentro negativo con un espíritu maligno. Con base en los rumores de la gente del pueblo acerca del templo encantado, Dipar estaba preparado, en primer término, para adoptar este punto de vista, aunque luego cambiaría. Su madre, que obviamente conocía aquellas historias que circulaban en la aldea, compartía esa perspectiva demoniaca y quería deshacerse de la ominosa prenda. Le parecía que sólo podría traer mala suerte, pues había sido infectada por aquel espíritu maligno. El contacto físico con su dueño anterior –según lo describe Frazer en su análisis sobre la magia contagiosa– había cargado al objeto de cierto tipo de poder. Sea como sea, la identidad del extraño misterioso que había dejado la huella física de su visita permanecía abierta a la interpretación.

Como la forma antropomórfica común del dios Shiva es la de un asceta de cabello largo, y dado que la devoción de Dipar lo había preparado para la experiencia, su interpretación positiva ganó. Aquí podemos advertir la segunda estrategia para lidiar con la magia y lo sobrenatural, a través de la narración oral –aquella de explotación positiva, que convierte la experiencia y su evidencia material en una bendición personal. El relato revela, asimismo, el poder oculto del cronotopo de encantamiento, para romper sus marcos narrativos, transfigurar el entorno personal y cambiar la vida futura.

OBSERVACIONES FINALES: LA MAGIA Y LO SOBRENATURAL COMO FUNCIONES DE GÉNERO

El enfoque folclórico coincide con los estudios cognitivos en el punto importante de que la magia y lo sobrenatural implican la agencia humana, y las pistas para su entendimiento se basan, sobre todo, en la esfera humana y no en el mundo exterior. Mientras el enfoque cognitivo se centra en la experiencia psicológica y en las operaciones de la mente humana, los folcloristas muestran que la magia y lo sobrenatural pueden interpretarse en el marco del contexto cultural, como formas de expresión verbal.

Son las cualidades de ciertos géneros las que representan el mundo de forma diferenciada respecto de la percepción ordinaria. Los marcos de la cognición *normal* pueden, por supuesto, ser quebrantados en la vida real; pero la interpretación de esta experiencia revive siempre patrones y sistemas de creencias transmitidos culturalmente, los cuales se encuentran atados a la tradición. En el ejemplo citado arriba, la interpretación del encuentro misterioso empezó como una reacción inmediata a la experiencia original, y se basó en el conocimiento previo acerca del templo como un lugar encantado. El encuentro en la oscuridad se avenía a las leyendas demoniacas, pero asimismo encajaba con la mitología de Shiva. Sin este conocimiento previo de las creencias locales, la interpretación sobrenatural del evento habría sido poco probable. Si personas no humanas aparecen como imágenes mentales, la única manera de considerarlas como espíritus o como seres sobrenaturales sería por medio del lenguaje y de las tradiciones de creencias mediadas verbalmente. Sólo entonces da comienzo el pensamiento y podemos discernir qué son aquellos seres, si espíritus, humanos o meras fantasías sin nombre ni esencia.

La participación, en el sentido de Lévy-Bruhl, se refiere sobre todo a vínculos, asociaciones y relaciones. Sin embargo, desde la perspectiva folclórica el término hace referencia, asimismo, a actividades deliberadas –como involucrarse en la narración oral, sea como emisor o como oyente. Por medio del género de la leyenda, nos convertimos en participantes de eventos sobrenaturales que evocan experiencias mágicas. Los mundos material, social, psicológico y narrativo se encuentran estrechamente vinculados, se penetran uno al otro y participan en la construcción mental de cada cual; no obstante, el enfoque folclórico se desprende del estudio de las expresiones verbales, y desde esta perspectiva toda la magia es magia verbal: lo sobrenatural se construye por medio del lenguaje. La magia y lo sobrenatural implican una práctica genérica; sin la verbalización, simplemente se desvanecerían.

RECONOCIMIENTOS

Estoy en gran deuda con el doctor Rabindranath Sarma (de la Central University of Jharkhand), quien me guió durante el trabajo de campo realizado en los alrededores de Ranchi; sin su gentil ayuda, la entrevista al señor Dipar

Kumar Singh no habría sido posible. Estoy agradecido con los señores Harekrishna Talukdar y Shankar Kashyap, quienes tradujeron el relato de Dipar K. Singh, del hindi vernáculo al inglés; sus valiosos comentarios me ayudaron a entender los significativos matices de la historia. Expreso asimismo mi gratitud al doctor Brent C. Augustus (Memorial University of Newfoundland), por editar la versión en inglés de este artículo.

La investigación fue patrocinada por la Unión Europea, a través del Fondo de Desarrollo Regional Europeo (Centro de Excelencia, CECT), y por el Consejo de la Investigación de Estonia (Proyecto Institucional de Investigación IUT2-43).

FUENTES CONSULTADAS

- ASPLUND, C. (2006). The Chronotope of Enchantment. En *Journal of Folklore Research*. Vol. 43. Núm. 1. pp. 1-30.
- BAUMAN, R. (2008). The Philology of the Vernacular. En *Journal of Folklore Research. Special Issue: Grand Theory*. Vol. 45. Núm. 1. pp. 29-36.
- BEVER, E. (2012). Current Trends in the Application of Cognitive Science to Magic. En *Magic, Ritual and Witchcraft*. Vol. 7. Núm. 1. Summer. pp. 3-18.
- BODIN, J. (1995). *On the Demon-Mania of Witches*. Toronto: Victoria University in the University of Toronto.
- BOWIE, F. (2006). *The Anthropology of Religion. An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishing.
- DEL RIO, M. (2000). *Investigations into Magic*. Manchester y Nueva York: Manchester University Press.
- FRAZER, J. (1993). *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Londres: Wordsworth Reference.
- GREENWOOD, S. (2009). *The Anthropology of Magic*. Oxford y Nueva York: Berg.
- HUFFORD, D. (1982). *The Terror that Comes in the Night: as Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

- KULMAR, T. (2015). Zur Übernatürlichen Magischen Kraft in der Inka-religion: Huaca oder Callpa?“. En *Mitteilungen für Anthropologie und Religionsgeschichte*. Núm. 23. Münster: Ugarit-Verlag.
- KULMAR, T. (2007). Kultuurmaastikku Luues ehk Kuidas Esiaja Inimene Ikkagi Mõtles. En En T. Kulmar (Org.). *Tõsilood Muinasrahvas-test. Eesti mõttelugu*. Núm. 76. pp. 139-142. Tartu: Ilmamaa.
- LEENHARDT, M. (1975). Preface. En L. Lévy-Bruhl. *The Notebooks on Primitive Mentality*. pp. XI-XXIV. Nueva York, Evanston y San Francisco: Harper & Row Publishers.
- LEPIK, P. (2008). *Universals in the Context of Juri Lotman's Semiotics*. Tartu Semiotics Library, 7. Tartu: University of Tartu Press.
- LÉVY-BRUHL, L. (1975). *The Notebooks on Primitive Mentality*. Nueva York, Evanston y San Francisco: Harper & Row Publishers.
- WILLERSLEV, R. (2007). *Soul-Hunters: Hunting, Animism, and Personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, Los Ángeles y Londres: University of California Press.

DOI: <https://doi.org/10.29092/uacm.v22i59.1224>